

МИШЕЛЬ

ФУКО

ИСТОРИЯ

СЕКСУАЛЬНОСТИ 4

ПРИЗНАНИЯ
ПЛОТИ

MICHEL FOUCAULT

HISTOIRE

DE LA SEXUALITÉ 4

LES AVEUX DE LA CHAIR

ÉDITION ÉTABLIE

PAR FRÉDÉRIC GROS

GALLIMARD, 2018

МИШЕЛЬ
ФУКО

ИСТОРИЯ
СЕКСУАЛЬНОСТИ 4

ПРИЗНАНИЯ
ПЛОТИ

Общая редакция
Фредерика Гро

Перевод
Сергея Гашкова

Ад Маргинем Пресс
2021

УДК 159.922.1+[176:27-42](091)
ББК 87.525.5+86.37-15+88.576.8
Ф94

Данное издание осуществлено
в рамках совместной издательской программы
Музея современного искусства «Гараж»
и ООО «Ад Маргинем Пресс»

GARAGE *Ad Marginem*

Перевод:
Сергей Гашков

Редактор:
Алексей Шестаков

Дизайн:
ABCdesign

Строфа из поэмы Рене Шара «L'âge cassant» (1965) на спинке обложки —
в переводе Виктора Лапицкого.

Фуко, Мишель
Ф94 История сексуальности 4. Признания плоти : пер. с франц. / Мишель Фуко. —
М. : Ад Маргинем Пресс : Музей современного искусства «Гараж», 2021. — 416 с.

ISBN 978-5-91103-566-2

«Признания плоти» — последняя работа выдающегося французского философа и историка Мишеля Фуко (1926–1984), завершенная им вчерне незадолго до смерти и опубликованная на языке оригинала только в 2018 году. Она продолжает задуманный и начатый Фуко в середине 1970-х годов проект под общим названием «История сексуальности», круг тем которого выходит далеко за рамки половых отношений между людьми и их осмысления в античной и христианской культуре Запада. В «Признаниях плоти» речь идет о разработке вопросов плоти в трудах восточных и западных Отцов Церкви II–V веков, о формировании в тот же период монашеских и аскетических практик, связанных с телом, плотью и полом, о христианской регламентации супружеских отношений и, шире, об эволюции христианской концепции брака. За всеми этими темами вырисовывается главная философская ставка «Истории сексуальности» и вообще поздней мысли Фуко — исследование формирования субъективности как представления человека о себе и его отношения к себе.

© Editions Gallimard, Paris, 2018
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2021
© Фонд развития и поддержки искусств «АЙРИС» / IRIS Foundation, 2021

ОТ РЕДАКТОРА
(Фредерик Гро) 6

ОТ РЕДАКТОРА
РУССКОГО ИЗДАНИЯ
(Алексей Шестаков) 17

ГЛАВА I
[ФОРМИРОВАНИЕ
НОВОГО ОПЫТА] 19

1. СОТВОРЕНИЕ,
ДЕТОРОЖДЕНИЕ 20

2. [ТРУДНОЕ
КРЕЩЕНИЕ] 62

3. [ВТОРОЕ
ПОКАЯНИЕ] 87

4. [ИСКУССТВО
ИЗ ИСКУССТВ] 115

ГЛАВА II
[ДЕВСТВО] 154

1. [ДЕВСТВО
И ВОЗДЕРЖАНИЕ] 159

2. [ИСКУССТВА
ДЕВСТВА] 180

3. [ДЕВСТВО
И ПОЗНАНИЕ
СЕБЯ] 210

ГЛАВА III
СУПРУЖЕСТВО 249

1. СУПРУЖЕСКИЙ
ДОЛГ 250

2. БЛАГО И БЛАГА
БРАКА 284

3. [ЛИБИДИНИЗАЦИЯ
ПОЛА] 323

ПРИЛОЖЕНИЯ 357

ПРИЛОЖЕНИЕ 1 358

ПРИЛОЖЕНИЕ 2 359

ПРИЛОЖЕНИЕ 3 388

ПРИЛОЖЕНИЕ 4 395

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ
ИСТОЧНИКОВ 398

ОТ РЕДАКТОРА

В 1976 году Мишель Фуко опубликовал под заголовком «Воля к знанию»¹ первый том «Истории сексуальности», на последней странице обложки которого содержался анонс скорого продолжения в виде пяти томов, названных соответственно: 2. «Плоть и тело»; 3. «Крестовый поход детей»; 4. «Женщина, мать и истеричка»; 5. «Извращенцы»; 6. «Население и расы». Ни один из этих томов так и не увидел свет. Тем не менее из архива Фуко², хранящегося в Национальной библиотеке Франции (отдел рукописей), известно, что по крайней мере две работы («Плоть и тело»³ и «Крестовый поход детей»⁴) уже были в значительной части написаны.

В 1984 году, незадолго до смерти Фуко, вышли в свет второй и третий тома⁵ этой начатой восемью годами раньше «Истории сексуальности»⁶, однако их содержание оказалось совсем иным, чем

- 1 Paris: Gallimard [coll. «Bibliothèque des Histoires»], 1976 {рус. пер.: Фуко М. Воля к знанию / пер. С. Табачниковой // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания и сексуальности. М.: Касталь, 1996}.
- 2 Этот архив составляют около сорока тысяч листов подготовительных рукописей (лекций, выступлений, статей) и читательских заметок Фуко, разложенные по сотне ящиков под шифром NAF 28730.
- 3 Ящики LXXXVII и LXXXIX архива Фуко.
- 4 Ящики XLIV и LI архива Фуко.
- 5 «Использование удовольствий» и «Забота о себе», тиражи которых были напечатаны соответственно 12 апреля и 30 мая 1984 года. Даниэль Дефер отмечает в своей «Хронологии», что 20 июня Пьер Нора принес Фуко, госпитализированному в больницу Сальпетриер (Фуко умер 25 июня), экземпляр «Заботы о себе» (*Defert D. Chronologie // Foucault M. Œuvres / éditions établie sous la direction de F. Gros. Paris: Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 2015. T. I. P. XXXVIII*).
- 6 Впрочем, нельзя говорить и о «публикационном молчании»: помимо весьма многочисленных статей, опубликованных между 1976 и 1984 годами (они воспроизведены в сборнике: *Foucault M. Dits et écrits / édition établie par Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard [coll. «Bibliothèque des sciences humaines»], 1994. 4 t.; rééd.: coll. «Quarto». 2 t.* {рус. пер. части этого сборника см.: Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи. В 3 т. / под ред. Б. Скуратова. М.: Праксис, 2002–2006}.

предполагалось в первоначальном проекте, как об этом предупреждали читателя глава «Изменения» в «Использовании удовольствий» («Эта серия исследований выходит в свет позже, чем я предполагал, и в совершенно ином виде»⁷) и «Издательская аннотация», вложенная в книги при их выпуске в продажу. Намерение изучить нововременной (относящийся к XVI–XIX векам) биополитический диспозитив сексуальности, который Фуко частично проанализировал в лекциях в Коллеж де Франс, было оставлено им ради проблематизации — посредством перепрочтения сочинений философов, медиков, ораторов и других авторов греко-римской Античности — полового удовольствия в исторической перспективе генеалогии субъекта желания и в концептуальном контексте искусств существования. Четвертый том, посвященный проблематизации плоти в трудах христианских отцов первых веков (от святого Юстина до святого Августина), продолжает эту новую «Историю сексуальности», которая оказалась отодвинута назад на целый десяток столетий по сравнению с первоначальным проектом и центральной темой которой стало формирование этики субъекта. «Издательскую аннотацию» 1984 года завершает следующая программа:

Отсюда в конечном счете общая переориентация этого обширного исследования на генеалогию человека желания от классической Античности до первых веков христианства и его распределение по трем томам, образующим единое целое:

— «Использование удовольствий» исследует то, как сексуальное поведение продумывалось в классической греческой мысли <...>. А также — как медицинская и философская мысль сформировала это «использование удовольствий» — *khôsis aphrodisiôn* — и сформулировала несколько вариантов строгости, которые впоследствии будут постоянно возвращаться, распределяясь по четырем осям опыта: отношение к телу, отношение к супруге, отношение к юношам и отношение к истине.

Можно упомянуть и издание воспоминаний «псевдогермафродита» (Herculine Barbin, dite Alexina B., Paris: Gallimard [coll. «Les vies parallèles», 1978]) и работу, написанную Фуко совместно с Арлетт Фарж: *Foucault M., Farge A. Le désordre des familles*. Paris: Gallimard [coll. «Archives», 1982].

7 *Foucault M. L'Usage des plaisirs // Foucault M. Œuvres. Op. cit. T. II. P. 739–748* {рус. пер.: Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. С. 5–21}.

— «Забота о себе» анализирует эту проблематику в греческих и латинских текстах первых двух веков нашей эры и те акценты, которые она получает в искусстве жизни, определяемом сосредоточенностью на себе.

— Наконец, в «Признаниях плоти» будут рассмотрены опыт плоти в первые века христианства и та роль, которую играли в нем герменевтика и очистительная расшифровка желания.

Генезис последнего из этих трех трудов оказался непростым. Следует напомнить, что в «первой» «Истории сексуальности» христианские доктрины и практики должны были стать предметом исторического рассмотрения в томе под названием «Плоть и тело»⁸. Тогда речь шла о том, чтобы изучить «эволюцию католического пастырства и таинства покаяния после Тридентского собора»⁹. Первый набросок этих исследований Фуко представил в лекции от 19 февраля 1975 года в Коллеж де Франс¹⁰. Однако в скором времени он решил углубиться в прошлое, чтобы отыскать в истории христианства исходную точку интересовавшей его истории — момент возникновения ритуализированного обязательства истины, требования от субъекта правдоизречения {un dire-vrai} о самом себе. Для этого начиная с 1976–1977 годов он читал и письменно комментировал для себя труды Тертуллиана, Кассиана и других авторов¹¹. Даниэль Дефер отмечает по поводу августа 1977 года: «Фуко в Вандевре. Он пишет об Отцах Церкви и отодвигает начало своей истории сексуальности на несколько веков назад»¹². В рамках изучения «управленчеств»

- 8 М. Сенеляр в кратком предисловии к «Воле к знанию» сообщает, что Фуко намеревался дать этому тому, посвященному христианскому покаянию Нового времени, название «Признания плоти» (*Foucault M. Œuvres*. Т. II. P. 1504).
- 9 Ibid. P. 627. Фуко уже в своих первых исследованиях делал значительные исторические отступления, чтобы оценить степень этих изменений, обращаясь к XII–XIII векам (упомяная, например, Латеранский собор 1215 года, который регламентировал таинство покаяния).
- 10 *Foucault M. Les anormaux* / éd. V. Marchetti et A. Solomoni. Paris: Gallimard; Le Seuil [coll. «Hautes Études»], 1999. P. 155–186 {рус. пер.: Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 г. / пер. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2007}.
- 11 Они находятся в ящике XXII архива Фуко.
- 12 *Defert D. Chronologie* // *Foucault M. Œuvres*. Op. cit. Т. II. P. XXVI.

{«gouvernementalités»} в Коллеж де Франс (лекции от 15 и 22 февраля 1978 года¹³) Фуко использовал результаты своего первого прочтения Отцов Церкви для того, чтобы охарактеризовать христианский момент «пастырского управленчества»¹⁴ как сопряжение «актов истины» (изречения субъектом истины о себе) с практиками послушания. Затем он вернулся к этим результатам и суммировал их в октябре 1979 года в первой из двух лекций, прочтенных им в рамках Tanner Lectures в Стэнфордском университете¹⁵.

Решающим этапом эволюции этих исследований, которая привела к появлению рукописи «Признаний плоти», стал 1980 год. В феврале — марте этого года Фуко представил в Коллеж де Франс серию конкретных и документированных исторических исследований, касающихся христианских обязательств истины в рамках подготовки к крещению, обрядов покаяния и духовного руководства II–IV веков нашей эры¹⁶, никак не оговорив при этом, что они являются частью «истории сексуальности». Осенью того же года он прочел в США, в Калифорнийском университете (Беркли) и в Дартмутском колледже, две лекции, в которых те же темы были рассмотрены на уровне широких концептуальных обобщений¹⁷, а также, что особенно важно,

- 13 *Foucault M. Sécurité, territoire, population / éd. M. Senellart. Paris: Gallimard; Le Seuil [coll. «Hautes Études»], 2004 {рус. пер.: Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / пер. с фр. В. Быстрова, Н. Суслова, А. Шестакова. СПб.: Наука, 2011}.*
- 14 Фуко понимает под этим технику руководства индивидами с целью их спасения.
- 15 Обе лекции опубликованы под названием «„Omnes et singulatim“. Vers une critique de la raison politique» (см. этот текст, редакционную заметку и примечания к нему М. Сенеларя в изд.: *Foucault M. Œuvres. T. II. P. 1329–1358 и 1634–1636*) {рус. пер.: Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 2. Статьи и интервью 1970–1984 / пер. И. Окуневой под общ. ред. Б. Скуратова. М.: Праксис, 2005. С. 285–316}.
- 16 *Foucault M. Du gouvernement des vivants / éd. M. Senellart. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2012.* Содержание этих курсов (кроме первых лекций, посвященных чтению «Эдипа царя» Софокла) было переработано, но полностью вошло в окончательную рукопись «Признаний плоти».
- 17 См. их текст в изд.: *Foucault M. L'origine de l'hermeneutique de soi / éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Paris: Vrin, 2013* {рус. пер.: Фуко М. О начале герменевтики себя // пер. А. Корбута // Логос. 2008. № 2 [65]. С. 65–95}.

представил (еще, разумеется, довольно схематично) в рамках нью-йоркского семинара, проведенного совместно с Ричардом Сеннеттом, ряд смысловых узлов будущих «Признаний плоти»¹⁸. Действительно, в тексте этого семинара мы обнаруживаем разработку таких тем, как учение Климента Александрийского о браке и христианское искусство девства (его эволюция от святого Киприана через Мефодия Олимпийского до Василия Анкирского), а также анализ фундаментального смысла, который благодаря святому Августину получило для нашей культуры понятие *libido* — после грехопадения и в браке¹⁹. Таким образом, можно сказать, что к концу 1980 года Фуко не только выработал четкое представление о структуре и основных положениях «Признаний плоти», но и проделал значительную работу по исследованию источников, по крайней мере в том, что касается изучения ритуалов покаяния и принципов духовного руководства.

Окончательную редакцию текста «Признаний плоти» можно датировать 1981–1982 годами. В мае 1982 года Фуко отдал на рассмотрение в журнал *Communications*²⁰ текст, представленный им как «отрывок из третьего тома „Истории сексуальности“»²¹. Параллельно в лекциях в Коллеж де Франс он всё более целенаправленно осуществлял свой античный «поворот». Греко-латинский этап его истории

- 18 Рукопись этих лекций находится в ящике XL архива Фуко. Я благодарю А.-П. Фрюшо за предоставленный им личный конспект этого семинара, который явился важным этапом подготовки «Признаний плоти».
- 19 Фрагмент этого семинара вошел в текст, озаглавленный «Сексуальность и одиночество» (*Foucault M. Sexuality and Solitude // London Review of Books. May — June 1980; франц. пер.: Foucault M. Dits et écrits. Op. cit. № 295*).
- 20 *Foucault M. Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité // Communications. XXX. Mai 1982 / coordonné par Ph. Ariès et A. Béjin.*
- 21 *Foucault M. Le combat de la chasteté / éd. M. Senellart // Foucault M. Œuvres. Op. cit. T. II. P. 1365–1379, 1644–1648.* Для этой статьи Фуко «заимствовал» целую главу из второй части «Признаний плоти» (мы приняли во внимание незначительные коррективы, внесенные им при этом в свой текст). Еще в апреле 1983 года он планировал предварить «Признания плоти» одним томом, посвященным античному опыту *aphrodisia* (под названием «Использование удовольствий»). См. об истории этого текста нашу редакторскую заметку к публикации «Использования удовольствий» и «Заботы о себе» в собрании сочинений Фуко в серии «Библиотека Пляды»: *Foucault M. Œuvres. Op. cit. T. II. P. 1529–1542.*

сексуальности не игнорировался им и до этого, но в 1978–1980 годах он оставался контрапунктом, важным главным образом постольку, поскольку он помогал выявить специфические особенности христианских практик веридикции и управленчества (то есть отличия между: управлением полисом и пастырским управленчеством; руководством существованием в греко-римских философских школах и руководством, которое практиковалось в первых монастырях; практикой экзаменовки совести у стоиков и соответствующей практикой у христиан, и т. д.). Однако теперь то, что раньше служило лишь контрапунктом, начало превращаться в самостоятельный предмет исследования, содержательный и важный сам по себе. Эта тенденция становится заметной с 1981 года. В лекционном курсе, который Фуко прочел в этом году в Коллеж де Франс, полностью доминируют античные авторы и темы (проблемы брака и любовь к юношам в Античности²²), тогда как в серии докладов, представленных им в мае в Лувенском университете, еще ощутимо стремление сохранить равновесие между античными и христианскими авторами²³. В 1982 году собственно христианский смысл обязательств истины и других аскетических практик отходит на второй план в больших лекционных и семинарских курсах, читавшихся им по ту сторону Атлантики («Говорить правду о себе» в Университете Торонто в июне²⁴, «Техники себя» в Университете Вермонта в октябре²⁵), а в лекциях в Коллеж де Франс вообще упоминается лишь эпизодически, в качестве простой исторической точки схода²⁶.

Таким образом, глядя на общий ход работы Фуко начиная с «Воли к знанию» (1976), можно сказать, что с 1977–1978 годов

22 *Foucault M. Subjectivité et vérité / éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2014.*

23 *Foucault M. Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice / éd. F. Brion et B. Harcourt. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012.*

24 *Foucault M. Dire vrai sur soi-même / éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Paris: Vrin, 2017.*

25 Этот текст вошел в изд.: *Foucault M. Dits et écrits. Op. cit. № 263.* То же самое можно сказать и о прочтенной примерно шестью месяцами позже, в апреле 1983 года, в Калифорнийском университете (Беркли) лекции «Культура себя» (*Foucault M. La Culture de soi / éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Paris: Vrin, 2015).*

26 *Foucault M. L'herméneutique du sujet / éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2001 {рус. пер.: Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. А. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007}.*

он оставляет первоначальный замысел рассмотреть историю нововременной сексуальности (XVI–XIX веков) и сначала (в 1979–1982 годах) переориентирует проект в направлении исторической проблематизации плоти в христианстве (с опорой на основные «акты истины» — экзомологезу и экзагорезу, на искусства девства и учение Отцов Церкви первых веков о браке), а затем (в 1982–1984 годах) переориентирует его вновь, на сей раз вокруг греко-римских искусств жизни и места в них *aphrodisia* {любовных удовольствий}.

Прием рукописи о христианской плоти издательством Gallimard и ее перепечатка для получения машинописного оригинала были намечены на осень 1982 года²⁷. Как вспоминает в связи с этим Пьер Нора, Фуко предупредил его, что публикацию «Признаний плоти» тем не менее придется отложить, так как он, посоветовавшись с Полем Веном, решил предварить выпуск переданной им в издательство книги еще одной, посвященной греко-римскому опыту *aphrodisia*. Объем предпринятых Фуко и очерченных нами выше исследований оказался таким, что он разделил эту призванную предварить «Признания плоти» книгу на два тома, которые мы знаем: «Использование удовольствий» и «Забота о себе». Подготовка и написание этих двух томов параллельно с обращением в Коллеж де Франс к новому полю исследований — изучению парресии²⁸ — заставили Фуко отложить вычитку «Признаний плоти» и, возможно, даже разубедили его в необходимости подвергать их серьезной переработке. С марта по май 1984 года, одновременно с завершением издательской работы

27 На папке с машинописным оригиналом издательства Gallimard, сохраненной Пьером Нора, наклеена этикетка с датой: «октябрь 1982».

28 *Foucault M. Le Gouvernement de soi et des autres* / éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2008 {рус. пер.: Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. А. Дьякова. СПб.: Наука, 2011}; *Foucault M. Le Courage de la vérité* / éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil (coll. «Hautes Études»), 2009 {рус. пер.: Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / пер. А. Дьякова. СПб.: Наука, 2014}. Ср. также цикл лекций о парресии, прочитанных Фуко в Калифорнийском университете (Беркли) осенью 1983 года: *Foucault M. Discours et vérité* / éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Paris: Vrin, 2016 {рус. пер.: Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983) / пер. Д. Кралечкина; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: ИД «Дело», 2020}.

над вторым и третьим томами серии, Фуко, обессиленный и тяжело больной, вернулся к вычитке машинописного текста «Признаний плоти». С 3 июня, когда его состояние ухудшилось, он находился в больнице Сальпетриер, где и умер 25 июня 1984 года.

Таким образом, при подготовке настоящего издания мы располагали рукописью Фуко и ее машинописной перепечаткой²⁹. Этот машинописный оригинал, напечатанный в издательстве Gallimard на основе рукописи и затем переданный Фуко для вычитки³⁰, содержит довольно много ошибок (машинистка, которая обычно печатала тексты Фуко и хорошо разбирала его почерк, на сей раз не имела возможности заняться этой работой, и ее поручили кому-то другому). Поэтому при подготовке текста мы пользовались в основном исходной рукописью³¹, учитывая при этом исправления, которые Фуко — по крайней мере в двух первых частях текста — успел внести в машинописный вариант³². Местами мы подправили пунктуацию, чтобы сделать текст более легким для чтения, привели к единообразию систему ссылок и использовали те же редакторские принципы, которые применены при публикации второго и третьего томов «Истории сексуальности» («Использование удовольствий» и «Забота о себе»). Мы вывели (и там, где это было необходимо, исправили) цитаты. Встречающиеся в нижеследующем тексте квадратные скобки указывают на вмешательства с нашей стороны³³: введение примечаний в тех

29 Она находится в ящике LXXXIV архива Фуко. В этом же ящике находится папка с одиннадцатью листами текста, который продолжает некоторые темы, присутствующие в основной рукописи. При чтении становится понятно, что этот текст должен был входить в некое более обширное целое (ср. первую фразу: «Но это исключение уступает место...», и последнюю: «Так или иначе, то, что грешник уже сам по себе является...»).

30 Машинописный вариант, хранящийся в Институте Архивов современного книгоиздания (IMEC) в Кане, не содержит исправлений Фуко.

31 Она находится в ящиках LXXXV и LXXXVI архива Фуко.

32 В третьей части текста также присутствуют малочисленные исправления, однако не все они сделаны рукой Фуко. В тех случаях, когда Фуко, не всегда имевший перед глазами свою рукопись, вносил поправки в машинописный оригинал на основании ошибок перепечатки, мы старались пользоваться исходной версией.

33 Исключение составляют квадратные или угловые скобки внутри цитат, указывающие на вмешательство самого Фуко, призванное

местах рукописи, где имеется лишь ссылка без текста примечания³⁴ или где цитата вовсе не снабжена ссылкой; заполнение пробелов, исправление грамматически переусложненных, некорректных или явно ошибочных предложений; исправление ошибок в личных именах; добавление переводов цитат, приводимых Фуко прямо по-гречески, по-латыни или по-немецки³⁵; добавление названий глав там, где они отсутствуют³⁶. Для этой редакции мы пользовались ящиками архива Фуко, которые содержат его собственноручные заметки, относящиеся к святоотеческим трудам первых веков христианства³⁷. Немалую службу сослужили нам превосходные работы Мишеля Сенеляра³⁸ и Филиппа Шевалье³⁹. Я благодарю Даниэля Дефера и Анри-Поля Фрюшо за терпеливую и плодотворную вычитку текста. Библиографический раздел также составлен нами по образцу «Использования удоволь-

уточнить смысл цитаты или указать (многоточием) на сознательный пропуск части текста.

- 34 Но если знак примечания соответствует слишком общим положениям и содержание примечания определить не представляется возможным, мы просто указываем: «[Текст примечания отсутствует]».
- 35 Но если текст Фуко содержит указания, достаточные для понимания фразы, мы не добавляем перевод.
- 36 В отношении заглавий мы следовали критериям описательности и краткости, от которых отошли разве что в главе «Либидинизация пола» (впрочем, Фуко сам говорит в тексте о «либидинизации полового акта»). Членение на подразделы присутствует уже в рукописи, и мы его просто воспроизвели. Названия «Трудное крещение» и «Искусство из искусств» принадлежат Фуко. Они упомянуты в проекте плана книги (ящик ХС архива Фуко, второй лист папки 1).
- 37 Большинство этих заметок собрано в ящиках XXI, XXII и XXIV. Они позволяют судить о том, что, изучая святоотеческую мысль, Фуко, как и в других случаях, проработал значительный массив критической литературы, постоянно обращаясь к первоисточникам (главным образом в изданиях серии «Sources chrétiennes» издательства Éditions du Cerf или непосредственно в оригиналах, собранных в «Патрологии» Ж.-П. Миня).
- 38 Ср. замечательно подготовленные им издания курсов «Об управлении живущими» и «Лекции о „Воле к знанию“», а также текстов «„Omnes et singulatim“: Vers une critique de la raison politique» и «Le combat de la chasteté».
- 39 См.: *Chevallier P. Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.

ствий» и «Заботы о себе»: он исчерпывается указателем цитируемой Фуко литературы. При этом следует подчеркнуть, что указатель, как об этом свидетельствуют читательские заметки Фуко о трудах Отцов Церкви, хранящиеся в его архиве⁴⁰, содержит лишь меньшую часть отсылок к прочтенным и проработанным им источникам (особенно это касается работ современных авторов)⁴¹. Согласно требованию правообладателей, в тексте нет редакторских примечаний с комментариями, ссылками на другие работы Фуко или иными пояснениями. Наш вклад исчерпывается подготовкой текста.

В конце книги публикуются четыре приложения, имеющие иной статус, нежели основной текст. Первые три из них соответствуют листам, которые находились в отдельных папках и внутри рукописи Фуко физически размещались в конце первой части «Признаний»⁴². Приложение 1 представляет собой краткое перечисление общих целей исследования («Что нужно доказать...») и может соответствовать проекту введения или, скорее, плану, предназначенному автором для самого себя. Приложение 2 содержит критический анализ отношений между «экзомологезой» и «эксагорезой». Оно продолжает рассуждения, заключающие первую главу «Признаний плоти», но у нас нет возможности выяснить, были ли эти страницы написаны

40 См. выше, примеч. 37.

41 В этих архивных ящиках мы находим весьма внушительные библиографические списки по каждому автору и по каждой отдельно взятой практике (крещение, покаяние и т. д.).

42 Эти папки хранятся в ящике LXXXV архива Фуко. Ящики LXXXV и LXXXVI содержат рукопись, с которой был набран машинописный оригинал издательства Gallimard, однако порядок распределения материала в них иной. В ящике LXXXV находятся вторая, третья и четвертая главы первой части, а также вся третья часть. В ящике LXXXVI находится первая глава первой части и вся вторая часть. Там же, в первой из публикуемых нами в приложениях папок, находятся введение и план введения, которые явно соответствуют проекту «Плоть и тело». Не исключено, что Фуко в какой-то момент планировал использовать материалы, подготовленные им для «Плоти и тела», в работе над продолжением «Признаний плоти». В самом деле, в тексте «Признаний» имеется следующая фраза: «Концепцию святого Августина я оставляю для последней главы — как потому, что она образует наиболее строгие теоретические рамки, позволяющие примирить подвиг целомудрия и мораль супружества, так и потому, что как постоянная опора сексуальной этики западного христианства, она станет точкой отсчета для следующего исследования» (см. ниже, с. 254).

Фуко до окончания основного текста и в итоге исключены им из книги или он написал их уже после передачи рукописи в издательство и ее перепечатки. Приложение 3 — это углубленная версия присутствующего в более сжатом виде в третьей части («Второе покаяние») первой главы рассуждения о проклятии Каина, которое оказывается связано с его отказом признаться в своем преступлении. Приложение 4 соответствует заключительному рассуждению рукописного и машинописного вариантов текста. Мы предпочли включить его в книгу как приложение, поскольку в нем вводятся темы, уже рассмотренные в основном тексте. Нетрудно заметить, что параграфы книги, которые после этого перемещения оказываются последними, действительно имеют характер заключения⁴³.

Правообладатели текстов Фуко сочли, что время для публикации этой его важнейшей неизданной работы пришло и все необходимые ее условия соблюдены. Как и три предшествующих тома, она выходит в серии «Библиотека историй», редактором которой является Пьер Нора. В «издательской аннотации» 1984 года было указано:

ТОМ 1: «Воля к знанию», 224 страницы.

ТОМ 2: «Использование удовольствий», 296 страниц.

ТОМ 3: «Забота о себе», 288 страниц.

ТОМ 4: «Признания плоти» (готовится к изданию).

Теперь этот план осуществлен.

Фредерик Гро

- 43 Зачин «Признаний плоти» может показаться внезапным («Режим aphrodisia, определенный через его соотнесение с браком, деторождением, осуждением чувственных удовольствий, а также с уважительной и неослабевающей взаимной привязанностью супругов, сформулировали...»), и всё же нет уверенности в том, что Фуко планировал предварить эту книгу введением. Собственно, с подобной же внезапностью начинается и «Забота о себе»: «Я начну с анализа текста, в известном смысле уникального». — Foucault M. Œuvres. T. II. Op. cit. P. 971 {рус. пер.: Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3 / пер. Т. Титовой и О. Хомы. Киев: Дух и литера, 1998. С. 7}. По всей вероятности, пространное введение в «Использование удовольствий» служит введением ко всем «трем томам, составляющим единое целое» (из «Издательской аннотации» 1984 года).

ОТ РЕДАКТОРА РУССКОГО ИЗДАНИЯ

Вслед за издателями оригинального текста «Признаний плоти» и его редактором Фредериком Гро мы постарались выполнить условия посмертной публикации этой незавершенной работы Мишеля Фуко, выдвинутые его душеприказчиками: свести к минимуму вмешательство в авторский текст и не снабжать его дополнительными примечаниями. Всё, что успел сделать Фуко в работе над своей последней книгой, сохранено нами без упущений и добавлений: это касается как текста, так и научного аппарата. Однако аппарат не был доведен Фуко до конца, поэтому Фредерик Гро взял на себя труд его дополнения недостающими ссылками на источники. Кроме того, он восстановил отдельные случайные (возникшие, вероятно, при перепечатке рукописи) пропуски в основном тексте и исправил ряд очевидных мелких ошибок. Таким образом, мы имели дело с оригинальным текстом Фуко, уже модифицированным — пусть и в минимально необходимой степени — редактором. К модификациям редактора, которые мы добросовестно воспроизвели, добавились наши собственные модификации, связанные с неизбежным изменением текста при переводе. Мы в свою очередь тоже попытались свести вмешательство в работу Фуко к минимуму, но всё же включили в текст и аппарат некоторые пояснения, призванные облегчить их восприятие читателем. Поскольку все значимые добавления редактора французского издания заключены в квадратные скобки (все круглые скобки — авторские), для обозначения наших вторжений — чтобы их легко было отличить — мы использовали фигурные скобки. Эти вторжения сводятся к трем типам: 1) оригинальные варианты переводимых слов и выражений, важных для хода рассуждения Фуко и не всегда однозначно считаваемых в переводе или, иногда, передаваемых переводчиком по-разному в зависимости от контекста; 2) служебные пояснения или напоминания, помогающие не потерять нить повествования (например: во-первых, во-вторых, в-третьих и т. п.); 3) ссылки на цитируемые русские переводы источников в примечаниях (поскольку Фуко опирался на французские переводы, неизбежно расходящиеся с русскими, мы иногда вносили в последние

изменения, добавляя в таких случаях после ссылки на русский перевод: с изм.; отсутствие ссылки на русский перевод означает, что перевод сделан нами с французского текста — либо по причине отсутствия русского перевода соответствующего источника, либо, в редких случаях, в силу его существенного расхождения с переводом, цитируемым Фуко). Содержание авторских примечаний сохранено нами в полном объеме. Мы воспроизводим принцип их подачи, использованный во французском издании: в примечаниях приводятся только прямые ссылки на источники, а конкретные публикации этих источников (как правило, во французском переводе), которыми пользовался Фуко, указаны в отдельном списке в конце книги.

Переводчик и редактор благодарят за помощь и ценные советы при работе над этой книгой Жан-Клода Бурдена, Виктора Каплуна и Александра Черноглазова.

Алексей Шестаков

ГЛАВА I

ФОРМИРОВАНИЕ

НОВОГО ОПЫТА

1 СОТВОРЕНИЕ, ДЕТОРОЖДЕНИЕ

Режим *aphrodisia*, определенный через его соотнесение с браком, деторождением, осуждением чувственных удовольствий, а также с уважительной и неослабевающей взаимной привязанностью супругов, сформулировали нехристианские философы и духовные наставники. Именно «языческое» общество выработало возможность признавать наличие правила, приемлемого для всех, — что вовсе не означает, что оно было общепринятым, так как на деле ему следовали далеко не все.

Тот же самый режим без принципиальных изменений обнаруживается в учении Отцов Церкви II века. По мнению большинства историков, Отцы почерпнули принципы своих учений не в обычаях первых христианских общин и не в писаниях апостолов (исключением здесь являются глубоко проникнутые эллинизирующим духом послания апостола Павла). Эти принципы, как считают историки, словно переселились в христианскую мысль и практику из враждебного им языческого окружения, чтобы обезоружить его враждебность, указав на те формы поведения, высокая моральная ценность которых давно считалась общепризнанной. Неоспоримым фактом является то, что такие апологеты, как святой Юстин {Мученик} или Афинагор {Афинский} в своих обращениях к императорам настаивают на том, что в отношении брака, деторождения и *aphrodisia* христиане следуют тем же самым принципам, которые были приняты и у нехристианских философов. И чтобы подчеркнуть эту тождественность, они употребляют без малейших изменений афористические предписания, по словам и формулировкам которых легко догадаться об их происхождении. Так, святой Юстин пишет: «Но мы или вступаем в брак не иначе, как с тем, чтобы воспитывать детей, или, отказываясь от брака, постоянно живем в воздержании»¹. В свою очередь Афинагор, обращаясь к императору Марку Аврелию, выдвигает тезисы, близкие стоицизму: власть

1 Св. Юстин. Первая апология. 29. 1 {цит. по: Сочинения святого Иустина, философа и мученика / изд. П. Преображенским. М.: Унив. тип., 1892. С. 59}.

1. Сотворение, деторождение над желанием* («у нас мерою желанія служит деторождение»²); отказ от любого вторичного брака («кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует», «второй брак есть прелюбодеяние под благовидным предлогом»³); неприязненность по отношению к удовольствию («мы презираем здешние житейские дела и даже душевные удовольствия»⁴). Афинагор вводит эти темы совсем не для того, чтобы показать отличительные черты христианства по сравнению с язычеством. Скорее, он показывает, насколько христиане не заслужили тех упреков в безнравственности, которые высказывают в их адрес, и насколько самая их жизнь есть воплощение нравственного идеала, признанного уже языческой премудростью⁵. Он лишь подчеркивает, что вера христиан в вечную жизнь и их желание соединиться с Богом дают им глубокий и прочный мотив, чтобы следовать этим предписаниям и, более того, хранить чистоту своих помыслов и изгонять осуждаемые деяния даже из своих мыслей⁶.

Климент Александрийский, писавший во II веке, идет куда дальше в своих свидетельствах о приспособлении режима aphrodisia к христианскому образу мысли. Он касается проблемы брака, половых

* [В машинописном оригинале: «рождение как смысл желанія».]

2 «Hêmin metron epithumias hê paidopoiia».

3 «Ho gar deuterios [gamos] euprepês esti moikheia».

4 «...mekhri kai tôn tês psukhês hêdeôn». Все цитаты взяты из сочинения Афинагора «Supplicatio pro Christianis» {«Представительство за христиан»} (глава 33). К. фон Преизинг в статье «Цель брака и второй брак по Афинагору» (*Preysing K. von. Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras // Theologische Quartalschrift. 1929. S. 85–110*) подчеркивает сходство между формулами Афинагора и теоретическими положениями или взглядами Марка Аврелия.

5 К. фон Преизинг так заключает свою статью: «Wir hoffen dargetan zu haben, dass die zwei Anschauungen des Athenagoras in Bezug auf die Ehe nicht aus der christlichen Umwelt, jebenfalls nichts aus ihr in erster Linie stammen. Stoische Beeinflussung in Bezug auf beide Ansichten dürfte wohl anzunehmen sein» [«Надеемся, что нам удалось показать, что обе концепции брака, развиваемые Афинагором, уходят корнями — по крайней мере отчасти — не в христианский мир. В них, несомненно, следует допустить стоическое влияние»]. — Ibid. S. 110.

6 Ср. также: Св. Юстин. Первая апология. 15 (об осуждении тех, кто с похотью взирает на женщин или хочет прелюбодействовать) {рус. пер.: Сочинения святого Иустина, философа и мученика. Указ. соч. С. 44–45}.

отношений, деторождения и воздержания в нескольких текстах: в десятой главе второй книги, а также, менее подробно, в шестой и седьмой главах той же книги и в [восьмой главе] третьей книги «Педагога»; в тридцать второй главе второй книги и во всей третьей книге «Стромат». Я подвергну здесь анализу главным образом первый из этих текстов, поясняя его, когда это будет нужно, другими. Этому есть причина: большой текст третьей книги «Стромат» в основном посвящен полемике с различными положениями гностиков. Эта полемика разворачивается на двух фронтах: с одной стороны, Климент стремится опровергнуть мнение о том, что осуждение материи, ее отождествление со злом и гарантированность спасения избранных освобождают от подчинения законам мира сего, если вообще не делают обязательным ритуалом их нарушение. Вместе с тем он стремится четко разойтись с тем распространенным воззрением энкратитов, согласно которому, следуя, более или менее оправданно, трудам Валентина и Василида, нужно запретить брак и половые отношения либо всем верующим, либо, по меньшей мере, тем, кто решит вести истинно святую жизнь. Эти тексты, несомненно, очень важны для понимания — сквозь призму вопроса о браке и воздержании — теологии Климента, его концепции материи, зла и греха. У «Педагога» — совсем иное предназначение: хотя порой утверждалось, что эта книга обращена к язычникам, которые только вступают на путь Церкви, на самом деле это не так — она адресуется христианам уже после их обращения в веру и крещения, предлагая им четкие, конкретные и практические нормы жизни⁷. Таким образом, «Педагог» аналогичен по своим задачам сборникам практических советов эллинистических философов, и его сравнение с ними в данном контексте вполне приемлемо.

Разумеется, включенные в «Педагог» предписания праведной жизни не исчерпывают обязанностей христианина и не приводят к конечной цели его пути. Прежде чем верующий обратится к этой книге, ему помогала наставить душу на путь истинный другая — «Протрептик» {«Увещание к язычникам»}, и, подобным образом, после «Педагога» он должен был посвятить себя приобщению к высочайшим истинам под руководством наставника. Поэтому «Педагог» — это книга духовного упражнения и развития, путеводитель восхождения

к Богу, которое затем должно было быть продолжено под руководством других учителей вплоть до достижения цели. Однако промежуточный характер этого искусства христианской жизни не отменяет его самостоятельной ценности: пусть «Педагог» не говорит всего, его слова никогда не утрачивают своей силы. Более совершенная жизнь, которой научит верующего другой учитель, откроет перед собою новые истины, но останется послушной тем же нравственным законам. Поэтому, в частности, предписания «Педагога» в отношении брака, половых отношений, удовольствия не являются промежуточным, соответствующим некоей средней жизни, этапом, который сменяется более требовательным или более чистым этапом, подобающим жизни постигшего истину. Видящий то, что не дается взору простого «ученика», тем не менее повинуетя тем же, что и «ученик», правилам повседневной жизни.

Это ясно прослеживается в «Строматах», где Климент не дает «постигшему истину» никаких иных предписаний в отношении брака, чем те, что изложены в «Педагоге». Он категорически отказывается осуждать брак, видеть в нем, как иные авторы, *porneia*, блуд, и даже считать его серьезным препятствием для истинно религиозной жизни, но в то же время и не предписывает брак в качестве обязательства: он оставляет открытыми оба пути, признавая, что каждый из них — как брак, так и целомудрие — налагает свои требования и обязанности⁸. По ходу рассуждения или спора он то подчеркивает величайшую заслугу тех, кто взял на себя ответственность завести жену и детей, то отмечает высокую ценность жизни без половых отношений⁹. Таким образом, сказанное в «Педагоге» о жизни мужа с женой не сводится к описанию некоего временного состояния: Климент дает общие предписания, которые относятся ко всем женатым людям, на каком бы этапе познания Бога они ни находились. Да и суть учения «Педагога» в целом объясняется схожим образом. Ведь Педагог — не просто смертный и несовершенный учитель: он «подобен Богу, Своему Отцу <...>. Он безгрешен, безупречен, Его душа свободна от страстей. Это — всецело Бог, лишь в человеческом образе; это — исполнитель воли Отчей, Бог Слово (Логос), сущий в Отце, сидящий

8 «Idias leitourgias kai diakonias». — Климент Александрийский. Строматы. III. 12 (рус. пер.: Строматы, творение Климента Александрийского / пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 363).

9 [Текст примечания отсутствует.]

одесную Его, Бог в зримом образе»¹⁰. Таким образом, Педагог есть сам Христос, а то, чему он учит, — вернее, то, что учит нас в нем, и то, чему мы научаемся через него, — есть Логос. Будучи Словом, он учит закону божьему, и наставления, которые в нем изложены, суть всеобщий и живой разум. Искусству христианского поведения посвящены вторая и третья книги «Педагога», но уже в конце тринадцатой главы первой книги Климент очерчивает суть последующих уроков: «Долг христианина в жизни сей заключается в единении его воли с Богом и Христом, каковое и составляют праведные деяния, ведущие к жизни вечной. Христианская жизнь, которой мы учимся у нашего Педагога, — это совокупность действий, сообразных Логосу, неукоснительное исполнение поучений Логоса, то самое, что мы и называем верой. Она совокупность состоит из предписаний Господа, которые, будучи Его изречениями, служат нам духовными заветами, полезными как для нас самих, так и для наших ближних». Среди этих заветов Климент выделяет те, которые относятся к жизни дольней, — о них повествуется в тексте «Педагога», и те, которые относятся к жизни горней, — о них иносказательно говорит Священное Писание. Одно дело — уроки, обращенные ко всем, и другое — учение для посвященных? Возможно¹¹. Однако и в законах повседневной жизни следует видеть учение Логоса, в послушном этому учению поведении — *праведные деяния*, ведущие к *жизни вечной*, а в этих праведных, сообразных Логосу деяниях — *единение воли с Богом и Христом*.

Слова, к которым прибегает Климент, предваряя изложение своих правил жизни, очень знаменательны. Они ясно указывают на соотнесение этих правил с двумя регистрами: в представлении стоиков ими определяются как просто подобающие поступки (*kathêkonta*), так и разумно обоснованные действия, через которые совершающий их человек становится причастным всеобщему разуму (*katorthômata*); и в рамках христианской тематики ими тоже определяются как запрещающие предписания, служащие условием приема в общину, так и вообще форма существования, ведущая к вечной жизни и тождественная

10 Климент Александрийский. Педагог. I. 2. 4. 1 {цит. по: Педагог, творение Климента Александрийского / пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890. С. 30 (с изм.)}.

11 Эту гипотезу предлагает А.-И. Марру в своем примечании к данному пассажи «Педагога» (I. 13. 102. 4 — 103. 2), выпущенному в серии «Христианские источники» (Paris, 1960, p. 294–295).

вере¹². В целом предлагаемое Климентом учение «Педагога» — это та-кой корпус предписаний, где уровень «подобающего» есть лишь ви-димая сторона добродетельной жизни, которая в свою очередь есть шествие к спасению. Всеприсутствие Логоса обеспечивает солидар-ность этих трех уровней: Логос вдохновляет на подобающие деяния, указывает верный — разумный — путь и спасает души, объединяя их с Богом¹³. «Практические» разделы «Педагога», следующие за приве-денным отрывком, состоят из множества детальных предостережений, способных удивить своим сугубо формальным характером. Однако их нужно рассматривать в свете общего замысла Климента и толковать бесконечные мелочи *kathêkonta*, в которых, как кажется порой, рас-творяется его мысль, с оглядкой на тот Логос, который в одно и то же время есть принцип праведного деяния и движение к спасению, разум мира сего и слово божье, влекущее к вечности.

Таким образом, прочтение десятой главы второй книги «Педагога» следует предварить несколькими замечаниями.

1. Традиционно в этом тексте усматривают множество явных и скрытых цитат из трудов языческих моралистов, особенно стоиков. Чаще всего среди них фигурирует Музоний Руф, хотя Климент ни разу не называет его имени. В самом деле, изречения римского стоика при-водятся в тексте по меньшей мере четыре или пять раз, причем прак-тически дословно и в ключевых пунктах, касающихся того, что закон-ный {брачный} союз должен стремиться к деторождению¹⁴; что искать

12 «...послушание разуму (Логосу), которое называем мы верой» {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 37}.

13 Это сопряжение между «*kathêkonta*», «*katorthômata*» и спаси-тельной ценностью деяний ясно прослеживается в таких фор-мулах: «*to mentoi tês theosebeias katorthôma di'ergôn to kathêkon ektelei*». — Климент Александрийский. Педагог. I. 13. 102. 3 {«До-бродетельные поступки, вдохновленные религией, осущест-вляют законные обязанности на деле». — Цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 108 (с изм.)}; или: «*kathêkon de akolouthon en biô theô kai Khristô boulêma hen, katorthoumenon aidîô zôê*». — Там же. I. 13. 102. 4 {«Обязанности христианина обуславливаются по-слушанием его воли Богу и Христу; известных добрых поряд-ков жизни держится он потому, что надеется на продолжение ее в вечности». — Цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 109}.

14 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 90. 3; Музоний Руф. Большие фрагменты. XIV. [69–70] {рус. пер.: Гай Музоний Руф. Фрагменты / пер. А. Столярова. М.: ИФРАН, 2016. С. 85}.

одного удовольствия, даже в браке, неразумно¹⁵; что нужно оберегать жену от любых непристойных сношений¹⁶; что чувство стыда, вызываемое каким-либо деянием, объясняется сознанием его ошибочности¹⁷. Не следует, однако, полагать, что Климент просто пересказывает в этой главе учение, заимствованное у одной философской школы, не прилагая лишних усилий к тому, чтобы придать ему христианское значение. Прежде всего нужно отметить, что отсылки к языческим философам здесь, как и во многих других текстах Климента, великое множество: среди них цитаты из Антипатра {Тарсийского}, Гиерокла и, возможно, из «Изречений Секста». Часто используется Аристотель, опять-таки не называемый прямо, а также натуралисты и врачи. Наконец, — и это тоже отнюдь не исключение для трудов Климента, — одним из немногих авторов, названных по имени, является Платон, цитируемый в этой главе «Педагога» многократно¹⁸. В то же время ни одна из больших назидательных тем, затрагиваемых Климентом, не обходится без библейских цитат: из Пятикнижия Моисеева, из Книги Левит, из пророков Иезекииля и Исаяи, из Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Скорее, чем широкое и не слишком проработанное заимствование положений позднего стоицизма, в этом тексте следует усмотреть попытку Климента подкрепить предписания, которые и так уже были в арсенале моралистов его эпохи, тремя сопряжениями: первое сопряжение — с трудами натуралистов и медиков — показывает, что эти предписания и их разумность подтверждаются природой, и тем самым свидетельствует о наличии Логоса как принципа организации мира; второе сопряжение — с трудами философов, особенно Платона, философа из философов, — показывает, что эти предписания обнаруживаются и оправдываются

15 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 92. 2; Музоний Руф. Большие фрагменты. XII. [63–64] {рус. пер.: Гай Музоний Руф. Фрагменты. Указ. соч. С. 83}.

16 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 97. 2; Музоний Руф. Большие фрагменты. XII. [64] {рус. пер.: Гай Музоний Руф. Фрагменты. Указ. соч. С. 83}.

17 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 100. 1; Музоний Руф. Большие фрагменты. XII. [65] {рус. пер.: Гай Музоний Руф. Фрагменты. Указ. соч. С. 84}.

18 Демокрит и Гераклит цитируются по одному разу каждый; Хрисипп — чаще, но только под именем «стоиков»; Платон — еще чаще, в том числе напрямую, не говоря уже о множестве имплицитных отсылок.

человеческим разумом, и тем самым свидетельствует о том, что Логос обитает в душе всякого человека; и наконец, третье сопряжение — со Священным Писанием — показывает, что эти предписания, эти заповеди — *endolai*, — напрямую даны людям Богом, и тем самым свидетельствует о том, что соблюдающие их, будь то в виде моисеева закона или заповедей Христа, по воле своей обретут единение со Всевышним¹⁹.

Таким образом, каждое из основных предписаний десятой главы второй книги «Педагога» повинуется принципу «тройной детерминации»: природой, философским разумом и словом божьим. Конечно, само содержание учения и его кодификация — то, что оно позволяет, советует или запрещает, — вполне, до мельчайших подробностей, совпадает с наставлениями философских школ предыдущих столетий, и прежде всего стоиков. Однако все усилия Климента направлены на то, чтобы включить эти известные и распространенные афоризмы в сложную ткань цитат, отсылок и примеров, которые превращают их в предписания Логоса, каким он проявляется в природе, в человеческом разуме или в слове божьем.

2. Вторая и третья книги «Педагога» представляют собой свод правил для жизни. За кажущимся беспорядком глав — после главы о питии идет глава о дорогой домашней утвари; между главами о поведении в обществе и о том, что нужно и не нужно делать во время сна, речь заходит об использовании парфюмерии и венков, о выборе обуви (так, женщины должны носить простые белые сандалии), о драгоценных камнях, от блеска которых не следует терять голову, и т. д. — вырисовывается расписание {*tableau*} некоторого «режима». Медикоморалистическая литература того времени знает несколько моделей подобных расписаний: это мог быть *распорядок дня*, более или менее четко распределенный по часам суток (так, режим Диокла {Каристского} направляет человека от пробуждения до отхода ко сну, оговаривая сезонные поправки и уделяя особое внимание половым сношениям²⁰); это могло быть перечисление, опирающееся на каноническую

19 О различии двух учений см.: Климент Александрийский. Педагог. I. 7. 60. 2. О преемственности между ними: Там же. I. 10. 95. 1, а особенно I. 11. 96. 3 («Во времена древнейшие Логос воспитывал {*epaidagōgei*} через Моисея») и I. 11. 97. 1.

20 См.: Диокл. О режиме (в составе «Медицинского сборника» Орибасия, изд. Даремберга, т. 3, с. 144).

для многих авторов последовательность Гиппократ: сначала упражнения, затем еда, питье, сон, и наконец, секс²¹.

Кватембер²² утверждает, что свод правил Климента для повседневной жизни следует обычному распорядку дня, но начинается его с вечернего приема пищи, то есть с рекомендаций по поводу питания, питья, бесед и поведения за столом; затем он переходит к ночи, сну и предписаниям по поводу половых сношений; далее следуют суждения относительно одежды и украшений, привязанные к утреннему туалету, а после этого — в большинстве глав третьей книги — речь заходит о дневной активности, об отношениях со слугами, мытье, гимнастике и т. д.

В содержании десятой главы, посвященной супружеским отношениям, Кватембер — хотя другие комментаторы не раз обращали внимание на царящий в этом тексте хаос — тоже видит простой и логичный план: оговорив, что целью брака является деторождение, Климент осуждает противоестественные сношения, затем переходит к жизни в браке и рассматривает друг за другом беременность, соития без зачатия и искусственные выкидыши, после чего провозглашает принципы умеренности и приличий в браке. Несмотря на множество отступлений и сюжетных пересечений, в тексте действительно прослеживается подобная схема. Но можно распознать в нем и другую логическую связь, которая ни в коей мере не противоречит предложенной Кватембером.

Путеводной нитью в ее поиске может послужить выбор Климента в пользу прямых цитат в одних случаях и в пользу скрытых цитат — в других. На протяжении всего текста он заботится о сопряжении авторитета Библии, свидетельств философов и заключений врачей и натуралистов по принципу тройной детерминации. Однако по ходу дела акцент смещается, и характер ссылок меняется вслед за ним. Вначале приводятся примеры из области сельского хозяйства и естественной истории, призванные пояснить моисеев закон (правила посева семян, «смена пола» у гиен,

21 См.: Гиппократ. Эпидемии. VI. 6. 2 {рус. пер.: *Гиппократ. Эпидемии* / пер. В. Руднева // Гиппократ. Соч. В 3 т. Т. 2. М.: Медгиз, 1944. С. 277}. Но известны и другие варианты последовательности.

22 *Quatember F. Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach dem Pädagogus. Wien, 1946.*

развратный нрав зайцев)²³. Затем начинают преобладать выдержки из медицинской и философской литературы, касающиеся тела человека, его естественных движений, необходимости управлять желаниями и избегать излишеств, которые истощают тело и возмущают душу²⁴. И наконец, цитаты из Библии, мелькавшие в тексте и ранее, но лишь в качестве поддержки других отсылок, в заключительной части выходят на первый план, что, впрочем, не мешает Клименту раз или два прямо сослаться на Платона и сохранить косвенные переклички с Музанием.

Можно сказать, что в этом сложном тексте накладываются друг на друга «тематическая» композиция (идущая от осуждения противоестественных сношений до предписаний умеренности в браке) и «референциальная» композиция, которая придает этим предписаниям «режима» новый масштаб. Чередование цитат позволяет услышать по очереди разные голоса, которыми глаголет Логос: голос природы, голос разума, призванный руководить устройством человека, и голос Бога, прямо обращающийся к людям ради их спасения (два первых голоса, разумеется, тоже суть Логос божий, но в иной форме). В свою очередь эта последовательность голосов позволяет обосновать одни и те же предписания и запреты, неоднократно повторяемые в тексте, на трех различных уровнях: на уровне порядка мироздания, каким установил его Творец («противоестественное» поведение некоторых животных представляет этот порядок в перевернутом виде); на уровне умеренности, которой учат человека мудрость его тела и принципы разума, стремящегося властвовать собой²⁵; и на уровне чистоты, которая позволяет приобщиться по окончании земной жизни к нетленному бытию. Возможно, здесь в сжатом виде проявляется важное для антропологии Климента тройное различие животного, душевного и духовного; но даже если в основе обсуждаемого текста лежит иная схема, он явно подчинен восходящему движению от примеров, которые покоятся в природе как ее уроки, к призывам, которые устремляют христиан к жизни, «подобной» Богу. На пути этого движения и определяется экономия половых отношений.

23 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 83. 3 — 88. 3.

24 Там же. II. 10. 89 — 97. 3.

25 О том, что Логос управляет миропорядком и устройством тела и души см.: Там же. I. 2. 6. 5–6.

3. Первый вопрос, который ставили трактаты о поведении или диатрибы языческих философов, касался целесообразности вступления в брак: *Ei gamêteon*. Десятая глава второй книги «Педагога» обходит этот вопрос молчанием: в первых же ее строках сказано, что она обращена к женатым людям, и ниже, после рассмотрения вопроса о половых отношениях во время беременности и о болезнях, которые могут стать следствием любовных излишеств, Климент вновь оставляет этот вопрос в стороне, ссылаясь на то, что он уже обсуждался в трактате «О воздержании». Не ясно, идет ли здесь речь об отдельном сочинении или о фрагментах «Стромат». В «Строматах» есть две части, которые могли бы составлять подобный трактат или по меньшей мере воспроизводить его содержание: это вся третья книга, представляющая собой пространное рассуждение, вращающееся вокруг энкратизма, общего для многих гностических течений, и ряда «распущенных» форм дуалистической морали, а также (что более вероятно) заключительная, двадцать третья, глава второй книги, которая служит введением в третью книгу и сама по себе преподносится как ответ на традиционный вопрос практической философии: нужно ли жениться?²⁶ К разбору именно этого вопроса и отсылает «Педагог».

Ответ, который дает на него финальный пассаж второй книги «Стромат», не оригинален на фоне философской морали своего времени. Если он с чем-то расходится, то не с общими положениями философов, а, скорее, с позицией, которую они занимали на практике и слабые стороны которой не искупаются теорией. Конечной целью брака полагается в «Строматах», так же как и в «Педагоге», рождение детей²⁷.^{*} Исходя из этого уравнения между ценностью

26 «Zêtoumen de ei gamêteon». — Климент Александрийский. Строматы. II. 23. 3 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 296}.

27 «...sunodos andros kai gunaikos hê protê kata nomon epi gnêsion teknhôn spora». — Там же. II. 23. 173. 1 {«Брак есть первый законный союз мужа с женой для рождения детей согласно с общественными законами». — Цит. по: Строматы. Указ. соч. С. 296}.

* [В машинописном оригинале далее следует текст, зачеркнутый рукой Фуко: «Исходя из определенной таким образом конечной цели, Климент вполне в духе стоиков рассматривает последовательно: вопрос о том, нужно ли вообще вступать в брак, а также различные условия, которые влияют на это решение и не позволяют дать на указанный вопрос однозначный ответ, подходящий для всех людей и для любой ситуации; мнения философов на этот

брака и задачей деторождения, Климент устанавливает основные этические правила, призванные регулировать отношения супругов: связь между ними должна относиться не к порядку удовольствия и сладострастия, а к порядку «Логоса»²⁸; не следует относиться к жене своей как к любовнице²⁹; не следует расточать семя без нужды³⁰; нужно держаться принципов скромности — тех принципов, которые соблюдают даже животные³¹; не следует разрывать брачный союз, а коль скоро так случилось, нужно отказаться от вторичного брака, если бывший супруг еще здравствует³²; и наконец, прелюбодеяние находится под запретом и подлежит наказанию³³.

Большинство этих предписаний, особенно те из них, которые относятся к отношениям между супругами, можно найти и в «Педагоге», где они обсуждаются гораздо подробнее. Преемственность и однородность двух текстов очевидна — с поправкой на то, что «Строматы» говорят о браке и о его ценности с точки зрения деторождения, а «Педагог» говорит о деторождении как о принципе различения половых отношений. В первом случае речь идет о деторождении как конечной цели брака, а во втором — о том же деторождении в рамках экономики половых отношений и актов. Главный интерес {двадцать третьей}

счет; то, что делает брак благом, а именно: даруя человеку потомство, брак оправдывает его жизнь, предоставляет его отечеству новых граждан, позволяет ему в случае болезни рассчитывать на помощь и заботу со стороны супруги, а по достижении старости — со стороны детей. К этому добавляется негативный довод: бездетность либо преследуется по закону, либо осуждается моралью. Рассуждение Климента строится как вывод позитивной ценности брака из возможных совершенства или полезности потомства. И это ясно показывает, {с одной стороны,} что потомство является {для Климента} целью брака в сильном смысле слова — тем, что придает браку смысл и оправдание, а с другой стороны (это в тексте прямо не проговаривается), что деторождение может быть благом, достойным того, чтобы добиваться его в качестве цели, только в браке».]

- 28 Климент Александрийский. Строматы. II. 23. 143. 1 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 301}.
- 29 Там же.
- 30 Там же. II. 23. 143. 2 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 301}.
- 31 Там же. II. 23. 144. 1 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 301}.
- 32 Там же. II. 23. 145. 1–3 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 303}.
- 33 Там же. II. 23. 146. 1–4 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 303–304}.

главы {второй книги «Стромат»} и ее новизна — если не во всей этической литературе Античности, то по крайней мере в христианской литературе — состоят в том, что в ней пересеклись два круга вопросов, две темы традиционных дебатов: вопросы о правильной экономике удовольствий — тема *aphrodisia*; и вопросы о браке, его ценности и правилах поведения в нем — с учетом того, что брак оправдывается деторождением и что, исходя из этого, можно установить, что именно делает его благом (этот тезис Климент развивает во второй книге «Стромат» и напоминает в «Педагоге»). Конечно, попытка определить, каким должно быть половое поведение супругов, предпринимается не впервые, но, вероятно, впервые выстраивается целый режим половых актов, обусловленный не столько благоразумием и здоровьем конкретных супругов, сколько правилами, присущими браку. Ранее существовали — и, разумеется, пересекались — некоторый режим половых отношений и некоторая мораль брака. Но в тексте Климента эти две точки зрения совмещаются. То, что происходит между супругами и чего моралисты Античности касались в лучшем случае кратко и поверхностно, ограничиваясь указанием правил приличия и благоразумия, теперь становится предметом заботы, вмешательства и анализа.

Хотя название десятой главы второй книги «Педагога» звучит несколько загадочно: «Что нужно различать в отношении деторождения», в ней рассматривается довольно конкретный вопрос. Этот вопрос появляется в первой же строке текста и повторяется в последней; он касается своевременности, подходящего момента, благоприятного случая — кайроса — для половой связи между людьми, состоящими в браке³⁴. Поскольку речь идет о разграничении дня и ночи, термин «кайрос» имеет здесь узкое значение «подходящего момента». Но это отнюдь не единственное его значение. В лексиконе философии, в частности у стоиков, кайрос обозначает совокупность условий, в которых некое деяние, считающееся допустимым, становится деянием, имеющим положительную ценность. Кайрос — это не благоприятный момент, избегающий тех рисков и опасностей, которые могли бы сделать некое нейтральное деяние дурным; кайрос

34 «Sunousias de ton kairon». — Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 83. 1 {«Рассуждение о наблюдении благопристойности в брачной жизни». — Цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 182}; «<...> Норênika ho kairos dekhetai ton sporon». — Там же. II. 10. 102. 1 {«[как земледельцу], когда придет время для посева». — Цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 194}.

определяет критерии, которым конкретное деяние должно удовлетворить, чтобы стать благим. Если закон разделяет все позитивные деяния на разрешенные и запрещенные, то кайрос определяет позитивную ценность конкретного деяния.

Таким образом, вопрос, рассматриваемый в десятой главе второй книги «Педагога», сводится к определению условий, при которых половые отношения между женатыми людьми приобретают положительную ценность. То, что *такой* вопрос разбирается в книге о поведении, само по себе существенно. Прежде всего потому, что из этого явствует: теперь, в сравнении с тем, что имело место у языческих авторов предшествующих эпох, вопрос о половых отношениях, об *aphrodisia*, оказывается в значительной мере подчинен вопросу о браке; мало того, он до такой степени утратил свою независимость, что термин *aphrodisia* в этом тексте Климента уже не упоминается. Деторождение или, вернее, соитие, ведущее к деторождению, — вот что служит общей темой всей десятой главы второй книги «Педагога». Кроме того, она, вне сомнения, является первым текстом, в котором половые отношения между супругами рассматриваются сами по себе, в подробностях, как специфический и важный элемент поведения. Как мы видели, большинство предписаний, изложенных Климентом, уже фигурировало в трудах языческих философов, но там эти предписания вписывались в общую этику супружеских отношений, в распорядок совместной жизни женатых людей. Так, труд Плу-тарха «*Coniugalia praecepta*» {«Наставления супругам»} содержал рекомендации относительно того, как поддерживать благоденствие в обществе, которое образует семейная пара; половые отношения обсуждались в нем лишь как один из элементов, составляющих жизнь, которой брак не должен помешать быть достойной с философской точки зрения. В «Педагоге» о семейной паре говорится мало, тогда как половые отношения между супругами являются важным и относительно самостоятельным предметом рассмотрения. Можно сказать, что перед нами первый пример жанра или, вернее, практики, которая обретет огромное значение в истории западных обществ, — исследования и анализа половых отношений в браке.

И наконец, вопрос о кайросе супружеских отношений показывает, как Климент интегрирует кодекс, действительно подхваченный им у эллинистических философий (и, несомненно, шире — у целого общественного движения), в религиозную концепцию природы, Логоса и спасения. Его решение, как мы увидим, существенно отличается от того, которое предложит святой Августин, а затем усвоят

институты и доктрина западной Церкви. В размышлении Климента о кайросе было бы неверно видеть лишь более или менее искусную пересадку элементов, заимствованных из общепринятой морали и слегка подправленных в духе большей требовательности и строгости. Кайрос половых отношений определяется их связью с Логосом. Вспомним, что, согласно Клименту, Логос именуется «Спасателем», ибо он изобрел для людей «лекарства, которые задают верное направление их нравственности и ведут их к спасению», используя благоприятный «случай»³⁵.



Климент исходит из положения, согласно которому целью половых отношений является деторождение. Этот тезис был общераспространенным. Мы встречаем его у медиков³⁶ и у философов — либо в виде сопряжения трех терминов (нет половых отношений вне брака и нет брака, который не обретал бы свою цель в рождении детей³⁷), либо в форме прямого осуждения всяких половых отношений, целью которых не является принесение потомства³⁸.

Здесь, таким образом, Климент не оригинален, как и в различении внутри отношений целеполагания вообще «ближайшей цели», или «побуждения» (*skoros*), и «высшей цели» (*telos*). А вот приложение этого различения к области половых отношений, пусть оно и следует «духу» стоиков и логике их анализа, предпринималось до Климента по меньшей мере нечасто. Да и в его тексте оно приводит к результату, который на первый взгляд кажется лишенным плодотворного значения. «Ближайшая цель» — это «*paídopoia*», делание детей, потомство в узком смысле слова. А «высшая цель» — это «*euteknia*», что переводится то как «благочадие», то как «многочисленная семья». Однако этому слову следует придавать более широкое значение: оно подразумевает

35 «<...> Epitêron men tên eukairian». — Там же. I. 12. 100. 1 {«[Логос] охраняет их благобытие». — Цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 105}.

36 [Текст примечания отсутствует.]

37 Музоний Руф. Большие фрагменты. XII. 64 {рус. пер.: Гай Музоний Руф. Фрагменты. Указ. соч. С. 83}: *aphrodisia* оправданы только в браке и с целью деторождения.

38 Окелл Лукан: половые отношения служат не для удовольствия, а для рождения детей (*De Universi natura*. IV. 2).

обретение в своем потомстве, в жизни и благополучии детей счастья и удовлетворения³⁹. «Ближайшая цель» (skopos) вступления в половые отношения состоит, в таком случае, в наличии потомства, а «высшая цель» (telos) — в положительном отношении к этому потомству, в чувстве самореализации через него. Два соображения, которые тут же добавляет Климент, предваряя ими основное содержание главы, проливают некоторый свет на ценность этого различия.

Вначале Климент сравнивает половой акт с посевом. Это традиционная метафора: она встречается и у Афинагора, и у Апологетов; в философских диатрибах с ее помощью часто иллюстрировали правило, согласно которому семя нужно бросать в такую почву, где оно сможет дать всходы. Но Климент использует ее также для того, чтобы четче обозначить различие между тем, что должно быть «ближайшей целью» половых отношений, и тем, что должно быть их «высшей целью». Побуждением земледельца, засевающего ниву, служит забота о пропитании, — бесхитростно сказано в тексте «Педагога», — но его целью является снятие плодов, то есть, надо полагать, доведение семян до той стадии их естественного развития, когда они приносят урожай. Это сравнение с посевом довольно-таки эллиптически, и всё же, пожалуй, оно позволяет соотнести с «побуждением» деторождение, о пользе которого для родителей, получающих от детей оправдание своего брака или поддержку в старости, так часто говорили философы, а с «целью» — нечто куда более общее и менее утилитарное, а именно то свершение, каковым является для человека наличие у него потомства⁴⁰. И поскольку именно эту цель Климент стремится очертить в десятой главе второй книги «Педагога», анализируя кайрос половых отношений, он вполне обоснованно

39 В «Никомаховой этике» (I. 8. 16) Аристотель говорит, что счастье в жизни определяется тремя вещами: «благородным происхождением», «красотой» и «euteknia» {«хорошим потомством»}, которое в будущем и в наследии человека равнозначно тому, чем при рождении и в прошлом выступают семья и благородное происхождение (см.: Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 68}. В таком значении слово употребляется Еврипидом в «Ионе»: «Помолитесь же, о девы, / чтобы древний Эрихтея / наконец венчался род. / В ясном слове Аполлона / обещанием детей» (468–470) {пер. И. Анненского}.

40 Здесь Климент без изменений заимствует тезис стоиков о том, что дети служат «завершением», или «совершенством» (teleiôtes), человека.

не касается личных выгод и общественных благ, которые может сулить рождение детей⁴¹.

В том, что темой Климента является в данном случае именно эта неутилитарная цель, не оставляет сомнений рассуждение, которое следует сразу за метафорой посева. Земледелец «насаждает» лишь «для себя»; человек же должен «насаждать и сеять из послушания Богу». Таким образом Климент объясняет не столько цель, направляющую действие, сколько принцип, который его пронизывает и поддерживает от начала до конца⁴². Акт сотворения — деторождения {[pro]création} должен быть совершен «из послушания Богу» как потому, что Бог сам его предписал, сказав «Размножайтесь», так и потому, что «человек, содействуя происхождению человека, становится образом Бога»⁴³.

Это рассуждение важно для всего анализа Климента, ибо оно закладывает в деторождение некоторую связь между человеком и Богом — связь тесную и в то же время сложную. То, что человек, рождая детей, становится «образом Бога», не следует понимать в смысле прямого сходства между чадородием потомков Адама и сотворением его самого. Несомненно, — как объясняет Климент в другом месте⁴⁴, — Бог «произвел своим всемогущим Словом» на Земле всех животных, а человека «сотворил собственноручно», обозначив тем самым существенную разницу и в то же время особую близость между собой и существом, созданным по Его образу и подобию. Но, согласно Клименту, это не означает, что в результате Творения человеку была передана существенная частица природы или могущества Бога: в нас нет ничего, что «совпадало» бы с Богом⁴⁵. И тем не менее можно говорить

41 Климент признает эти преимущества и упоминает их в «Строматах».

42 В оригинальном тексте сказано не «heneka tou theou» («ради Бога»), а «dia ton theon» («из-за Бога»).

43 [Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 83. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 182 (с изм.)}.]

44 Там же. I. 3, 7, 1 {цит. по: Педагог, творение Климента Александрийского. Указ. соч. С. 33 (с изм.)}. Бог создал человека собственноручно, ekheirourgêsen. Это различие между сотворением животных единым порядком и рукотворным созданием человека было распространенной темой в обсуждаемую эпоху (например, у Тертуллиана).

45 «Божественное же милосердие изливается на нас в изобилии, хотя с Богом мы и не имеем никакого сходства ни по существу

о «подобии» Богу, как сказано в Книге Бытия: это подобие было у человека до грехопадения, и оно может и должно быть обретено им вновь. Это подобие — не «телесное сходство», но сходство по «духу» и «разуму», и оно поддерживается послушанием закону⁴⁶: «Закон говорит: „Господу Богу Вашему последуйте <...>“, ибо послушание ему Закон называется уподоблением Богу. Через исполнение заповедей закона мы достигаем, насколько это для нас возможно, уподобления Богу»⁴⁷. Таким образом, не само по себе деторождение в качестве естественного процесса «подобно» Творению, но только такое деторождение, которое осуществляется как должно и как того «требует» закон. И если закон предписывает «жить в согласии с природой», то потому, что природа послушна Богу⁴⁸.

В этом движении к подобию и обретает свою возможность «синергия» человека и Бога. В самом деле, Бог сотворил человека потому, что человек был «достоин расположенности {Бога} к нему» и, следовательно, его любви. Если для сотворения человека требовалась причина, то она состояла в том, что «творение без человека не могло быть совершенным»⁴⁹. Поэтому сотворение человека есть проявление благодати Бога и Его присутствия. А человек в свою очередь и самим фактом {своего сотворения}, будучи существом, достойным любви Бога, дает Богу возможность проявить свою благодать. Таким образом, рождая детей, человек не «подражает» акту творения в смысле естественной аналогии, а совершает нечто большее и совсем иное. Он участвует, оставаясь целокупно человеком, в могуществе и «человеколюбии» Бога: он вместе с Богом порождает людей, достойных той любви, проявление которой стало

нашему, ни по происхождению и ни по каким-либо особенным свойствам нашим (têi ousia, ê physei, ê dynamei). — Климент Александрийский. Строматы. II. 16. 75. 2 {цит. по: Строматы. Указ. соч. С. 241}.

46 «Kata noun kai logismon». — Там же. II. 19. 102. 6 {цит. по: Строматы. Указ. соч. С. 267}.

47 Там же. II. 19. 100. 4 {цит. по: Строматы. Указ. соч. С. 264}.

48 Стоики, по мнению Климента, ошибались, когда говорили, что нужно соответствовать природе, тогда как следовало бы говорить о соответствии Богу (см.: Климент Александрийский. Строматы. II. 19. 101. 1 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 264–265}).

49 Климент Александрийский. Педагог. I. 3. 7. 3 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 33 (с изм.)}.

«причиной» Творения, а затем и Воплощения. «Синергия» человека и Бога в акте деторождения⁵⁰ не исчерпывается тем, что Бог способен размножению людей; она выступает исполнением того, о чем Климент говорит в «Педагоге» выше: «Бог получает от человека то, что он создал, — человека»⁵¹.

Итак, десятая глава второй книги «Педагога» помещает анализ «того, что нужно различать в отношении деторождения» под знаком сложных и основополагающих отношений между Творцом и его тварями. Хотя содержание весьма «обыденных» предписаний, которые даются Климентом в дальнейшем, практически во всем совпадает с учением языческих философов, из этого не следует, что он оставляет регламентацию половых отношений на откуп стоической или платоновской мудрости, принятой и признанной на основании достаточно широкого консенсуса. Конечно, Климент использовал кодексы и правила поведения, выработанные современной ему философией, но он переосмыслил этот материал и включил его в рамки концепции, которую не преминул вкратце напомнить в начале этой главы и которая обнаруживает в деторождении особые отношения между человеком и его Творцом и между Богом и его тварями. Но нужно отметить: тем самым Климент никоим образом не придает половому акту духовной ценности (даже в рамках института брака, пусть единственной целью этого института и является деторождение). Для отношений между человеком и Богом важен, согласно Клименту, не половой акт сам по себе, но то, что, совершая его, люди следуют учению, «педагогике» самого Логоса. Важно соблюдение тех «наставлений», которые Господь дал через природу, через ее примеры, формы и устройства {dispositions}, через организацию тела и правила человеческого разума, через учение философов и слова Священного Писания. Послушание всем этим многообразным урокам — вот что способно придать брачным отношениям, направленным на деторождение, ценность «синергии» с Богом.

50 Климент употребляет глагол *sunergein*, чтобы обозначить содействие Бога в деторождении, и глагол *ekheirourgein*, чтобы указать на его роль в Сотворении мира.

51 Эта формула, фигурирующая в первой книге «Педагога» (3. 7. 3), не применяется специально к рождению потомства, но служит для определения отношений Бога как Творца к человеку как существу, в котором Бог проявил свою любовь.

Попробуем лучше понять несколько произвольное на первый взгляд различие, вводимое Климентом между продолжением рода, которое должно быть «ближайшей целью» половых отношений, и ценностью потомства, которое должно быть его «высшей целью». Последняя доставляет родителю «совершенство» — *teleiôtes*, как говорили стоики: она приводит к совершению то, ради чего человек создан природой и что связывает его через время с другими людьми и с порядком мироздания. А для Бога, как показывает Климент, «благодать», которое человек с божьей помощью производит на свет, становится предметом, достойным любви, и поводом для того, чтобы выказать свою «благодать». Подчиненные «ближайшей цели» «рождения детей», а затем, в дальней перспективе, высшей цели, совпадающей с целью всего Творения в целом, половые отношения должны слушаться «разума», Логоса, который, наличествуя во всей природе вплоть до ее материальной организации, есть вместе с тем слово божье. Различие и сочленение побуждения и цели, поставленные Климентом во главу своего анализа, позволили ему накрепко связать устав половых отношений с общим «указанием природы»: «Но помнить следует уже указание самой природы, что не постоянно время удобное, чтобы сходить друг с другом на ложе»⁵². «Указание природы» оказывается заключено в том самом, чему учит Логос. Речь идет, можно сказать, о «логике» природы, понимаемой в самом широком смысле, в самых разных ее аспектах: о «логике» животной природы, о «логике» человеческой природы и связи между разумной душой и телом, о «логике» Творения и отношения к Творцу. И далее Климент разворачивает одну за другой эти три логики.

52 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 9. 3 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 190 (с изм.)}. Эта тема «обучающей» природы была распространена у стоиков. Ср., напр., у Гиерокла: «*didaskalia de didaskalos hê physis*» {«природа — справедливая наставница»} (Стобей. *Florilegium*, изд. Мейнеке, с. 8). Вместе с тем очевиден вносимый в нее Климентом смысловой сдвиг.

*

1. Примеры из животного царства, которые приводит Климент, — это примеры от противного⁵³. Гиена и заяц учат тому, чего не следует делать. Дурная слава гиены основывалась на древнем поверье (его упоминает еще Геродор Гераклеяский), согласно которому каждое животное этого вида имеет признаки обоих полов и ежегодно меняет половую роль, становясь то самцом, то самкой. Что же касается зайца, считалось, что у него каждый год прибавляется по анусу и он использует свои умножающиеся отверстия самым непотребным образом⁵⁴. Оба эти домысла опроверг Аристотель, и с тех пор натуралисты в большинстве своем не относились к ним серьезно, что не мешало им черпать в естественной истории гиены и зайца уроки морали. В эллинистическую и римскую эпохи естественная история пребывала во власти двух, как кажется, противоположных процессов: с одной стороны, знания приводились в соответствие со всё более строгими правилами наблюдения, а с другой стороны, всё отчетливее проявлялось стремление учиться у природы, с которой, по убеждению философов, человек должен был жить в согласии. Растущая забота о точности и поиск нравственных образцов могли идти рука об руку. Так, хотя регулярная смена пола у гиен и ежегодное пополнение числа анусов у зайцев были признаны суевериями, повадки этих животных служили источниками уроков, касающихся поведения. Как говорил Клавдий Элиан, гиена не словом, но делом «показывает, сколь презрен был Тиресий»⁵⁵.

Климент в свою очередь тоже отвергает суеверие, но черпает из него моральный урок, и то, как он это делает, показательно для его концепции отношений между естественным и противоестественным. Гиена, говорит он, не меняет пол каждый год, ибо природа,

53 В нескольких местах Климент прямо признает, что прибегает к примерам от противного. См., напр.: Педагог. I. 1. 2: 2 и I. 3. 9. 1. [Ср. ниже, примеч. 59. Фуко дает ссылку: «IV. 192», но к какому именно сочинению она отсылает, неясно.]

54 Это представление, о котором сообщает Архелай (согласно Плинию Старшему; см.: Плиний Старший. Естественная история. VIII. 55. 218), могло быть заимствовано у Псевдо-Демокрита (Геопоника. XIX. 4; ср.: Овидий. Метаморфозы. XV. 408–410).

55 Элиан Клавдий. De Natura animalium [О природе животных]. I. 25.

однажды установив, что есть то или иное животное, уже не может этого изменить. Конечно, у многих животных отдельные черты время от времени меняются. От теплого сезона к холодному могут меняться голос и цвет оперения птиц, но это следствие внешних физических воздействий, никак не затрагивающее саму природу животного⁵⁶. А как обстоит дело с полом? Животное не может ни изменить свой пол, ни обладать двумя полами одновременно, ни относиться к какому-то третьему полу, среднему между мужским и женским: всё это химеры человеческого воображения, не допускаемые природой. Имплицитно и всё же достаточно ясно Климент отсылает здесь к одному «классическому» спору своего времени. Возможность метаморфоз — рождения личинок мух из трупного мяса, пчел из разлагающейся бычьей туши, земляных червей из грязи — служила в глазах эпикурейцев доводом в пользу того, что эти тела не созданы богами; подобные превращения были, по их мнению, следствием «автономных» механизмов⁵⁷. Четко разделяя «устойчивость» видов и механические изменения отдельных черт, Климент присоединяется к позиции тех — перипатетиков, стоиков, платоников, — кто настаивал на сохранении во всех разновидностях животного мира приметы творческого разума, или постоянного присутствия Логоса⁵⁸. Но вместе с тем он, по всей вероятности, держал в уме проблему, отмеченную им в шестой главе первой книги «Педагога», — проблему статуса полового различия по отношению к вечной жизни и одновременно к земному статусу мужчин и женщин. Предлагаемое им решение — простое, хотя и не свободное от некоторого затруднения: в мире ином не будет полового различия; «здесь {на Земле} существует различие между мужским полом и женским, а по ту сторону гроба его нет». Иначе говоря, половое различие, основанное на Логосе, который ведаёт порядком мира сего, не мешает называть как мужчин, так и женщин одним и тем же именем человека. Тем и другим подходят одни предписания и один

56 Климент в основном следует Аристотелю (История животных. IX. 632b {рус. пер.: *Аристотель. История животных* / пер. В. Карпова. М.: Изд-во РГГУ, 1996. С. 395–396}).

57 Ср. напр.: Лукреций. О природе вещей. I. 871, 874, 928; III. 719.

58 Об этом же говорит Ориген в работе «Против Цельса» (IV. 57 {рус. пер.: *Ориген. Против Цельса* / пер. Л. Писарева // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 742}), подчеркивая, что превращения животных (быков в пчел, ослов в жуков, лошадей в ос) следуют «установленными путями (*hodoi tetagmenai*)».

образ жизни: «значит, имеют они церковь единую; значит, один и тот же существует для них закон меры {une mesure}, тот же естественный стыд, та же пища, те же брачные отношения, те же дыхание, слух, рассуждение, надежда, христианская любовь»⁵⁹. Именно к этой «общей жизни», к этому общему роду, который не ведает различия полов, но и не отменяет его, обращена благодать; именно этот род человеческий спасется и будет обретаться в вечности, где всякое половое различие «исчезнет». Отвергая идею смены пола гиенами, Климент сохраняет принцип «естественности» различия самца и самки для отдельных видовых сущностей {entités spécifiques}. Мужчина и женщина отличны друг от друга и должны оставаться отличными согласно Логосу природы, но это не мешает им ни принадлежать к одному и тому же роду человеческому, ни надеяться на освобождение от «разделяющих их половых влечений» по ту сторону гроба⁶⁰.

Однако у гиены есть одна особенность, которой не обладает никакое другое животное. Описывая ее, Климент почти слово в слово повторяет Аристотеля⁶¹: речь идет о наросте мяса под хвостом, «весьма напоминающем срамные части самки», хотя при ближайшем рассмотрении оказывается, что «отверстия этот нарост никакого не имеет, которое бы выходило в <...> матку или прямую кишку». Но в характеристике этой анатомической особенности Климент расходится с Аристотелем, который показывает на ее примере, как обманчивый внешний вид может привести к ошибочным выводам: поспешные наблюдатели решили, что одна животная особь может иметь оба пола, и Аристотель видит в этом проявление склонности человека доверяться превратным толкованиям. Климент же усматривает в анатомической особенности гиены элемент, являющийся одновременно и следствием, и орудием нравственного порока. Столь странное устройство тела гиены указывает на ее дурную склонность — склонность, относящуюся к «природе», если понимать под «природой» свойства конкретного вида, но в то же время

59 Климент Александрийский. Педагог. I. 4. 10. 2 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 35 (с изм.)}.

60 «Epithumias dikhasousês». — Там же. I. 4. 10. 3.

61 Аристотель. История животных. VI. 32 {рус. пер.: Аристотель. История животных. Указ. соч. С. 277}. Ср. также: Аристотель. О возникновении животных. III. 757a {рус. пер.: Аристотель. О возникновении животных / пер. В. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 145}.

живо напоминающую нравственный порок, бытующий среди людей, а именно похотливость. Не иначе как с оглядкой на этот порок «природа» и устроила у гиен дополнительную впадину, чтобы они могли пользоваться ею для дополнительных соитий. Короче говоря, в ответ «излишней» склонности к удовольствиям, естественной для гиен, природа дала им «излишний» орган, пригодный для «излишних» сношений. Но тем самым природа показала, что излишество определяется не только количеством: коль скоро «кожный мешок» гиен не связан никаким каналом с органами размножения, излишество оказывается «бесполезным» или, точнее, оторванным от цели деторождения, которую природа уготовила органам размножения, половым сношениям, семени и его извержению. Отсутствие этой целенаправленности как раз и делает возможным, провоцирует противоестественное осуществление естественной и в то же время излишней склонности к непотребству. Таким образом, имеет место круговорот естественности и противоестественности или, вернее, постоянное скрещение естественности с противоестественностью, которое и сообщает гиенам предосудительные повадки, склонность к излишествам, избыточные органы и средства их использования «без всякой цели»⁶².

В том же духе Климент анализирует пример зайца. На сей раз, однако, дело касается не бесплодного излишества, а непотребной плодовитости. Опять-таки вслед за Аристотелем Климент отбрасывает суеверие о ежегодном приобретении зайцем нового ануса и заменяет его гипотезой суперфетации. Эти животные столь похотливы, что они совокупляются без конца, не прерываясь ни на период вынашивания детеныша, ни на период его кормления. Природа дала зайчихе матку с двумя пазухами, которая позволяет ей зачать не только от одного самца и даже во время беременности. Естественный цикл матки, который, по мнению медиков, способствует оплодотворению, когда она пуста, и не допускает совокупления, когда она заполнена, нарушается естественным же устройством, которое позволяет зайчихам совершенно «противоестественным» образом совмещать беременность и похотливость.

62 По сравнению с этой противоестественностью, которая естественным образом проявляется в «излишке» (*peritton*), добродетельную жизнь Климент характеризует с помощью термина *apperittotês* {греч. букв. без всякого излишества} (Педагог. I. 12. 98. 4).

Этот долгий окольный путь Климента через уроки натуралистов может показаться запутанным, если сравнить его, например, с «Посланием Варнавы», где также упоминаются случаи зайца, гиены, а вдобавок и других животных — коршуна, ворона, вьюна, попила, коровы и хоря, — но исключительно в связи с ветхозаветными пищевыми запретами. Этим запретам Послание сразу дает пространственное в то время толкование⁶³: не допуская употребления мяса перечисленных животных в пищу, они осуждают виды поведения, обозначаемые или символизируемые этими животными; так, хищные птицы обозначают склонность похищать чужое, заяц — соращение детей, гиена — прелюбодеяние, хорь — оральные сношения. Напоминает ветхозаветные пищевые запреты и Климент. Он тоже видит в них иносказательное выражение законов, относящихся к поведению, но не задерживается на этом толковании, кратко упоминая его лишь в начале и в конце своего долгого пути по просторам естественной истории⁶⁴, причем сразу отвергает его, как он прямо говорит, «символический»⁶⁵ характер, который должен быть заменен серьезным анатомическим анализом. А в конце своего рассуждения подчеркивает, что только подобные экскурсы в естественную историю могут объяснить «загадочные» запреты пророка⁶⁶. Короче говоря, Климент стремится показать, что тот самый Логос, который Моисей передал людям в краткой форме закона, являет нам — во всех подробностях и в понятных нашему уму фигурах — сама природа. Представляя взору человека всех этих непотребных тварей, природа показывает ему, что, будучи разумным существом, он не должен брать пример с тех, кто наделен лишь душой животного. Кроме того, она показывает, до какой степени противоестественности может довести любое излишество, пусть и повинующееся закону, заложенному в самой природе. И наконец, она позволяет обосновать общие запреты, фигурирующие и у языческих философов, и у христиан, — на прелюбодеяние, блуд, растление малолетних — данными

63 Ср. примеч. 53 в изд.: *Épître du Pseudo-Barnabé* / éd. par S. Suzanne-Dominique et F. Louvel. Paris, 1979.

64 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 83. 4–5 и 94. 1–4.

65 Эти объяснения мы находим в «Послании Варнавы»: «„И зайца не ешь“. Почему? Это значит: не развращай детей и не уподобляйся тем, кто так делает, ибо у зайца каждый год появляется новый анус» (10:6).

66 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 88. 3.

естествознания. В этом, бесспорно, и состоит одна из самых показательных особенностей всей десятой главы второй книги «Педагога» и, в частности, пассажа о зайцах и гиенах. Философы неустанно напоминали, что закон, который должен регулировать использование *aphrodisia*, есть закон природы. Но их рассуждения по большей части касались природы человека как разумного и общественного существа (необходимо заводить детей, чтобы обеспечить себе поддержку в старости; полезно иметь семью, чтобы укрепить свой личный статус; нужно производить новых граждан для государства и новых людей для человечества). Климент же в этом тексте оставляет всё, что касается общественного бытия человека, в стороне и пускается в естественнонаучные рассуждения, позволяющие ему очертить то, что, несомненно, является для него ключевым:

а) природа указывает, что намерение продолжить свой род и половой акт должны быть в точности соразмерны друг другу;

б) допуская игру естественного и противоестественного, природа показывает, что принцип соразмерности является фактом, наблюдаемым в анатомии животных, и в то же время требованием, несоблюдение которого сулит нарушителю порицание;

в) принцип соразмерности запрещает как всякий акт, совершаемый без участия органов размножения (это «принцип гиены»), так и всякий акт, совершаемый при уже осуществленном оплодотворении (это «принцип зайца»).

Никогда еще философы, которые стремились подчинить *aphrodisia* естественным законам и очистить их от всего противоестественного, не вели свое рассуждение под столь явной эгидой природы в том понимании, в каком натуралисты обнаруживают ее в животном мире.

2. Под эгидой природы — только теперь уже природы человека как разумного существа — Климент ведет и следующее свое рассуждение. На сей раз он переплетает с голосом Моисея⁶⁷ и с примером Содомы⁶⁸ наставления учителей языческой мудрости, всех тех,

67 Правда, Климент приписывает Моисею запрет на блуд, прелюбодеяние и растление малолетних, что правильнее было бы называть тройным ограничением, традиционным для античной философии.

68 Это один из первых случаев «сексуальной» интерпретации библейской истории Содомы.

кто стремился внести закономерность в отношения души и тела, — стоических философов, медиков и особенно Платона, который якобы читал проклятия Иеремии в адрес людей, подобных похотливым «откормленным коням», и говорил вслед за пророком о строптивых скакунах души⁶⁹.

Климент выводит на первый план хорошо знакомый философам принцип «умеренности», двумя взаимосвязанными аспектами которого являются, во-первых, власть души над телом — предписание природы, ибо душа по природе своей выше, а тело по природе своей ниже души, как указывает на это положение чрева, которое можно назвать телом тела (нужно «желания вообще сдерживать и над желаниями чрева и подчревного человека господствовать»⁷⁰); и, во-вторых, сдержанность, умеренность в удовлетворении своих «желаний» тем, кому удалось стать их хозяином. Вполне логично Климент связывает применяемое к половым органам прилагательное *aidoios*, постыдное, с существительным *aidôs*, которому он придает значение сдержанности и справедливой меры: «Поэтому ведь они {половые органы} и называются постыдными (*aidoion*), что с этой частью тела должно обходиться со <...> сдержанностью (*aidôs*)»⁷¹. Сдержанность, есть, таким образом, правило, которое должно управлять исполнением власти души над телом. В чем же состоит это правило? «В законных сношениях <...> {нужно} делать лишь то, что потребно, полезно и благопристойно»⁷². Первое прилагательное характеризует то, что свойственно этим сношениям по природе, второе — их результат, и, наконец, третье — их моральное и в то же время эстетическое качество. В целом же Климент очерчивает с помощью этой

69 «Я насыщал их, а они прелюбодействовали и толпами ходили в дома блудниц. Это откормленные кони: каждый из них ржет на жену другого». — Иер. 5:7–8.

70 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 90. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 186 (с изм.)}. Об этом принципе Климент говорит, что он является верховным и первоначальным для всех прочих (*arkhikôtaton*).

71 Там же. II. 10. 90. 2 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 186 (с изм.)}.

72 [Там же. II. 10. 90. 3.] О том, что *aidôs* (почтительная сдержанность) отличается от *aiskhunê* (стыда), а также о том, что в отношении половых органов подобает первое, а не второе, см.: Педагог. II. 6. 52. 2 {рус. пер.: Педагог. Указ. соч. С. 154, где *aidôs* передается как стыд, а *aiskhunê* — как неблагопристойность, позор}.

формулы то, что рекомендует людям сама природа. И урок ее оказывается здесь в точности тем же, что и в предыдущем случае, на примере животных: в положительном смысле она учит «желать» деторождения, а в отрицательном смысле — избегать тщетной растраты семени⁷³. Таким образом, Климент без изменений повторяет фундаментальные положения, выдвинутые и затем обоснованные им в терминах естественной истории. Однако на сей раз, после того как спираль его рассуждения совершила полный оборот, он повторяет эти положения на уровне человеческого порядка — повторяет их практически дословно, но в другом контексте, характеризуемом терминами *Nomos* (закон), *Nominos* (законный), *Paranomos* (незаконный), *Themis* (справедливость), *Dikaios* (справедливый) и *Adikos* (несправедливый)⁷⁴. И целью его является не противопоставление человеческого порядка природному, а, скорее, демонстрация того, как второй из этих порядков проявляется в первом. «Вся жизнь у тех течет в согласии с природой, кто с самого начала свои желания сдерживает»⁷⁵. Власть над собой, предписываемая разумом и определяющая законные формы поведения, есть еще один способ слушаться Логоса, который правит природой.

Климент выделяет четыре основные формы сдержанности, в которой проявляется власть разума над «желаниями» тела.

а) Во-первых, половые сношения допустимы только с женой. Об этом говорил Платон («вдали ты должен себя держать от всякой жены, за исключением своей»), почерпнувший данное правило, как утверждает Климент, из Книги Левит («И с женою ближнего твоего не ложись, чтобы излить семя и оскверниться с нею» — Лев. 18:20). Однако его обоснование в «Педагоге» совсем иное, нежели у Платона: согласно «Законам», правило моногамии служит средством ограничения жара страстей и предотвращения унижительного рабства, в котором страсти могут держать людей⁷⁶; Климент же видит в этом

73 Там же. II. 10. 90. 3–4 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 182 (с изм.)}. В связи с этой темой Климент смешивает учение Платона и закон Моисея.

74 Ср.: Там же. II. 10. 90. 4; 91. 1; 92. 2; 95. 3. Направленный против гностиков тезис о благости и справедливости повелений Бога см.: Там же. I. 8–9.

75 Там же. II. 10. 96. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 190 (с изм.)}.

76 Климент цитирует отрывки из восьмой книги «Законов» (819a — 841e).

правиле гарантию того, что семя, которое содержит в себе, как он говорит выше, «законы природы»^[77] и совершаемое которым оплодотворение, на что он также указывает, вписывается в отношения между Богом и его тварями, [не]^{*} будет постыдно растрчено. Именно самоценность семени с тем, что оно «содержит в себе», с тем, что оно сулит, с той синергией между Богом и человеком, которую оно вызывает, чтобы прийти к своей естественной цели, делает незаконным и «несправедливым» его излияние кому-либо другому кроме законной супруги.

б) {Во-вторых,} еще один ограничительный принцип: нужно воздерживаться от половых сношений во время менструаций. «Дабы не загрязнять нечистотами тела самую плодотворную долю семени, которая может скоро стать человеческим существом, не подобает погружать ее в мутные и нечистые выделения: ведь таким образом возможное зерно счастливого рождения может не достичь полей матки»⁷⁸. Это предписание древнееврейского происхождения — запрет нечистоты — Климент переносит в контекст имплицитных отсылок к медицине и одновременно в свою собственную концепцию семени⁷⁹. Для него менструации — это в прямом смысле слова нечистое вещество. К тому же, как говорил медик Соран {Эфесский}, «семя разводится кровью и ею извергается»⁸⁰. Иначе говоря, кровь уносит с собой семя, которое с нею смешивается, и не дает ему достичь ни ближайшей цели, то есть матки, ни конечной цели, то есть деторождения. Поскольку семя «по естественным причинам» представляет собой материальноеместилище и поскольку оно хранит в себе возможности, которые при условии их подходящего развития дадут рождение человеческому существу, его не следует ни подвергать контакту с нечистотами, ни топить в бурном потоке выделений.

с) {В-третьих,} не допускаются половые сношения во время беременности: это симметричное дополнение предыдущего принципа.

77 [Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 88. 3.]

* [В рукописи «не» отсутствует.]

78 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 92. 1. Ср. также: Филон Александрийский. *De specialibus legibus* (Об особых законах). 32–33.

79 Климент употребляет слово *apokatharma* {«нечистое истечение (плоти)»}. [Там же. II. 10. 92. 1].

80 Соран. Трактат о женских болезнях. I. 10.

Ведь если нужно оберегать от всяких нечистых выделений семя, то нужно оберегать и матку, как только она приняла в себя семя и начала свой труд. Подлежит соблюдению спонтанный ритм, который Климент описывает так: в порожнем состоянии матка желает деторождения, стремится принять в себя семя, и поэтому соитие, которое отвечает на это законное желание, не может рассматриваться как грех⁸¹. Здесь вновь угадывается отголосок широко распространенного во времена Климента медицинского учения: «не всякий момент подходит для введения семени в матку путем полового соития»; лишь когда месячные выделения прекращаются и матка приходит в порожнее состояние, «женщины стремятся к любовному акту и желают его»⁸². Согласно Клименту, чередование телесных предрасположенностей ясно показывает, что природой правит разум, и задает четкие рамки умеренному поведению. Однако «Педагог» вносит в значение этого ритма и вытекающего из него правила умеренности существенный сдвиг. Медики советовали воздерживаться во время беременности от половых сношений, «так как они приводят всё тело в движение» и, передавая сотрясения матке, «угрожают вынашиванию ребенка на всем его протяжении», а особенно в последние месяцы⁸³. Климент же ссылается на то, что матка на время беременности запирается для работы над «образованием плода» — работы, которую она совершает, «вспомоществуя Творцу»⁸⁴. Пока эта работа в сотрудничестве с Творцом продолжается, новое внесение семени излишне: не следует чинить подобное «насилие». Во время беременности любое внешнее вмешательство — во вред.

d) Но если «природа» женщины диктует столь строгую экономию, то как обстоит дело у мужчин? Несомненно, с оглядкой на этот

81 Климент использует слово *horexis*, обозначающее в словаре стоиков желание как естественное движение (в противоположность *epithumia*).

82 Соран. Трактат о женских болезнях. I. 10. Еще одно представление античных медиков состояло в том, что женщина может забеременеть лишь в том случае, если желает половой связи. Из этого они заключали, что, если женщина забеременела после изнасилования, значит, дело не обошлось без ее желания.

83 Там же.

84 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 93. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 188 (с изм.)}. Эта фраза прямо отсылает к первым главам «Педагога», где говорится о содействии твари и Творца в рождении людей.

вопрос Климент обращается к еще одной традиционной медицинской теме и приводит длинный перечень недугов, болезней и слабостей, которые угрожают тому, кто слишком часто предается любовным удовольствиям. Его прямые и косвенные доводы на этот счет вполне обычны: воздержание от половых отношений прибавляет жизненных сил всем, как животным, так и людям. Эту банальную идею Климент связывает со столь же широко известным суждением Демокрита: половое соитие есть «кратковременный припадок эпилепсии»⁸⁵. Хотя не все медики разделяли это представление, оно достаточно часто встречается в медицинской литературе как такое, например у Галена⁸⁶, или в более широком варианте, как у Руфа Эфесского, который относит «необузданные телодвижения», сопровождающие половой акт, к «разряду судорожных припадков»⁸⁷. Климент придает этой аналогии между половым актом и эпилепсией точное значение, подкрепленное к тому же двойной отсылкой, в которой формула Демокрита — «Человек вытряхивается {рождается} из всего человека <...> и отрывается от него, отделяемый как бы ударом» [(фрагмент 32 по Дильсу)] — пересекается со стихом Книги Бытия «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2:23). Тело так неистово содрогается при извержении семени, потому что из него выделяется и вытряхивается вещество, которое содержит в себе материальные основы, пригодные для развития другого человека, похожего на того, кто излил семя. Здесь прослеживается характерная для Античности тенденция к аналогии между семяизвержением и родоразрешением. Однако Климент, вспоминая Адама, из тела которого, пока тот спал, Бог извлек ребро, чтобы сотворить ему подругу, ясно указывает на «вспомоществование» Бога в этом творении из мужской плоти. Предписание не злоупотреблять семяизвержением касается не только благоразумного использования тела. Неизбежный вред, приносимый здоровью содроганием при освобождении семени, обусловлен великой важностью синергии человека и Бога.

Из этих основных принципов, ограничивающих половые отношения, выводится целый ряд разнообразных предписаний,

85 Демокрит. Фрагмент В32 по Дильсу {цит. по: Лурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970. С. 343}.

86 Гален. Комментарий на «Эпидемии» Гиппократов. III. 3, где цитируется Демокрит. Ср. также: Гален. *De utilitate partium* {О назначении частей человеческого тела}. XIV. 10.

87 *Rufus d'Éphèse. Œuvres / éd. Daremberg*. P. 370.

которые Климент перечисляет, как кажется, без особого порядка. Одно из них запрещает искусственно вызывать выкидыш; другое не рекомендует совершать половые сношения в течение дня — по возвращении домой «из церкви или с рынка», в час молитвы, — но только по вечерам; третье предписывает не вести себя с женой как с «гетерой»; четвертое осуждает брак между молодыми и старцами. Всё это складывается в своеобразный кодекс умеренности, положения которого, пусть иногда более суровые, сродни тем, что встречаются нам у языческих философов. Основные принципы умеренности Климент повторяет неоднократно: человек должен господствовать над своими желаниями, не позволять их ненасытности взять верх над собой, не поддаваться влечениям тела без контроля разума⁸⁸. Таков идеал «умеренного брака», о котором он говорит в другом месте⁸⁹. И всё же умеренность, судя по всему, не является для Климента конечным принципом. «Господствовать над собой» нужно не столько для того, чтобы сохранять должное равновесие и необходимую иерархию между силами души {*facultés*}, сколько для того, чтобы соблюдать почтение, целомудрие, сдержанность, каковых требует семя — вместилище «основ», имманентных природе, и повод для сотрудничества человека и Бога. Что такое «умеренный брак» Климента? Союз, в котором благоразумное существо чтит душу, призванную властвовать над телом, и совесть, призванную контролировать произвольные движения? Да, несомненно. Однако главное в нем — это почтение к тому, что идет через него от вечного Творца к множеству будущих тварей и находит в семени и оплодотворении важный материальный момент своего движения. Именно «экономия» этого движения, а отнюдь не строение человеческого организма {*composé humain*}, оказывает решающее влияние на кайрос половых отношений.

3. Последнее рассуждение десятой главы второй книги «Педагога» намного короче остальных; оно вырисовывается уже в заключительных — особенно тонких и требовательных — рекомендациях относительно умеренного брака, которые примыкают к основным

88 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 89. 2; 90. 2–4; 93. 2; 96. 1.

89 «*Sôphron gamos*». Следует помнить, что задачей «Педагога» является приобщение к «умеренной жизни» («*sôphron bios*» — I. 1. 1. 4).

запретам. Не произносить неприличных речей, воздерживаться от непристойных жестов, избегать сношений с гетерами и не забывать — здесь Климент дословно повторяет афоризм, встречающийся в философской литературе, — что обхождение с собственной женой как с гетерой равносильно прелюбодеянию. Эти рекомендации вводят нас в область грехов, незаметных со стороны и доступных лишь взору совести. Итак, теневые грехи. Следует отметить, что речь не идет о дурных намерениях и помыслах, о вожделениях и соблазнах, которые составят каркас христианской концепции грехов плоти немного позднее. Климент говорит лишь о грехах, совершаемых наедине с собой. Их покрывают ночь и тишина, их единственный свидетель и судья — совесть {conscience} того, кто их совершает (совесть партнера тут, по всей видимости, ни при чем). Проблема греха, единственным свидетелем которого является совесть, тоже была распространена в философской литературе, и Климент рассматривает ее с помощью классической аргументации. Пытаясь утаить грех во мраке и одиночестве, мы отнюдь не уменьшаем его тяжесть, а лишь показываем, насколько мы сознаем его значительность. Скрытность выдает наш стыд, а стыд — это и есть суд совести. Даже если такой грех никому не наносит ущерба, совесть всё равно сохраняет бдительность как обвинитель и судья: ведь мы наносим ущерб самим себе, и ради самих себя должны быть осуждены. Подобные рассуждения мы находим и у Музония⁹⁰, и у Сенеки⁹¹. Климент вкратце их повторяет.

Но его анализ — или, вернее, довольно свободный перебор тем, связанных с вопросом о тайных грехах, — движется в другом направлении. Первой возникает тема ночи и света. Сколь бы густой мрак ни укрывал грех, всегда есть луч света, который пробивается сквозь него и обнаруживает то, что он прячет. Не око ли это божье, от которого ничто не может укрыться и которое присутствует в мире всегда как духовный свет? Да, несомненно, и это признавали уже языческие философы.

Однако это еще и свет, живущий внутри нас и служащий нашей совестью. Это частица Логоса, который правит миром и вкладывает в наши души крупицу чистоты. По отношению к нему грех, который мы совершаем, есть не только непослушание, не только посягательство на принципы разума, но и пятно скверны. А умеренность

90 Музоний Руф. Большие фрагменты. XII. 1–2 и 7 {рус. пер.: Гай Музоний Руф. Фрагменты. Указ. соч. С. 83}.

91 Сенека. Нравственные письма к Луцилию. VIII, XVI, LXXXII.

есть не только соответствие вселенскому порядку, но и чистейшая частица этого света: да не устремимся мы «укрываться темнотой, ибо свет в нас самих живет; <...> Образом мысли честным и скромным бывает мрак самой ночи. Мысли людей добрых Писание называет „неусыпающими светочами“»⁹².

Чистое соприкасается лишь с чистым, и если мы оскверним в наших душах чистоту Логоса, Господь отвернется от нас, оставит нас в нашей «тленной» жизни. Под этим Климент имеет в виду и метафорический смысл — жизнь во грехе, и прямой — жизнь, обреченную на смертный конец. Неумеренность растлевает: она не погасит свет, ибо он как таковой недостижим и его ничем нельзя омрачить; но она заставляет свет покинуть тело, отдать его смерти. Неумеренное тело истлеет, потому что Бог оставит его «трупом»⁹³, а тот, кто соблюдает умеренность, облечется в «нетленность» Логоса, который живет в нем, готовый ввести его в жизнь вечную.

В концепции «умеренности», изложенной Климентом, содержится нечто большее, чем просто требование сбалансированного равновесия тела и разума. Но это не радикальный дуалистический отказ от тела как субстанциального начала зла. Логос не томится в теле, как в тюрьме, а живет в нем, и «умеренность» требует поступать так, чтобы тело становилось или оставалось «храмом Господним» и чтобы члены его были и оставались «членами Христовыми». Умеренность — это не отрыв от тела, а движение в теле нетленно-го Логоса, движение, ведущее тело к жизни иной, в которой только и станет возможным ангельское существование и плоть, полностью очистившись, забудет о различии полов и об отношениях между ними. Так Климент толкует отрывок из Евангелия от Луки, где говорится о вдове, вышедшей замуж за брата покойного мужа⁹⁴, — отрывок, вокруг которого вскоре закипят споры. В отличие от ряда авторов, он не усматривает в этом тексте указания на отличие между «чадами века сего», которые женятся или выходят замуж, и теми, кто не вступает в брак, уповая на грядущее воскресение; по его убеждению, речь идет о том, что вслед за браком, каковой есть закон в мире сем, отмена дел плоти и духовное нетление, в которое мы

92 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 99. 6 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 192 (с изм.)}.

93 Там же. II. 10. 100. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 193}.

94 Лк. 20:27–37.

благодаря ей облечемся, позволят нам вести жизнь, «подобную ангельской»⁹⁵. Так могут исполниться «дела Педагога» и само Слово: «по образу и подобию»⁹⁶.

Очевидно, что, говоря о внутреннем свете, о чистом и нечистом, о теле как храме Христовом, о восхождении к нетлению и вечной жизни, Климент касается тем, которые приобретут огромную значимость в III и особенно IV веках, под влиянием монашеского аскетизма, — тем строгой чистоты помыслов и девственности сердца как условий ангельской жизни. Но следует сразу отметить, что требование чистоты помыслов, предполагающее самоотречение во всем вплоть до желаний, упоминается им лишь в самом конце главы и в одной-единственной фразе. Кроме того, в отличие от последующих авторов, Климент не призывает к бдительному, постоянному и заблаговременному искоренению самомалейших желаний, которые могут зародиться в наших сердцах, но лишь советует не позволять им взять над нами верх⁹⁷, а вслед за этой рекомендацией противопоставляет возможной победе желаний принцип доброго поведения. В конце главы повторяется наставление, данное в ее начале: нужно сеять в подходящий момент, указанный кайросом. Климент не противопоставляет делам плоти безусловное самоотречение; он противопоставляет поражению, которое можно потерпеть от *aphrodisia*, принцип благих и плодотворных посевов.

95 Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 100. 3 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 193 (с изм.)}. «Отмена дел плоти» (*katargêsantes ta tês sarkos erga*) не означает здесь отказ от деторождения. По всей видимости, это отсылка к Посланию к Галатам, где делами плоти называются «блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры», то есть все оснóвные грехи (Гал. 5:19–21).

96 Климент Александрийский. Педагог. I. 3. 9. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 193 (с изм.)}.

97 «Итак, не следует нам быть побеждаемыми от любовных удовольствий, томиться пожеланиями, возбуждаться, себя осквернять противоразумными чувственными влечениями и удовлетворением их». — Там же. II. 10. 102. 1 {цит. по: Педагог. Указ. соч. С. 194}. Однако в «Строматах» (III. 7) Климент высказывает куда более строгое отношение к желаниям: если для язычников *egkrateia* (самообладание) — это неподчинение желаниям, то для христиан — это *mê epithumein*, победа не только над желаниями как таковыми, но и над самим процессом желания.

Сама структура заключительного абзаца текста противопоставляет возможность быть «побежденным aphrodisia» и готовность сеять лишь ради всходов⁹⁸. И наконец, что особенно важно, следует отметить слово, употребляемое Климентом, причем не только в начале текста, при определении естественного разумного основания, которое руководит правильными половыми отношениями, но и в конце, где речь идет о теле как храме Божьем и об облечении нетлением; это слово, которым философы обозначали умеренность: *sôphrosynê*. Климент, несомненно, придает этому термину значение, отличное от простого господства над собой, своими страстями и своим телом, хотя не вкладывает в него и смысл отказа от половых отношений, для которого систематически (например, в третьей книге «Стромат») использует другой термин, *eupoukhia*. Под «умеренностью» здесь имеется в виду не что иное, как экономия деторождения. Руководимое естественной разумностью «человеческих посевов», деторождение вместе с тем есть форма взаимного «вспомоществования» Бога и человека. Ни «венец жизни», ни покров бессмертия не могут служить наградой за разрыв с этой экономией (можно даже сказать, что безбрачие есть несправедливое деяние, так как оно исключает «рождение детей»⁹⁹). Они станут наградой за неукоснительную верность Логосу, который, дабы эта экономия достигла поставленных перед нею целей, требует рожать детей «со святой и мудрой волей»¹⁰⁰.

В одном из пассажей третьей книги «Стромат» Климент комментирует текст из Книги Бытия о грехопадении прародителей и задается вопросом: заключался ли совершенный ими грех в половом акте? На этот вопрос, обсуждавшийся на протяжении долгого времени¹⁰¹, Климент дает изящный ответ: грех заключался не в самом факте

98 «Oukoun aphrodisiôn hêtasthai <...> Sperein de monon...» — Климент Александрийский. Педагог. II. 10. 102. 1.

99 Климент Александрийский. Строматы. II. 23. 141. 5 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 300}. Впрочем, эта позиция не является для Климента безоговорочной. Ср. пассаж о возможности жениться или не жениться.

100 «Semnôi kai sôphroni paidopoïoumenos thelêmati». — Там же. III. 7.

101 Так, Тертуллиан в трактате «De carne Christi» («О плоти Христа») усматривает первоисток грехопадения в том, что змей проник в тело еще девственной женщины. От «слова дьявола» произошел, согласно Тертуллиану, и братоубийца Каин (De carne Christi XVII. 5 {рус. пер.: Тертуллиан. О плоти Христа / пер. А. Столярова //

полового сношения, а в том, что оно было совершено в неподходящий момент, не тогда, «когда следовало». Вопреки повелениям Бога, Адам и Ева соединились, не достигнув должного возраста¹⁰². Иначе говоря, они нарушили экономию кайроса и поправили закон времени. Непослушные и не по годам развитые дети, они уклонились от разумного основания, которое «Педагог» теперь должен внушать людям, способным обрести новое рождение не иначе, как осознав себя «детьми». В «Протрептике» грехопадение объясняется так: Адама, чадо божье, «попавшее под власть наслаждения», «сбили с пути нечистые желания», после чего он «возмужал в неповиновении»¹⁰³, каковое и сделало его «мужем», лишенным всякой поддержки наставляющего логоса. Будучи обусловлено преждевременностью, грехопадение ясно показывает, что деторождение не дурно само по себе, но лишь условия, в которых оно совершается, могут быть дурными. Деторождение — не грех и не вина Адама, вот почему оно не только прощается, но и прославляется в том же пассаже третьей книги «Стромат». Климент играет словом *genesis*, которое означает как деторождение, так и Сотворение мира. Даже после первородного греха «деторождение остается святым», «потому что через него образуются и мир, и сущности, и существа природы, и ангелы, и власти {небесные}, и души, и заповеди, и законы, и Евангелие, и познание Бога»¹⁰⁴.

Таким образом, акт человеческого деторождения отсылает к власти Творения, в которое он вписывается и от которого он получает собственную власть. Но вместе с тем Климент мыслит его сообразно тому, что служит подобием Творения мира Отцом Небесным в истории самого этого мира, — сообразно новому рождению во Христе

Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс; Культура, 1994. С. 180}}.

- 102 «Thatton ê prosêkon ên; eti neoi pephukotes». — Климент Александрийский. Строматы. III. 17 {рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 382}. Вообще о том, что молодые люди подвергаются опасности быть воспаляемыми желанием слишком рано, см.: Климент Александрийский. Педагог. II. 2. 20. 3—4.
- 103 «Pais andrizomenos apeitheia». — Климент Александрийский. Увещание к язычникам. XI. 111. 1 {«Отрок, возмужав в неповиновении». — Цит. по: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам* / пер. А. Братухина. СПб., 2016. С. 133}.
- 104 Климент Александрийский. Строматы. III. 17 {перевод наш; рус. пер.: Строматы. Указ. соч. С. 382}. Климент напоминает, что было бы кощунством осуждать *genesis*, к которому причастен Бог.

через его воплощение, его жертву и его учение. В длинной шестой главе первой книги «Педагога», посвященной употреблению слов «дети» и «младенцы», учение Христа сравнивается с питающим молоком¹⁰⁵. Климент создает набросок целой «физиологии» крови в ее превращениях. Кровь-Логос — вещество, содержащее в себе все силы тела, — фигурирует здесь и в двух других формах: разогретая, взволнованная, кровь «пенится» и становится семенем, передающим влажности матки первоначала, из которых путем развития сможет образоваться другое тело; напротив, охлажденная и насыщенная воздухом, кровь становится материнским молоком и в такой форме передает младенцу силы, имеющиеся в теле родителей. Кормление грудью оказывается продолжением того акта, которым младенцу, через оплодотворение, была дарована жизнь; та же кровь и те же силы передаются ему теперь в другом виде. Так, отдав людям свою кровь, Христос дает им — младенцам — молоко своего Логоса. Он учит людей, он — их педагог. Будучи причастно и крови, пролитой Христом во время Страстей, и молоку, что бесконечно истекает из его Слова, деторождение зачинает «младенцев», которых рождает и возрождает Логос.

В этом пассаже «Педагога», где Климент намечает теорию учения, изложенную им в следующих книгах, слово «семя» {sperme} упоминается лишь походя, между кровью и молоком. Основная часть текста касается {духовного} возрождения, а не рождения-сотворения. И всё же место деторождения в великой «физиологии» Логоса обозначается достаточно ясно. Климент подчеркивает родство и подобие, связывающие нас с Богом: «родство» по крови, и «сопричастность» {sympathie} через воспитание¹⁰⁶, о которых здесь говорится, в десятой главе следующей книги будут дополнены взаимным «вспомоществованием» {synergie} в деторождении. Сообщение крови, семени и молока с Логосом, который живет в них и передается ими, связывает нас прочными узами родства с Богом.

И когда «Педагог» — как поучение Христово, как молоко, которым он кормит нас, своих детей, — говорит нам о том, какой кайрос, момент, благоприятен для зачатия, он закрепляет экономию

105 См.: Климент Александрийский. Педагог. I. 6. 34. 3 и далее, где Климент комментирует Первое послание к Коринфянам (3:2): «...я питал вас молоком, а не твердою пищей».

106 «Sungeneia dia to haima <...> Sumpatheia dia tên anatrophên». — Климент Александрийский. Педагог. I. 4. 49. 4.

деторождения в рамках великого движения от Сотворения мира к Избавлению, от Бытия к Возрождению.



Как часто говорилось, «Педагог» обнаруживает глубокое родство с языческой философией и моралью своего времени или недавнего прошлого. В нем используется та же форма предписаний: предлагается «режим» жизни, определяющий ценность отдельных деяний исходя из их разумных целей и «поводов», позволяющих совершить их законным образом. В нем используется «классическая» кодификация: те же запреты (на прелюбодеяние, разврат, растление малолетних, сношения между мужчинами), те же обязанности (ставить себе целью рождение детей при вступлении в брак или в половые отношения), те же ссылки на природу и ее уроки.

Эта связь очевидна, однако не следует полагать, что Климент просто включил в свою религиозную концепцию фрагменты традиционной античной морали с добавлениями древнееврейского происхождения. С одной стороны, он связал внутри одной системы предписаний этику брака и детальную экономию половых отношений — определил сексуальный режим брака, тогда как «языческие» моралисты, даже когда они допускали половые отношения только в браке и с целью деторождения, анализировали экономию удовольствий, подобающую мудрецу, и правила благоразумия и приличия в брачных отношениях по отдельности. А с другой стороны, он придал этой системе предписаний религиозное значение, полностью пересмыслив ее в рамках своей концепции Логоса. Нельзя сказать, что Климент ввел в христианство чуждую ему мораль. Опираясь на кодекс, сложившийся до него, он выстроил христианскую концепцию и христианскую мораль половых отношений, тем самым показав, что эти концепция и мораль не являются единственно возможными и что поэтому было бы ошибочно полагать, будто христианство — христианство вообще, без исторических или иных уточнений, — самостоятельно, в ответ своим внутренним требованиям, сформировало столь причудливую и самобытную систему практик, понятий и правил, которую называют — опять-таки, без каких-либо уточнений — христианской половой моралью.

Рассмотренный нами анализ Климента во всех отношениях весьма далек от тем, которые позднее проявятся у святого

Августина и сыграют куда более существенную роль в кристаллизации «этой» морали. Нет сомнений в том, что за разницей между Климентом и Августином угадывается разница между одним христианством — оглядывающимся на греческую философию и стоицизм, устремленным к «натурализации» половых отношений, и другим христианством — более суровым и пессимистичным, мыслящим человеческую природу всецело сквозь призму грехопадения и, как следствие, наделяющим половые отношения негативным значением. Однако просто констатировать это различие недостаточно. А главное, нельзя расценивать происшедшее изменение в терминах «ужесточения», возрастания общей суровости и строгости запретов. Ведь с точки зрения собственно кодекса и системы запретов мораль Климента немногим более «терпима» в сравнении с той, что сложится позднее: кайрос, допускающий половой акт только в браке, только в виду оплодотворения, ни в коем случае не в период менструаций или беременности и ни в какое иное время кроме вечернего, не предоставляет особой свободы¹⁰⁷. Вообще, основные разграничения между дозволенным и запретным не изменились по существу и общему характеру между II и V веками¹⁰⁸. Но в тот же самый промежуток времени произошли решительные изменения в общей системе ценностей, где вышла на первый план этическая и религиозная ценность девства и абсолютного целомудрия, а также в терминологии, где возросла важность таких понятий, как «соблазн», «похоть», «плоть» и «первые движения», что свидетельствовало не только о преобразованиях в концептуальном аппарате, но и о сдвиге области анализа. Речь шла не столько об ужесточении этического кодекса и строгом подавлении половых отношений, сколько о начале формирования нового типа опыта.

Очевидно, что это изменение нужно соотнести со всей сложнейшей эволюцией христианских Церквей, которая привела к образованию Христианской империи. А в более конкретном

107 «Надо признать, что половая мораль у Климента крайне сурова. Ее предписания часто превосходят в строгости те положения, которые станут традиционными для „Большой Церкви“». — *Broudéhoux J.-P. Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie.* Paris, 1970. P. 136.

108 Один из основных «новых» запретов — сложный и расширительно понимаемый режим кровосмешения — практически не будет давать о себе знать вплоть до раннего Средневековья.

плане его нужно связать с формированием в христианстве двух новых элементов: дисциплины покаяния (со второй половины II века) и монашеской аскезы (с конца III века). Эти практики не просто повлекли за собой усиление запретов или призывы к большей строгости нравов. Они очертили и развили особое отношение себя к себе и особую связь между злом и истиной — точнее, между отпущением грехов, очищением души и выявлением сокровенных грехов, секретов, умолчаний индивида в рамках экзаменовки им самого себя, признания, духовного руководства и других форм покаянной «исповеди».

Тот способ, каким практики покаяния и испытания аскетической жизни завязывают узы между «злодейством» {mal faire} и «правдоизречением» {dire vrai}, собирают в один пучок отношения к себе, злу и истине, бесспорно превосходит в новизне и существенности ужесточение или смягчение существующего кодекса. Дело касается формы субъективности: отныне имеют место испытание себя собой, познание себя собой, превращение себя в предмет исследования и изречения, освобождение себя, очищение себя и спасение себя с помощью процедур, которые проникают все глубины себя и выносят самые сокровенные тайны на свет искупительного явления. Вырабатывается особая форма опыта, которую следует понимать как способ присутствия для себя и одновременно как схему преобразования себя. Именно эта форма опыта постепенно установит в центре своего диспозитива проблему «плоти». И вместо режима половых отношений, или *aphrodisia*, входящего в общий кодекс праведной жизни, возникнет фундаментальное отношение к плоти, пронизывающее всю жизнь человека и служащее основанием для тех правил, которые ей предписываются.

«Плоть» начинает пониматься как форма опыта, то есть познания и преобразования себя собой, опирающаяся на некоторую связь между уничтожением зла и проявлением истины. Нельзя сказать, что утверждение христианства сопровождалось переходом от одного кодекса, терпимого к половым актам, к другому — суровому, ограничительному, репрессивному. Эти процессы и характер их взаимодействия нужно мыслить иначе: кодекс сексуальности, организованный вокруг брака и деторождения, начал складываться до христианства, без всякой связи с ним и параллельно его развитию; христианство подхватило его уже по большей части готовым. Лишь в процессе дальнейшей эволюции христианства и формирования особых технологий индивида — дисциплины покаяния, монашеской

аскезы — возникла форма опыта, которая задала этому кодексу новое направление и позволила ему претвориться, тоже совершенно по-новому, в поступки индивидов.*

Чтобы написать историю этого процесса, нужно подвергнуть анализу практики, которые сделали его возможным. Мы не возьмемся проследить генезис весьма многоликих институтов покаяния и аскезы, но лишь попытаемся очертить отношения, завязавшиеся в их рамках между отпущением грехов, проявлением истины и «открытием» себя.

- * [В машинописном оригинале далее следует текст, зачеркнутый рукой Фуко: «Короче говоря, схема кодекса, подавления и интериоризации запретов не может дать отчет о тех процессах, которые как раз и позволяют кодексам претворяться в поступки, а поступкам — ложиться в основу кодексов, то есть о процессах „субъективации“. Плоть есть способ субъективации».]

2 [ТРУДНОЕ КРЕЩЕНИЕ]

«Пусть каждый из вас будет крещен во Имя Иисуса Христа для прощения ваших грехов»¹. Вплоть до II века «единственным церковным актом, который может даровать отпущение грехов»², было крещение.

Как правило, авторы II века связывали отпущение грехов с четырьмя следствиями акта крещения. Этот акт *отмывает* — стирает, очищает: омовение в купели освобождает от пятен. «Мы сходим в воду, полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением»³. Этот акт наносит *помету*: «вода крещения» есть «печать сына Божия»⁴. Получившие помету крещения посвящены Богу; они несут на себе знак этой принадлежности и принятого на себя обета — знак, подобный печати на грамоте, клейму на теле животного или татуировке на руке воина⁵. Кроме того, акт крещения дает *новое рождение* — возрождает к жизни. Иногда эта палингенеза толковалась как второе рождение. После первого рождения, которое, согласно Юстину, произошло «по необходимости», в «неведении», из «влажного семени» через «взаимное совокупление родителей»⁶, крещение

История сексуальности 4

- 1 Деян. 2:38.
- 2 Benoît A. Le Baptême chrétien au second siècle. Paris, 1953. P. 188.
- 3 Послание Варнавы. 10:11 {цит. по: Послание апостола Варнавы / пер. П. Преображенского // Писания мужей апостольских / сост. А. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 104 (здесь и далее — нижняя пагинация)}.
- 4 Пастырь Ермы. Подobie IX. 16. 2–4 {цит. по: Пастырь Ермы / пер. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 298}.
- 5 О различных значениях печати см.: Dölger F. J. Sphragis. Paderborn, 1911. Согласно «Пастырю» Ермы, печать служит эмблемой для входа в особое место: «hina eis elthôsin eis tên basileian tou theou» (XIX. 16. 4).
- 6 Св. Юстин. Первая апология. 61 {цит. по: Сочинения святого Иустина, философа и мученика. Указ. соч. С. 92–93}.

«омолаживает» нас, заставляя родиться вновь по свободному выбору, «чадами свободы и знания»: в результате мы становимся чадами Отца {Небесного} — «Отца всего и Владыки Бога». В том же смысле святой Ириней {Лионский} говорил о «новом рождении», которое ниспосылает нам Бог «чрез возрождение от Девы, посредством веры»⁷. Это возрождение толковалось и как доступ к жизни по ту сторону смерти. В нашей первой жизни, как сказано в «Пастыре» Ермы, мы получили лишь смертную природу. Человек тогда жил в смерти и сам был словно мертвец; но из воды купели, омывшись в ней, он восходит живым⁸. И наконец, акт крещения *просвещает*: он вносит в душу ясный свет, преисполняющий ее, приходя от Бога. Тени рассеиваются, и душа одновременно открывается свету и вступает в него: «А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это»⁹.

В этих различных аспектах отпущение грехов при крещении сопряжено с доступом к истине. Прежде всего потому, что крещению предшествует получение ряда наставлений: нужно усвоить учение и совокупность правил, которые определяют «путь жизни» в противоположность пути смерти¹⁰. Крещение дается лишь тем, «кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны»^[11]. Мало того, каждое из следствий, которые связываются с крещением, есть одновременно механизм отпущения грехов и процедура доступа к истине. Очищение омывает нечистоты и устраняет пятна, которые омрачают душу, загораживая путь свету. Клеймение не только удостоверяет обет и принадлежность, но и запечатлевает в душе имя, то есть

- 7 Св. Ириней. Против ересей. IV. 33. 4 {цит. по: *Свт. Ириней Лионский. Обличения и опровержения лжеименного знания (Против ересей)* / пер. П. Преображенского // Сочинения святого Ириния, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 407}.
- 8 Пастырь Ермы. Подobie IX. 16. 3–5 {рус. пер.: Пастырь Ермы. Указ. соч. С. 298}.
- 9 Св. Юстин. Первая апология. 61 {цит. по: Сочинения святого Иустина, философа и мученика. Указ. соч. С. 92–93}.
- 10 Дидахэ. I–IV {рус. пер.: Учение двенадцати Апостолов / пер. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 41–49}. О содержании и форме этой катехизации во II веке см.: *Turck A. Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles. Paris, 1962.*
- 11 [Св. Юстин. Первая апология. 61. 2 {цит. по: Сочинения святого Иустина, философа и мученика. Указ. соч. С. 93}.]

образ, Христа¹². Возрождение открывает доступ к жизни, в которой нет зла и которая есть одновременно «истинная» жизнь и жизнь истины. Наконец, просвещение рассеивает мрак зла и в то же время мрак неведения: если учение, полученное при катехизации, готовило ум, внушая ему истины, которые он должен принять, то само крещение становится озарением — явлением света.

Таким образом, во времена мужей апостольских и апологетов очень ясно прослеживается связь между искуплением грехов и доступом к истине, предполагаемая крещением. Это прямая связь, так как одни и те же следствия крещения освобождают от грехов и просвещают. Это непосредственная связь, так как просвещение даруется не в качестве дополнения после того, как грехи прощены, и грехи отпускаются не в качестве награды после того, как выработана вера и воспринята истина. Но не является ли эта связь «безотчетной» в том смысле, что прощение грехов и познание истины совершаются в душе, пребывающей в неведении относительно истины своих грехов, которые она просит простить? Связаны ли так или иначе искупление грехов и доступ к истине с познанием самих грехов совершившим их субъектом?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно учесть ряд нюансов. Всё зависит от того, какое значение мы придаем термину «метанойя» {греч. раскаяние, покаяние}, который латинские авторы переводят как *paenitentia* и часто употребляют, рассуждая о крещении. Так, Юстин пишет: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними»; затем же, когда приходит момент крещения, «в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога», чтобы стал он чадом «свободы и знания», а не чадом «необходимости и неведения»¹³. Текст вполне ясен: получает крещение, становится чадом

12 Так, в «Извлечениях из Теодота» [Климента Александрийского], читаем: «верная душа получает печать истины и несёт „метку Христа“» {цит. по: *Климент Александрийский. Извлечения из произведений Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина* / пер. Е. Афонасина // Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства. СПб.: Алетейя, 2002. С. 219}. Об этой связке «печать — образ — истина» см.: *Poschmann F.-J. Paenitentia secunda*. Bonn, 1940.

13 Св. Юстин. Первая апология. 61. 10 {цит. по: Сочинения святого Иустина, философа и мученика. Указ. соч. С. 93}.

свободы и знания, удостоивается отпущения грехов тот, кто не только усвоил учение и возжелал возрождения, но и раскаялся. Метанойя, или *paenitentia*, занимает в крещении центральное место.

Однако эта метанойя строится не как развитая и отлаженная покаянная практика — не как совокупность деяний, обязывающая субъекта как можно точнее осознать грехи, которые он уже совершил, выследить в глубине своей души корни зла, его скрытые формы и свои собственные забытые слабости, взяться ради исправления за долгий труд, в котором постоянная бдительность будет смешиваться с нарастающей самоотверженностью, и наложить на себя пропорциональные тяжести проступков кары в надежде на смягчение гнева божьего. Покаяние, которого требует крещение — во всяком случае крещение, каким оно описывается во времена мужей апостольских и апологетов, — не обнаруживает признаков длительного соблюдения дисциплины, испытания или осознания себя собой. Показателен в этом отношении один отрывок из «Пастыря» Ермы. Ангел покаяния говорит: «Я приставник покаяния и всем кающимся даю разум. Или самое покаяние, ты думаешь, не есть великий разум? Грешник кающийся уразумел, что он согрешил пред Господом, он вспомнил в сердце своем содеянные им дела и, раскаявшись, более уже не делает зла, но делает доброе, и смиряет душу, и мучит ее за то, что согрешила. Итак, видишь, что покаяние есть великий разум»¹⁴. Покаяние явно связано с актом познания, *sunesis*; но речь идет не о приобретении знания, не об открытии истины, а о понимании, схватывании, которое позволяет «отдать себе отчет» в чем-либо¹⁵. Это схватывание имеет три стороны: нужно извлечь из глубины души совершенные некогда деяния и убедиться в том, что они были дурными — дурными «пред» Господом¹⁶, то есть дурными по отношению к Господу, шедшими ему наперекор, и в то же время дурными пред его взором; нужно понять, что отныне следует отвратиться от зла и ввериться благу; и наконец, нужно подтвердить это изменение, «смирить» согрешившую душу,

14 Пастырь Ермы. Заповедь IV. 2. 2 {цит. по: Пастырь Ермы. Указ. соч. С. 246}. Как «разум» {*intelligence*} переведено здесь слово *sunesis*.

15 Платон в «Кратиле» (412a-b {рус. пер.: Платон. Кратил / пер. Т. Васильевой // Платон. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 647}) объясняет, что *sunesis* есть следование души за несущимися вещами (*sumporeusthai*).

16 Пастырь Ермы. Заповедь IV. 2. 2: «*Emprosthen tou Kurou*».

«испытать» ее обновление, то есть представить себе самому и Господу свидетельства происшедшей перемены¹⁷. Вокруг разрыва с прежней жизнью и самоотречения-обещания, которые обязан совершить постулант, — вокруг этой метанойи — «Пастырь» Ермы уделяет место актам истины, принадлежащим скорее к порядку признания, чем к порядку познания: дойдя до глубин своей души, нужно признать совершенное зло и представить свидетельства, позволяющие признать, что ты уже не тот, что был, что ты изменил свою жизнь — очистился, принял на себя печать, возродился, преисполнился света.

Итак, складывается впечатление, что предполагаемая этой концепцией крещения связь между отпущением грехов и доступом к истине, какой бы крепкой, прямой и непосредственной она ни была, не сводится к простому обращению души, которая словно бы поворачивается вокруг собственной оси от тени, зла и смерти к свету, чтобы открыться его преисполняющим лучам. Речь идет не просто о разрыве, не просто о переходе, не просто о движении души, выступающей проводником своего собственного обращения и в то же время ведомой благостью Бога, которая смыывает отринутые ею грехи и дарует чаемый ею свет. Отпущение грехов и доступ к истине требуют третьего элемента — метанойи, покаяния. Не нужно, однако, видеть в этом покаянии размеренное соблюдение некоей дисциплины. Оно связано не с объективацией себя, а скорее с выявлением себя — с таким выявлением, которое представляет собой осознание и удостоверение того, чем субъект перестает быть, и в то же время той новой жизни, к которой он уже возродился. Это осознание-удостоверение перехода, каковой есть не просто преобразование, но самоотречение и посвящение себя. Метанойя не раздваивает душу на познающий элемент и элемент, подлежащий познанию. Она удерживает вместе в плане времени то, чем мы перестали быть, и то, чем мы уже стали; в плане бытия — смерть и жизнь или, точнее, смерть, уже умершую, и жизнь возродившую; в плане воли — отречение от зла и посвящение себя благу; и наконец, в плане истины — осознание истинности наших грехов и удостоверение истинности нашего обращения. Роль метанойи в крещении заключается не в поиске в глубине души того, что она есть, для последующего вынесения ее секретов на суд совести или других людей, а в выявлении «перехода» — пути

от отторжения через движение и преобразование к открытию истины — как реального процесса, происходящего в душе, и в то же время как ее действительного посвящения себя Богу. Таким образом, метанойя представляет собой сложный акт, образуемый движением души к истине и явленной истиной этого движения.



Тексты о крещении, написанные Тертуллианом на рубеже II и III веков, свидетельствуют о ряде заметных изменений в том, что касается подготовки к крещению, и в значении, которое придавалось этому обряду и его действенности.

А. Подготовка к крещению*

В шестой главе трактата Тертуллиана «De paenitentia» {«О покаянии»} периоду подготовки к крещению придаются куда большие важность и техническое значение, чем в более ранних сочинениях. «Неужели, думаю я, лишь тогда выяснится наше исправление, когда мы будем объявлены невинными? Никоим образом. Но тогда, когда подыскивается нам наказание, а в прощении еще нет уверенности; <...> когда Бог нам еще грозит, а не когда прощает». И еще, чуть ниже: «Не для того мы крестимся, чтобы перестать грешить, а потому, что <...> омыты уже в сердце»¹⁸. Можно сказать, что Тертуллиан совершает тройной сдвиг в трактовке темы акта крещения как очищения и отпущения грехов: сдвиг во времени, так как процедура очищения теперь, судя по всему, должна предшествовать как прощению, так и самому обряду омовения; сдвиг в процедуре очищения, проводником которой становится человек, действующий сам на себя; и сдвиг в самом характере этой процедуры, в которой нравственное испытание {*exercise*} становится важнее силы просвещения. Короче говоря, очищение перестает быть частью самого движения, переносящего душу к свету и дарующего ей отпущение грехов, и приобретает характер предварительного условия. Да и разве не говорит

* [В рукописи за этим «А» не следует никакого «В».]

18 «Non ideo ablui mur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam jam corde loti sumus». — Тертуллиан. De paenitentia. VI {цит. по: Тертуллиан. О покаянии / пер. И. Маханькова // Тертуллиан. Избранные сочинения. Указ. соч. С. 312–313}.

Тертуллиан в начале того же пассажа, что человек должен «заплатить» за свое спасение покаянием и что именно покаяние Бог получает в обмен на прощение?

Этот текст заслуживает разъяснения. Тертуллиан — как он сам неоднократно повторяет¹⁹ — не стремится оспорить действительность обряда или передать главную роль в процедуре самому человеку, очищающему себя. Так, его сочинение «*De baptismo*» {«О крещении»} прямо направлено против секты каинитов, которые отказывались признавать, что «омовением разрушена смерть»^[20]. Тертуллиан отвечает им «похвалой воде». Он напоминает о духовных силах воды, засвидетельствованных в Священном Писании: именно вода была обиталищем Духа до Сотворения мира; именно к воде Господь примешал глину, чтобы создать человека по своему образу; именно вода, очистившая Землю во время Потопа, освободила евреев от преследовавших их египтян, дала напиться избранному народу, исцелила больных в бассейне Вифезды²¹. И если древний закон признавал за водой столь мощную силу, как она могла лишиться этой силы затем, когда Дух Святой, возвещая новый закон, снизошел по ней, чтобы крестить Христа?²² Вода крещения берет на себя все функции воды, предначертанные в Священном Писании: она исцеляет, питает, освобождает, очищает, позволяет вылепить человека заново и превращает душу крещеного в престол Божий. Но теперь эти функции входят в экономику спасения. Поэтому уже в первых строках «*De baptismo*» Тертуллиан напоминает принцип, согласно которому вода крещения смывает грехи, пользуясь формулой, имевшей хождение уже во II веке: «Животворно таинство нашей воды, ибо, смыв ею грехи вчерашней слепоты, мы освобождаемся для жизни вечной!»²³

Проблема, таким образом, состоит в том, каково место и каков смысл предварительного очищения, о котором говорится

19 [Текст примечания отсутствует.]

20 [Тертуллиан. *De baptismo*. II. 2 {цит. по: Тертуллиан. О крещении / пер. Ю. Панасенко // Тертуллиан. Избранные сочинения. Указ. соч. С. 93}.]

21 Тертуллиан. *De baptismo*. [III. 2; III. 5; V. 5; VIII. 74; IX. 1 {рус. пер.: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 94, 95–96, 97–98}].

22 О крещении Христа как о конце древнего закона и начале нового см.: Тертуллиан. *Adversus Marcionem* {Против Маркиона}.

23 Тертуллиан. *De baptismo*. I. 1 {цит. по: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 93}.

в «De paenitentia», если верно, как сказано в «De baptismo», что вода крещения способна отмыть нас от нечистот.

Подсказать верный путь может упрек, адресуемый Тертуллианом некоторым из тех, кто просит крещения. Он критикует постулантов, которые ограничиваются сожалением лишь о части совершенных грехов, полагая это достаточным для того, чтобы Бог простил им все прочие, и спешат креститься. Другие постуланты, напротив, пытаются отложить обряд как можно дальше: понимая, что им уже нельзя будет грешить после совершения таинства, и в то же время рассчитывая, что оно снимет с них все прежние грехи, даже сколь угодно тяжкие, они отдаляют момент крещения, чтобы погрешить вволю²⁴. В обеих этих позициях присутствуют дерзость и гордыня, за которыми скрываются два серьезных заблуждения.

Дерзость состоит в расчете на то, что с помощью таинства можно вынудить Бога «даже недостойным дать обещанное», что оно дает человеку возможность влияния на Бога и что достаточно принять крещение, чтобы удостоиться полного и окончательного прощения. Тем самым свобода Бога обращается в «рабство». Тертуллиан не имеет в виду, что грехи тех, кто приходит креститься с этими половинчатыми или дурными намерениями, не будут прощены; он не подвергает сомнению действенность обряда. Но он полагает, что те, кто впоследствии возвращаются к порочной жизни, порывают с принятыми на себя обязательствами и вновь совершают грехи, которые были им прощены, суть «прокравшиеся в крещение». Даже если они смогли «обмануть людей», им не скрыться от того, кто видит всё: они опустятся вновь. Искупление грехов, получаемое человеком при крещении, следует рассматривать как следствие *liberalitas* Бога — его прощающей щедрости и в то же время его свободы прощать. В самом начале «De paenitentia» Тертуллиан дает очень примечательное толкование грехопадения и прощения: Бог, узрев все проступки, совершенные людьми по безрассудству, примером которого явился Адам, осудил человека «на тягости мира сего», изгнал его из Рая и обрек смерти, но тут же умилился и «явил в себе самом раскаяние»²⁵. Иначе говоря, прощение, ниспосланное Богом

24 Тертуллиан. *De paenitentia*. VI {рус. пер.: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 312–313}.

25 «Cum rursus ad suam misericordiam <...> irarum pristinarum». — Тертуллиан. *De paenitentia*. II {рус. пер.: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 308}.

людям, следует понимать как вариант метанойи, так как Бог по доброй воле решил остановить действие своего гнева. Считать это прощение необходимым следствием обряда, которому решает подвергнуть себя человек, — вот что такое дерзость.

Гордыню же грешник, добивающийся крещения, выказывает тем, что доверяется самому себе. Он не отдает себе отчета в том, что может опускаться снова и снова, как до, так и после крещения. Идущего к свету не ждет прямой и легкий путь. Он подобен слепому новорожденному щенку, который постоянно спотыкается и ползает по земле²⁶. Кроме того, ему нужно помнить, что Сатана, овладевший душами людей после грехопадения и сделавший каждую из них чем-то вроде своей церкви²⁷, свирепствует, глядя на то, как человек благодаря крещению становится от него свободным. Он с удвоенной силой пытается помешать этой победе над собой или, когда она состоялась, отвоевать свое потерянное владение²⁸. Поэтому в преддверии крещения не следует предаваться надменной самоуверенности. Напротив, это должно быть время «угрозы и страха»²⁹. Необходимости «страха» на пути к крещению, а также в самой жизни христианина Тертуллиан придает очень большое значение. Разумеется, он подхватывает здесь тему, существовавшую и до него, но вносит в нее новый оттенок. Речь идет уже не просто о богобоязненности в том смысле, в каком она понимается в Ветхом Завете, — как страх гнева Бога при нарушении его заповедей. Под *metus* {лат. страх}, необходимым в качестве постоянного измерения христианской жизни, Тертуллиан понимает страх не только перед Богом, но и перед самим собой — страх собственной слабости, боязнь оступиться, впустить в душу Врага, поддаться слепоте или прелести, которая позволит Врагу одержать победу. Ожидающий крещения должен быть уверен — но не в себе, а в Боге. В том же, что касается не власти Бога, а собственной природы, собственной слабости, ничтожности собственных сил, ему нужно сохранять неуверенность.

Отсюда становится понятна важность подготовки к крещению, которая представляет собой не просто приобщение к истинам или усвоение некоторых правил жизни, но время, позволяющее постуланту

26 Тертуллиан. *De paenitentia*. VI {рус. пер.: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 312}.

27 [Там же. VII {рус. пер.: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 314}.]

28 Там же {рус. пер.: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 314}.

29 Там же. VI {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 312}.

заняться чем-то намного более важным, нежели ожидание — гордое или дерзкое — полного прощения, которое Бог якобы вынужден ему ниспослать. Подготовка к крещению — это время, когда следует научиться уважению к *liberalitas* Бога, осознав тяжесть совершенных прежде грехов и тот факт, что Бог мог бы и не простить их, а если прощает, то только потому, что на это действительно есть его воля. И вместе с тем это время, когда следует преисполниться чувством «страха», *metus*, то есть осознать, что мы никогда не являемся в полной мере хозяевами самих себя, что мы никогда в полной мере себя не знаем и что в силу невозможности знать, на какое падение мы способны, обязательство, принятое нами на себя, является куда более трудным и опасным, чем кажется поначалу. Подчеркивая необходимость готовиться к крещению и указывая на очищение, которое должно произойти во время этой подготовки, Тертуллиан не посягает на фундаментальный принцип отпущения грехов посредством самого таинства, но перестраивает заложенное в этой процедуре искупления отношение человека к Богу и к самому себе. В своем прощении Бог всемогущ и в то же время совершенно свободен, а человек, который решает подвергнуть себя процедуре искупления, ни в коем случае не должен быть полностью уверен в себе. Подготовка к крещению очищает, но это не значит, что она сама по себе может обеспечить отпущение грехов; наоборот, это значит, что она побуждает человека полностью положиться на свободную щедрость Бога, чтобы уничтожить свои грехи, отделившись от них не только путем раскаяния в том, что он уже совершил, но и путем воспитанного в себе постоянного страха перед самим собой. Подобная подготовка не ограничивается разрывом человека с тем, чем он был до крещения; она должна научить его, в известном смысле, постоянно отделяться от самого себя.

Таким образом, в известной мере обновленная Тертуллианом концепция подготовки к крещению проясняется. С одной стороны, катехизация, усвоение истин и правил, дополняется трудом нравственного очищения, а с другой стороны, намечается упорядоченное с первых шагов подготовки к крещению движение метанойи. Эту подготовку нужно понимать как время обучения не только истинам, в которые следует верить, но и покаянию, которое нужно практиковать. «Раньше прощения грешник должен оплакать себя, ибо время покаяния — это время угрозы и страха. / Я не отрицаю, что божественное благодеяние, то есть уничтожение грехов, спасительно для вступающих в воду крещения, но нужно трудиться, чтобы этого

достигнуть»³⁰. *Elaborandum est*. Необходим труд — со своей формой, своими правилами, своими орудиями, своим *ratio*³¹. Этот труд Тертуллиан и называет дисциплиной покаяния, которой должен подвергнуть себя постулант, прежде чем вступать в воду: «Как было бы хорошо, Христе Господи, если бы рабам Твоим доводилось слушать лишь поучения {disciplina} о том, что оглашенным грешить не подобает, и пусть бы они вовсе не знали покаяния и не нуждались в нем»³².

Модель этой дисциплины с ее необходимостью, упорядоченностью и в то же время предварительностью Тертуллиан находит в крещении Иоанновом. Известны сложнейшие, ставшие предметом нескончаемых дискуссий проблемы, вызванные существованием крещения до прихода Спасителя — крещения, которое, конечно, не могло обеспечить спасения, но которому сам Спаситель себя подверг. Это крещение было сугубо человеческим, так как в душу его принимающих еще не сходил Святой Дух; оно было совершено Предтечей, чья роль состояла в том, чтобы возвестить о пришествии Грядущего во исполнение обетов, и понимать его следует как «крещение покаяния»³³. Принятие его Христом не означало, что он совершил покаяние, но показывало, что отныне, в новую эру, крещение станет знаком сошествия Святого Духа и вместе с ним — света и спасения, и что крещение Духа должно предваряться крещением покаяния, подобно тому как христианское таинство предварялось служением Иоанна. Предтеча Господа «назначил покаяние для очищения умов, чтобы всё оскверненное древним заблуждением <...> покаяние очистило бы, смело и отбросило прочь, приготовив таким образом Духу Святому чистое жилище сердца...»³⁴. Словом, крещение Иоанново учит нас, согласно «*De baptismo*», следующему: «если покаяние предшествует, то отпущение следует за ним»^[35].

30 Тертуллиан. *De paenitentia*. VI. 9 {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 312}.

31 «*Caeterum ratio ejus, quam cognitio Domino discimus, certam formam tenet*». — Там же. II {«Вообще согласно истинному пониманию покаяния, которому мы учимся через познание Господа и которое следует определенным формам...». — Цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 308 (с изм.)}.

32 Там же. VII {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 314}.

33 Там же. II {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 308}.

34 Там же {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 308}.

35 [Тертуллиан. *De baptismo*. X. 6 {цит. по: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 99}.]

В детали покаянной дисциплины, которая должна предшествовать крещению, Тертуллиан почти не вдается. Несколько негативных наставлений: не следует крестить преждевременно, так как поспешность в данном случае всегда опаснее промедления; не следует удостаивать крещения всех без разбора, что равносильно раздаче святынь псам и метанию бисера перед свиньями; не следует крестить младенцев или тех неженатых людей, в целомудрии которых нет уверенности. Несколько общих предписаний: «раньше прощения грешник должен оплакать себя»³⁶; с приближением крещения тем, кто его получит, «нужно к этому подготовиться частыми молитвами, постом, коленопреклонениями, бдением...»³⁷ Примечательно, что помимо собственно очищения души Тертуллиан ждет от этой дисциплины двух следствий. Она строга и требовательна, так как должна служить «упражнением» для того, кто стремится к христианской жизни. Враг не слагает оружия перед христианином, наоборот: он свирепствует, чтобы одержать победу, и крещеному нужно будет привыкнуть к его осадам, ловушкам, соблазнам, чтобы суметь ему противостоять. Нужно будет научиться понимать Врага и выработать в душе навык сопротивления ему. Поскольку угроза вновь пасть после первого отпущения грехов очень велика, крещеный должен быть готов к борьбе с Врагом и снаряжен для победы над ним. Покаяние и есть эта подготовка, накопление сил и обретение бдительности для того, чтобы не пасть вновь. Если покаяние, метанойя, должно с самого начала быть частью подготовки к крещению, то потому, что оно представляет собой не просто очищение, но упражнение, причем такое упражнение, которое, будучи необходимо для искупления грехов, остается необходимым и после него, на всем протяжении христианской жизни. Уже в преддверии крещения покаяние обнаруживает черты упражнения себя над собой, которое должно будет сопровождать всю жизнь христианина.

Но есть у покаяния и другой смысл, который мы уже встречали ранее: покаяние — это цена, которую мы платим за искупление. «Какая нелепость — не покаявшись, ожидать прощения грехов. Это то же самое, что, не уплатив, тянуть руку за покупкой. Ведь именно эту цену Господь установил за прощение: Он предложил нам восстановить

36 Тертуллиан. *De paenitentia*. VI {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 312}.

37 Тертуллиан. *De baptismo*. XX. 1 {цит. по: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 104}.

невинность уплатой покаяния»³⁸. Может показаться, что Тертуллиан возвращается здесь к идее равного обмена, то есть к механизму принуждения: человек заплатил должную цену, и Богу якобы ничего не остается, кроме как предоставить ему прощение. Однако смысл текста иной. Цена, уплачиваемая нами путем покаяния, никогда не покроет того, что Бог дает нам взамен, — вечной жизни. Поэтому щедрость Господа не может быть вынужденной. Монета покаяния не измеряет ценность получаемого отпущения грехов, она лишь подтверждает подлинность того, что дается нами в качестве его оплаты. Она понимается Тертуллианом не как единица расчета, а как предмет подтверждения {preuve} или, вернее, испытания {épreuve}. Это явствует из дальнейшего текста: «И как торговец следит за тем, чтобы монета, которую он получил в уплату, не была изрезанной, скобленной или поддельной, так, полагаем мы, и Господь, обещающий дать нам столь великую награду — жизнь вечную, прежде испытывает наше покаяние». Говоря о покаянии и награде за него, Тертуллиан имеет в виду не покупку, совершаемую нами у Бога, а испытание, которому мы подвергаем себя пред ним. *Probatio paenitentiae*. Нужно представить веские, осязаемые, подлинные подтверждения происходящих в нашей душе перемен, совершаемого нами над собой труда, принимаемого нами на себя обязательства, формирующейся в нас веры. Чуть ниже это выражено в сжатой формуле: «...вера начинается и свидетельствуется верой в покаяние». Таким образом, слово «покаяние» обозначает две вещи: изменение души и проявление этого изменения в поступках, позволяющих его подтвердить. Покаяние должно быть подтверждением самого себя.

Хотя эти рассуждения Тертуллиана отличаются по тональности от тех, которые мы находим в трудах его современника Климента Александрийского, и являются более проработанными, чем рассуждения Юстина, нельзя сказать, что они стоят особняком или опережают свое время.

В тот период, когда писал Тертуллиан, развивался новый институт, призванный организовывать, регулировать и контролировать предшествующее крещению очищение, о котором говорится в «*De paenitentia*». Речь, несомненно, шла не столько о некоем радикальном новшестве, сколько об институционализации по модели, которая должна была придать общую форму практикам катехизации

и подготовки к крещению. Формирование катехумената {статуса оглашенных}, который на протяжении III века неуклонно шел к положению «ордена», подобного «ордену» крещеных, имело под собой, по мнению историков, несколько причин: приток постулантов, грозивший ослаблением интенсивности религиозной жизни; преследования христиан, под натиском которых недостаточно подготовленные могли потерять веру; борьба против ересей, которая требовала более глубокого усвоения как правил жизни, так и вероучения. Возможно, играла свою роль и модель мистических религий, относившихся к подготовке посвящаемых с особой тщательностью³⁹. Катехуменат представляет собой довольно долгий (он может длиться до трех лет) подготовительный период, во время которого катехизация, усвоение истин и правил сочетаются с принятием целого ряда нравственных наставлений, исполнением ритуальных действий, практик и обетов. Причем, что для нас особенно важно, эта подготовка следует ритму процедур, призванных «испытать» постуланта, то есть выявить, что он представляет собой, удостоверить совершаемый им «труд», засвидетельствовать его духовное преобразование и подлинность его очищения. Эти процедуры соответствуют тому «*probatio*», в котором заключено, согласно Тертуллиану, одно из значений дисциплины покаяния, необходимой при подготовке к крещению. И они показывают, что метанойю следует понимать не только как движение, посредством которого душа обращается к истине, отвращаясь от мира, заблуждений и грехов, но и [как] упражнение, в котором душа должна обнаружить все свои качества и всю свою волю. Такова, в общем и целом, институциональная сторона принципа, согласно которому доступ души к истине не может совершиться, пока душа не проявит свою собственную истину. Ее истина — если воспользоваться метафорой Тертуллиана с ее весьма примечательным смыслом, — есть своего рода «цена», которую душа должна заплатить, чтобы получить доступ к свету и в конечном счете им преисполниться.

«Апостольское предание» Ипполита {Римского} содержит наиболее подробное свидетельство о том, какими могли быть процедуры испытания, принятые по крайней мере в западном катехуменате⁴⁰. В нем описывается несколько таких процедур, предшествующих

39 Во всяком случае, эти четыре причины приводятся в работе:
[Turck A. Aux origines du catéchuménat // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. T. 48. 1964. P. 20–31].

40 [Текст примечания отсутствует.]

решающему моменту «исповедания веры», когда оглашенный торжественно отвечал в ответ на троекратное вопрошание, что он верует в Отца и Сына и Святого Духа: тем самым он обнаруживал подлинность своей веры восклицанием, ответом на которое — в виде епиклезы и возложения рук — должно было стать сошествие Святого Духа и озарение. Таким образом, доступ к истине и проявление истины души соединялись в самом акте крещения. Однако в «Апостольском предании» упоминаются и достаточно детально описываются и другие акты испытания, совершавшиеся друг за другом в ходе подготовки к крещению. Мы можем сгруппировать их в три основных типа.

1. Опрос. Это сравнительно простая процедура, представляющая собой обмен вопросами и ответами. Она совершалась если не тайно, то во всяком случае в узком кругу участников: это были «учителя», ответственные за катехуменат, сам postulante и те, кто его «привел», а затем выступал в роли свидетелей и поручителей⁴¹. По-видимому, опрос касался прежде всего внешних тем: социального статуса postulante, его профессиональных занятий (в силу ряда несовместимостей) и образа жизни. Но в нем затрагивались и внутренние темы, особенно отношение postulante к ранее практиковавшейся им религии, и причины, которые привели его к христианской вере. «Пусть {postulante} приводятся сначала в присутствии учителей, прежде чем войдет весь народ, и пусть спросят их о причине, вследствие которой они обращаются к вере. И те, которые их привели, пусть засвидетельствуют, что приведенные готовы к слушанию Слова. Пусть спросят об их образе жизни: „Женат ли, раб ли?“ <...> Следует интересоваться делами и занятиями тех, которые приводятся, чтобы наставлять, в чем они должны пребывать»⁴².

41 См. об этом: *Dujarier M. Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église. Paris, 1962.*

42 Ипполит {Римский}. Апостольское предание. 15–16 {цит. по: *Священномученик Ипполит Римский. Апостольское предание / пер. П. Бубуруза. М.: Сибирская благозвонница, 2014. С. 17–18*}. В сочинении «Каноны», которое также приписывается Ипполиту {Римскому}, подчеркивается (в десятом каноне), что выяснить причины принятия христианства важно для того, чтобы отказать замыслившим обман: «*examenetur omni perseverantia, et quam ob causam suam cultu respuat ne forte intrant illudendi causa*» [«да будут приходящие в церковь опрошены со всей строгостью, дабы избежать всякой насмешки»].

Будучи приняты в качестве слушателей, оглашенные должны были вести в течение периода, который мог длиться до трех лет, жизнь, сочетавшую обучение основополагающим истинам с соблюдением религиозных обетов и некоторых правил поведения, а также с исполнением послушаний и добрых дел. По окончании этого этапа они подвергались второму опросу, очень близкому по характеру с предыдущим. Вновь опрашивались и свидетели-поручители. Но на сей раз опрос относился уже к периоду катехумената: «Когда будут определены намеревающиеся принять крещение, пусть исследуется их жизнь: жили ли они честно, пока были оглашенными, почитали ли вдов, посещали ли больных, совершали ли добрые дела? И когда те, которые привели их, засвидетельствуют о каждом: „Он поступал именно так“, то пусть слушают Евангелие»⁴³. После этого оглашенные получали допуск к крещению и переходили к более интенсивной подготовке. Она длилась несколько недель, обычно накануне Пасхи, и включала в себя молитвы, посты, бдения, строгость которых должна была свидетельствовать о вере оглашенных. Этот период {Иоанн} Златоуст позднее назовет «временем палестры»⁴⁴.

2. Испытания экзорцизмом. Наложение рук и обдувание лица — древние ритуалы изгнания духов, овладевших телом и душой человека, — издавна связывались с крещением⁴⁵, но, как кажется, приобрели особое распространение {в христианской практике} в IV веке, когда их стали использовать сразу после вступления postulanta в «орден» оглашенных⁴⁶ и повторять несколько раз в период его пребывания слушателем. В конце же II века, если верить «Апостольскому преданию», торжественное заклинание обязательно совершалось незадолго до крещения: «Когда приближается день, в который они будут крещены, епископ закликает каждого из них, чтобы узнать, чист ли он (*ut possit cognoscere si mundi sunt*). Если кто-нибудь из них

43 Там же. 20 {цит. по: *Священномученик Ипполит Римский. Апостольское предание*. Указ. соч. С. 23}.

44 Св. Иоанн Златоуст. Семь огласительных бесед. III. 8 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Четыре огласительных гомилии*. I. 16 / пер. И. Пролыгиной // Свт. Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 94–95}.

45 *Dölger F. J. Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual: eine religionsgeschichtliche Studie*. Paderborn, 1909.

46 Cp. *Refoulé R. F. Introduction // Tertullien. De baptismo*. Paris, 1976.

недостойн или нечист, то пусть он располагается отдельно, так как не слушал Слово с верой...»⁴⁷. Во времена святого Августина обряд того же типа совершался перед самым крещением⁴⁸. Оглашенный сбрасывал с себя власяницу и попираал ее ногами. Этот жест, означавший изгнание из себя ветхого человека, входил в число традиционных практик экзорцизма. Епископ произносил проклятия, а оглашенный, выслушивая их без всякого противления, тем самым показывал, что свободен от нечистых духов. Тогда епископ возглашал: «Vos nunc immunes esse probavimus» {лат. «Отныне вы испытаны и свободны»}.

Эти виды экзорцизма, несомненно, не имели мишенью одержимость, подобную одержимости бесноватых⁴⁹. Наложение рук, скорее, обозначало передачу власти, которая переходила от злого духа, воцарившегося в душе человека после грехопадения, к Духу Святому. Злого духа низвергала, сокрушала и изгоняла из души и тела, где он обосновался, власть того, кто сильнее его и не может ни сосуществовать с ним, ни, как следствие, сойти в душу, из которой он еще не изгнан⁵⁰. Вместе с тем экзорцизм был испытанием истины: изгоняя злого духа, он совершал в душе разделение чистого и нечистого, подвергал ее процедуре аутентификации сродни той, которой подвергается металл, закаляемый в пламени⁵¹, — изгонял из души всё, что ее извращало, а затем оценивал степень ее чистоты. Принятые в этой традиции выражения наряду с формулой, приводимой Святым Августином, ясно говорят о том, что экзорцизм «испытывает», «показывает» и позволяет «распознать», то есть по-своему экзаменует душу.

- 47 Ипполит {Римский}. Апостольское предание. 20 {цит. по: *Священномученик Ипполит Римский. Апостольское предание. Указ. соч. С. 23*}.
- 48 Св. Августин. Проповедь 216. Ad competentes. XI.
- 49 Таково мнение А. Дондена: *Dondeyne A. La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne // Revue d'histoire ecclésiastique. Т. 28. 1932.*
- 50 О невозможности сосуществования Святого Духа и злого духа в одной и той же душе см.: Ориген. Гомилии на Книгу Чисел. VI. 3.
- 51 Такое сравнение встречается очень часто. См., напр.: Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения. XVII. 14 {рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Сергиев Посад: 2-я тип. Снегиревой, 1893. С. 204–220}.

Этим объясняется терминология, которая регулярно использовалась в IV веке и позднее для описания этих практик экзорцизма. Так, Амвросий {Медиоланский} в трактате «*Explanatio symboli*» {«Объяснение Символа»}, растолковывая тем, кто готовится принять крещение, смысл обрядов, которым их подвергают, называет экзорцизм «*mysteria scrutaminum*» {лат. тайны испытаний}: «Было проведено исследование, чтобы в теле кого-нибудь не осталось нечистоты. Посредством экзорцизма мы испросили и получили освящение не только тела, но и души»^[52]. Тот же смысл придает экзорцизму и епископ Кводвультдеус {Карфагенский}, так обращающийся к тем, кто принимает таинство: «Вас удостоили изучением, и вот дьявол извергнут из вашего тела, а Христос, смиренный и всевышний, призван в вас. Теперь спросите: испытай меня, Господи и познай мое сердце»^[53].

3. И наконец, исповедание грехов, которое не упоминается в качестве предварительного условия крещения ни в «Дидахэ», ни в «Апологии» Юстина, но регулярно упоминается в «*De baptismo*» Тертуллиана: «Тем, кто собирается креститься, нужно к этому приготовиться частыми молитвами, постом, коленопреклонениями, бдением и исповеданием всех прошлых своих грехов, чтобы выразить тем самым суть крещения Иоаннова. Сказано: *И крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои*»⁵⁴. Очевидно, что это «исповедание» существенно отличалось от опроса, с которого начиналось и которым заканчивалось время, когда оглашенный считался слушателем. От него уже не требовали предоставить уполномоченным лицам сведения о его жизни и поведении в прошлом — теперь он сам должен был совершить некоторое действие наряду с прочими упражнениями в аскезе и набожности. Было ли это подробное признание во «всех грехах», совершенных ранее? Тертуллиан лишь говорит, что нынешние христиане должны радоваться, что им не приходится, как во времена Иоанновы, «открыто признаваться в своих несправедливых

52 [Св. Амвросий. Объяснение Символа. 1 {цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. Объяснение символа / пер. А. Гриня // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 161}].]

53 [Кводвультдеус. Проповеди. 1–3. *De symbol ad catechumenos*.]

54 Тертуллиан. *De baptismo*. XX. 1 {цит. по: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 104}.

и постыдных делах»^[55]. Значит ли это, что оглашенный должен был исследовать свою прошлую жизнь, вспомнить свои грехи и поведать их лично епископу или тому, кто был назначен его наставником? Возможно. И более поздние тексты ясно дают понять, что в это время тот, кто готовился креститься, должен был совершить в присутствии епископа или священника⁵⁶ особый акт, в ходе которого он «исповедовал» свои грехи.

Как бы то ни было, стоит напомнить, что термин *confessio* имел тогда очень широкое значение, эквивалентное греческому слову «экзомологеза»⁵⁷: акт признания себя грешником, в какой бы форме он ни был совершен. И «*confessio peccatorum*» {лат. исповедание грехов}, к которому призывали желающего стать христианином, конечно же, нельзя сравнивать с припоминанием и подробным, исчерпывающим изложением всех грехов сообразно их категориям, обстоятельствам и тяжести; [скорее, нужно представлять себе]* некий акт или несколько актов, посредством которых оглашенный признавал себя грешником перед Богом и, при необходимости, перед священником. В сущности, от него требовалось проявить понимание того, что он согрешил, что он является грешником и что он хочет выйти из этого состояния. Это было скорее свидетельство себя о себе и удостоверение перехода {из одного состояния в другое}, нежели обзор путем воспоминания и рассказа «всех грехов», совершенных в прошлом.

Именно такой смысл, как кажется, проступает в следующем отрывке из трактата святого Амвросия «*De sacramentis*» («О таинствах»): «Итак, когда ты дал свое имя [для крещения], Он взял грязь и помазал твои глаза. Что это означает? Это для того, чтобы ты признал (*fatereris*) свой грех, чтобы ты испытал совесть (*conscientiam recognoscere*), чтобы принес покаяние за преступления (*paenitentiam gerere*), а значит, чтобы ты признал (*agnoscere*) удел рода человеческого. Ведь тот, кто приходит к крещению, не исповедует открыто свои грехи, но тем самым он совершает исповедание всех грехов, ибо он стремится быть крещеным для того, чтобы быть оправданным, то есть чтобы перейти от вины к благодати. <...> Ведь нет человека без

55 [Тертуллиан. *De baptismo*. {цит. по: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 104}.]

56 Ипполит {Римский}. Каноны. 3.

57 О нем см. ниже.

* [В рукописи: «скорее, это был».]

греха. Поэтому лишь тот, кто прибегает к крещению Христову, признает себя человеком (*agnoscit se hominem*)»⁵⁸.

Важный текст — прежде всего потому, что он позволяет оценить размах значений слова *confessio*: от акта действительного признания в определенном грехе до согласия с тем, что, будучи человеком, нельзя не быть грешником; но вместе с тем и потому, что он ясно показывает: переход от вины к благодати, относящийся к сути крещения, может осуществиться лишь при условии некоторого «акта истины». Акта «рефлексивного» в том смысле, что оглашенный призван открыто, в утвердительной форме проявить сознание своей греховности. Ни отпущения грехов, ни спасительного доступа к свету не будет, если не будет акта, в котором утвердит себя истина греховной души, служащая вместе с тем истинным признаком воли души к разрыву с грехом. «Говорить правду о себе» принципиально важно в этой игре очищения и спасения.

Вообще, с конца II века становится заметно, как возрастает в экономике спасения каждой души роль проявления ею своей собственной истины: в форме «опроса», когда индивид становится ответчиком или объектом свидетельства; в форме очистительного испытания, когда он становится мишенью экзорцизма; и наконец, в форме «исповеди», когда он одновременно становится говорящим субъектом и объектом своего рассказа, целью которого при этом является не столько дать точный отчет о грехах, подлежащих отпущению, сколько удостоверить, что индивид чувствует себя грешником. Ясно одно: практика исповеди перед крещением не может быть понята в ее форме и эволюции вне связи с таким важнейшим процессом, как формирование с конца II века «второго покаяния».

Учреждение катехумената, стремление подчинить постулатов строгим правилам жизни, внедрение процедур верификации и аутентификации не могут быть отделены от новшеств в теологии крещения, которые заявляют о себе начиная с III века: эти новшества составляют целый ансамбль, в котором перекликаются и поддерживают друг друга литургия, церковные установления, пастырская практика и элементы теории. Речь, однако, идет не о новой теологии крещения, а о смене акцентов в этой теологии. Ее самыми

58 Св. Амвросий. *De sacramentis*. III {цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. О таинствах / пер. А. Гриня // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. В 7 т. Т 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 217–218}.

чувствительными точками оказываются в это время темы смерти и духовной борьбы.

С тех пор как крещение было осознано как возрождение и второе рождение, оно предполагало некоторую связь со смертью — по крайней мере в том смысле, что после первого рождения, обреченного смерти, даровало «возрождение» к истинной жизни. Крещение соотносилось со смертью постольку, поскольку избавляло от нее. Так, Ерма говорил о душах-камнях, из которых строится Башня Церкви: «Им было необходимо <...> пройти чрез воду, чтобы оживотвориться; не могли они иначе войти в царство Божие, как отложив мертвость прежней жизни»⁵⁹. Но с конца II века всё чаще обсуждается тезис о том, что крещение, открывающее доступ к жизни, само должно быть смертью, и если Христос своим воскресением возвестил о «новом рождении», то своей смертью он показал, что есть крещение. Для человека крещение — это возможность умереть с Христом и во Христе. В конце обсуждаемого периода в теологии крещения происходит поворот к Посланию к Римлянам и к павлианской концепции крещения как смерти: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых <...>, так и нам ходить в обновленной жизни»⁶⁰.

Тертуллиан в трактате «De resurrectione carnis», ссылаясь на апостола Павла, провозгласил принцип, согласно которому в крещении мы, «как и Христос», умираем *per simulacrum* {лат. подобием [смерти]}, но *per veritatem* {лат. поистине} воскресаем во плоти⁶¹. Однако особое развитие эта тема связи крещения со смертью через страсти Христовы получила уже после Тертуллиана, который не касается ее ни в трактате о покаянии, ни в трактате о крещении. Возник целый ряд аналогий: между погружением и погребением⁶², между купелью

59 Пастырь Ермы. Подобие IX. 16. 2 {цит. по: Пастырь Ермы. Указ. соч. С. 297–298}. Как отмечает А. Бенуа, для Ермы смерти нет места в крещении, так как «человек уже мертв до крещения вследствие своего греха, а через крещение он получает доступ к жизни» (Benoit A. Le Baptême chrétien au second siècle. Op. cit. P. 133).

60 Рим. 6:4.

61 Тертуллиан. De resurrectione carnis. XLVII {рус. пер.: Тертуллиан. О воскресении плоти / пер. Н. Шабурова и А. Столярова // Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс; Культура, 1994. С. 231}.

62 О связи между водой и смертью в крещении см.: Lundberg P. La Typologie baptismale dans l'ancienne Église. Leipzig, 1942.

и формой гроба⁶³, между троекратным окунанием в воду вслед за троекратным исповеданием веры и тремя днями, которые прошли от Распятия до Воскресения⁶⁴. Из этих аналогий выросло несколько тем. Прежде всего здесь нужно упомянуть идею о том, что крещение должно сопровождаться умерщвлением ветхого человека: согласно Посланию к Римлянам, нужно распять его, «чтобы упразднено было тело греховное»⁶⁵.

Ориген видит прообраз «соленого и горького» крещения в пересечении пустыни, которого потребовало возвращение в Землю обетованную⁶⁶. Но поскольку прежняя жизнь, от которой мы отрекаемся, распиная ее на кресте, сама была лишь смертью, крещение следует понимать как смерть смерти. Именно об этом говорит святой Амвросий в важном отрывке из «De sacramentis»: после того как Адам согрешил, Бог осудил человека на смерть. Ужасная и непоправимая кара? Нет, по двум причинам: потому, что Бог позволил человеку воскреснуть, но также и потому, что смерть, полагая предел смертной жизни, полагает и предел греху: «...когда мы умираем, мы непременно перестаем грешить». Таким образом, смерть, орудие наказания, оказывается в сочетании с воскресением орудием спасения: «...то, что прежде послужило в качестве осуждения, впоследствии стало благодеянием»; «...и то и другое — для нас, потому что и смерть — это окончание грехов, и воскресение — это восстановление природы»⁶⁷. Иначе говоря, крещение переворачивает смысл смерти: оно есть смерть, несущая смерть греху и смерти, а потому желанная для нас.

Ср.: Св. Амвросий. De sacramentis. III. 2: «...и в крещении, поскольку оно, несомненно, является подобием смерти — когда ты погружаешься, и подобием воскресения — когда восстаешь [из воды]» {цит. по: Свт. Амвросий. О таинствах. Указ. соч. С. 209}.

63 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. XXV. 2 (Р. Г. Т. 59. Col. 151) {рус. пер.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1902. С. 165}.

64 Св. Григорий Нисский. Oratio catechetica magna. XXXV. 4–6, 10.

65 Рим. 6:6.

66 Ориген. Комментарий на св. Иоанна. VI. 44.

67 Св. Амвросий. De sacramentis. II. 17 {цит. по: Свт. Амвросий. О таинствах. Указ. соч. С. 203}.

Более того, эта смерть в крещении должна не только послужить окончательным погребением останков греховной жизни, от которой отрекается христианин, но и отметить его печатью, которую он будет нести на себе в течение всей своей христианской жизни. В самом деле, с печатью крещения христианин получает знак Распятия и обязуется подчинить этому «подобию» свою жизнь. На смену принципу *homoiôsis tō theō* {греч. подобие богу}, который обещал тому, кто сможет ему соответствовать, жизнь в свете и вечности, приходит принцип подобия Христу в его страстях и, как следствие, христианской жизни под знаком умерщвления.

1. Эта реорганизация концепции крещения вокруг смерти или, во всяком случае, вокруг отношения «смерть — воскресение» имеет три следствия, касающиеся понимания необходимой для крещения метанойи. Первое следствие заключается в том, что обращение души, отречение, посредством которого мы отступаемся от греховного мира и уходим с пути смерти, чем дальше, тем всё отчетливее приобретает форму упражнения себя над собой, состоящего в умерщвлении — намеренном, усердном, непрерывном уничтожении всего, что только способно поддаться греху в наших душе или теле. Второе следствие заключается в том, что это умерщвление не должно ограничиваться моментом крещения, но должно вестись также в ходе длительной и медленной подготовки к нему. Мало того, оно не должно заканчиваться с искупительным погружением в воду, но должно продолжаться в течение жизни-умерщвления {*vie de mortification*}, которой положит предел только смерть. Крещение как смерть и воскресение отныне не просто обозначает вход в христианскую жизнь: оно служит постоянной матрицей этой жизни. И наконец, третье следствие заключается в том, что требование «*probatio*», которое должно было верифицировать желание и способность postulanta получить доступ к истине, отныне, сохраняя эту роль, будет предоставлять всё большее место системе «испытаний», служащих одновременно упражнениями в умерщвлении и аутентификацией этой смерти во грехе, этой смерти «в смерти греха». Отношение себя к себе, понимаемое как труд себя над собой и как познание себя собой, получает, таким образом, всё более заметное место в общем процессе обращения-покаяния, обозначаемом словом «метанойя».

2. Но в дело вмешивается и другой фактор, имеющий следствия, которые присоединяются к предыдущим. Это развитие в рамках

теологии греха и крещения темы Врага, присутствующего в душе и помыкающего ею. Действительно, не стоит заблуждаться: спецификация и умножение практик экзорцизма в течение катехумената, а также в обрядах, непосредственно предшествующих крещению, не были признаками торжества некоей демонологической концепции зла. Скорее, речь шла о целом комплексе усилий, направленных на сопряжение в новой идее первородного греха принципов всемогущества Бога, готового спасти человека, и ответственности каждого за свое спасение. Одно из таких усилий проявилось в концепции Тертуллиана, который усматривал следствие грехопадения не только в том, что человек оказался обречен смерти, его душа — развращена, а его жизнь — ввергнута во зло, но и, что более существенно, в том, что Сатана смог обрести господство над людьми всюду вплоть до самых глубин их сердец. Будучи юристом, Тертуллиан, судя по всему, понимал это господство скорее как владение {possession} — юрисдикцию и осуществление власти, чем как одержимость {possession} — проникновение в душу посторонних сущностей. Поэтому следствием крещения должно было стать «прекращение владения» {dépossession} в двух аспектах: Святой Дух обретал обитель в душе, освобожденной путем очищения, а человек становился сильнее бесов, мог отныне сопротивляться и даже приказывать им. Весь путь от грехопадения к спасению приобрел характер одного большого поединка, соотношение сил в котором переворачивалось: человек не был безусловно обречен злу до пришествия Спасителя, но и после его жертвоприношения никто не мог рассчитывать на безусловное искупление. всюду шла борьба — но не борьба Бога с принципом зла, а борьба человека с тем, кто восстал против Бога, вознамерился овладеть душой человека и не мог вынести «без стога» попытку изгнать его оттуда.

Именно эта тема духовной борьбы будет начиная со II века определять смысл как подготовки к крещению, так и его ожидаемых следствий. Подготовка должна быть борьбой с Врагом, неустанно возобновляемым стремлением его победить, призывом к Христу оказать человеку поддержку и превозмочь его слабости. Однако крещение не сулит ни безопасности, ни покоя: лишенный своего владения, Враг лишь рассвирепеет; потеряв господство над душой, он будет пытаться захватить ее вновь. И если христианин не подготовился к христианской жизни как следует, он снова впадет во грех.

Очевидно, что, подобно тому как тема смерти, имплицитно содержащаяся в темах возрождения, второго рождения и воскресения, сместилась в сторону темы умерщвления, тема очищения,

избавляющего душу от нечистот, смещается в сторону темы духовной борьбы. И каждый из двух этих сдвигов отдает всё более важную роль субъекту: крещение должно подготавливаться, сопровождаться и продолжаться процедурами, которые субъект совершает над собой в форме умерщвления или внутри себя в форме духовной борьбы. Устанавливается сложное, напряженное, изменчивое отношение субъекта к самому себе. Разумеется, вероучение никоим образом не допускало возможности посягательства этого отношения на всемогущество Бога (хотя теоретическая разработка системы этого всемогущества с учетом свободы человека оказалась очень трудной задачей). Но если ограничиться нашей нынешней темой, то очевидно, что это отношение себя к себе стало необходимым условием шествия субъекта к свету и спасению.

3. Всё это подводит нас к еще одному сдвигу акцента в доктрине крещения, который касается самого действия крещения как таинства. Здесь я буду очень краток и ограничусь тем, что напомним тезисы на этот счет, высказанные Оригеном в начале III века и святым Августином в конце IV века*.

* [В рукописи далее пометы Фуко: « — Крещение искупает / но здесь требуется *remissio cordis* {лат. отпущение сердца} / Ср. Историю догматов / — Всё это сходится к проблеме познания себя».]

3

[ВТОРОЕ ПОКАЯНИЕ]

Известна четвертая заповедь «Пастыря» Ермы: «Господин, я слышал от некоторых учителей, что нет иного покаяния, кроме того, когда сходим в воду и получаем отпущение прежних грехов наших». Ангел покаяния отвечает на это: «Справедливо ты слышал. Ибо получившему отпущение грехов не должно более грешить, но жить в чистоте. И так как ты обо всем расспрашиваешь, объясню тебе это, не давая повода к заблуждению тем, которые собираются уверовать или только что уверовали в Господа. Они не имеют покаяния во грехах, но имеют отпущение прежних грехов своих. Тем же, которые призваны прежде, положил Господь покаяние, ибо Он сердцеведец, провидящий всё, знал слабость людей и великое коварство дьявола, который будет сеять вред и злобу среди рабов Божиих. Поэтому милосердный Господь сжалился над своим созданием и положил покаяние, над которым и дана мне власть. Итак, я говорю тебе, после этого великого и святого призвания, если кто, будучи искушен дьяволом, согрешил, — пусть покается. Если же часто он будет грешить и творить покаяние, — не принесет ему покаяние пользы, ибо с трудом он будет жить с Богом»¹.

Долгое время этот текст считался доказательством того, что в раннем христианстве не существовало никакого другого покаяния кроме того, которым сопровождалось крещение, и свидетельством о том, что в середине II века для уже окрещенных грешников была предусмотрена вторая возможность покаяться — тоже торжественная и не допускающая повторения возможность, из которой и вырос после ряда преобразований институт покаяния. Я не возьмусь здесь обзирать, даже в самом общем виде, дискуссии вокруг этого пассажа Ермы. Свидетельствует ли он о первом существенном смягчении первоначальной строгости? Вложена ли в него критика слишком суровых воззрений «некоторых учителей» (интересно, кого именно)? Скрывается ли за ним различие двух поучений — даваемого до крещения и предназначенного для тех крещеных, которых допускали ко второму покаянию? Было ли второе покаяние, как

1 Пастырь Ермы. Заповедь IV. 3 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 247}.

можно предположить из текста Ермы, своего рода юбилеем, то есть особым случаем, возможным лишь единожды, или его неотложность, необходимость и единственность диктовались ожиданием второго пришествия Христа в ближайшем будущем?²

Отметим для себя только, что о необходимости метанойи, раскаяния-покаяния, вновь и вновь напоминали христианам тексты апостольского периода. Конечно, в Послании к Евреям сказано, что «невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших опять обновлять покаянием»³. Но речь в этом тексте идет о единственности крещения как акта полного «обновления» индивида. Он не исключает для тех, кто уже крещен, ни возможности отворотиться от своих {вновь совершенных} грехов, ни права просить об их прощении: «Итак, в чем мы согрешили по каким-либо наветам Врага, должны мы умолять о прощении»⁴. Это моление могло принимать ритуальные и коллективные формы: «В церкви исповедуй согрешения твои и не приступай к молитве твоей с совестью лукавой»⁵. На воскресных собраниях следовало преломлять хлеб и благодарить Господа, «исповедав предварительно согрешения ваши, чтобы жертва ваша была чиста»⁶. В этом раскаянии, которое полагалось испытать и предъявить каждому, должна была участвовать вся община: либо в форме взаимного исправления («Взаимно делаемое нами друг другу вразумление хорошо и весьма полезно, ибо оно

2 Тезис о юбилее {юбилей — здесь: год, обычно каждый пятидесятилетний (периодичность могла меняться), когда по решению Церкви прощались все грехи}, принятый в начале XX века, был подвергнут критике А. д'Алесом (*d'Alès A. L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne. Paris, 1914*), а затем Б. Пошманом (*Poschmann B. Paenitentia secunda. Bonn, 1940*), после чего к нему вернулся и представил его в новой разработке Р. Жоли, в частности в подготовленном им издании «Пастыря» Ермы (1958).

3 Евр. 6:4–6.

4 Св. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам. LI. 1 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 168 (с изм.)}.

5 Дидахэ. IV. 14 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 49}. Послание Варнавы (XIX. 2) повторяет эту формулу и добавляет: «Вот путь света» {см.: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 114}.

6 Там же. XIV. 1 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 57–58}.

прилепляет нас к воле Божией»⁷); либо в форме заступничества перед Богом одних за других⁸; либо в форме постов и молитв, совершаемых вместе с теми, кто согрешил⁹. Пресвитерам же следовало быть «бла-госердными, милостивыми ко всем» и «обращать заблуждающихся»¹⁰.

Таким образом, раскаяние и мольба о прощении составляли неотъемлемую часть существования верующих и жизни христианской общины еще до того, как Ерма провозгласил установление второго покаяния устами ангела, которому оно было препоручено. Не следует забывать, что метанойя — это не просто переориентация, непременно происходящая при крещении, не просто обращение души, совершаемое нисходящим в нее Духом. Крещением мы призываемся «к метанойе»¹¹ как к исходной точке и в то же время общей форме христианской жизни. Раскаяние, к которому призывают христиан тексты «Дидахэ», Климента и Варнавы, совпадает с раскаянием, сопровождавшим крещение: это его продолжение, развитие его движения. Поэтому «Пастырь» не свидетельствует о переходе от некоей Церкви праведников к общине, которая признает, что в нее входят грешники, и начинает с этим считаться. Как не свидетельствует он и о переходе от ригоризма, признающего лишь покаяние при крещении, к некоей более либеральной практике. Скорее, речь идет о поиске способа институционализации покаяния после крещения и возможности повторять, полностью или частично, процедуру очищения (и даже искупления), в первый раз происходящую при крещении. Действительно, речь идет именно о проблеме повторения в экономии спасения, просвещения и доступа к истинной жизни, которая по определению допускает только одну необратимую ось времени, достигающую кульминации в одном решающем и уникальном событии.

- 7 Св. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам. LVI. 2 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 170}. Ср. также: Дидахэ. XV. 3: «Обличайте друг друга» {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 59}.
- 8 Там же. LVI. 3 {рус. пер.: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 170–171}.
- 9 Там же, II. 4–6 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 136–137}.
- 10 Св. Поликарп Смирнский. Послание к Филиппийцам. VI {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 386}.
- 11 Ср. такие выражения как «Бог дал всем metanoian topon», «metanoias metaskhein» (Климент Римский. Первое послание к Коринфянам. VII. 5; VIII. 5).

Оставляя в стороне историю этой институционализации, а также возникшие вокруг нее теологические и пастырские дебаты, я ограничусь рассмотрением тех форм, которые начиная с III века стало принимать «каноническое» покаяние, то есть проводившихся под эгидой христианских Церквей ритуальных церемоний для тех, кто совершал тяжкие грехи, за которые не мог получить прощение путем раскаяния и молитв. Как крещеный христианин мог вновь получить прощение, если он пренебрег взятыми на себя обязанностями и отвернулся от обретенной им благодати?

Это примирение {с Богом} определяется по образцу крещения, хотя и не является его повторением, ибо заново креститься невозможно. Благодать при крещении даруется раз и навсегда, грехи отпускаются окончательно, мы можем возродиться лишь единожды¹². Однако «покаяние», которым крещение предваряется и сопровождается, движение, посредством которого душа отрекается от своих грехов и умирает крестильной смертью, и прощение, даруемое Господом в его милосердии, могут быть возобновлены. Следовательно, нет второго крещения¹³, но есть, как говорил уже Тертуллиан, «вторая надежда», «вторая дверь», в которую грешник может постучать, когда дверь крещения закрыта Господом; есть «повторное» или, вернее, «умноженное» благодеяние, ибо «давать вновь — дело большее, нежели просто давать», — *paenitentia secunda* {лат. второе покаяние}¹⁴, необходимое, как будет уточнено в укор новацианам, чтобы не лишать надежд согрешивших и не побуждать тех, кто еще не принял христианство, откладывать крещение¹⁵.

- 12 Эта идея, которую обсуждали как в связи с падшими, так и в связи с крещением для еретиков, была недвусмысленно отвергнута: «*iterandi baptismatis opinio vana*». — Св. Амвросий. *De paenitentia*. II. 2. 7 {«чтобы мы <...> тщетно не помышляли о повторении крещения». — Цит. по: Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии / пер. И. Харламова // Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М.: Учебно-информационный экumenический центр апостола Павла, 1997. С. 73}.
- 13 Отметим, что иногда такое выражение встречается, но не в обрядовом, а в метафорическом смысле: Климент Александрийский. *Quis dives salvetur*. XLII. 14 (P. G. T. 9. Col. 649).
- 14 Тертуллиан. *De paenitentia*. VII {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 315}.
- 15 Об этом пишет святой Амвросий в трактате «*De paenitentia*» (II. 2) {рус. пер.: Свт. Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 73–75}.

Связь второго покаяния с крещением всячески подчеркивалась. Прежде всего, существовал принцип, согласно которому в обоих случаях действует и прощает грехи Святой Дух: «Люди просят, и Бог дарует, ибо <...> Высшей Власти свойственна щедрость»¹⁶. При крещении и примирении с Богом священники совершают одно таинство, одно служение, исполняют одну власть: «В крещении подается прощение всех грехов: <...> какое различие в том, через покаяние или через крещение священники присваивают себе это право?»¹⁷. Как вода крещения смыла прошлые грехи, так и слезы покаяния смывают грехи, совершенные после крещения¹⁸. И несмотря на стремление закрепить именно за крещением власть воз-рождения {re-naître}, пере-рождения {ré-générer}, встречаются и указания¹⁹ на то, что покаяние ведет [от смерти к жизни]*. Характерен в этом отношении трактат святого Амвросия «De paenitentia» {«О покаянии»}. Вначале покаяние связывается с историей самарянина из Евангелия от Луки: подобно раненому человеку на пути в Иерихон, грешник может быть спасен, так как он еще «полумертв»; будь он мертв, что бы можно было для него сделать?²⁰ Нужно ли побуждать каяться тех, кто не может быть исцелен? Однако во второй книге того же трактата покаяние сравнивается с воскрешением Лазаря: «По исповедании твоём

- 16 Св. Амвросий. О Святом Духе. III. 137 {цит. по: *Свт. Амвросий Медиоланский. О Святом Духе* / пер. иеромонаха Амвросия (Мацегоры) // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. В 7 т. Т. 6. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 265}.
- 17 Св. Амвросий. De paenitentia. I. 8. 36 {цит. по: *Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 55*}.
- 18 Эта аналогия встречается очень часто, например у святого Амвросия в письме XLI. 12 {рус. пер.: *Свт. Амвросий Медиоланский. Письма* / пер. Т. Александровой, Д. Афиногенова, Н. Кульковой // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 4. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 329} или в «Enarratio in Psalmum 37» {«Подробное изложение псалма 37» (10–11)}.
- 19 Св. Киприан. Письма. XV. 2 {рус. пер.: Творения святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского. В 2 т. Т. 1: Письма. Киев: тип. Корчак-Новицкого, 1879. С. 50}.
- * [В рукописи: «от жизни к смерти».]
- 20 Св. Амвросий. De paenitentia. I. 11. 52 {рус. пер.: *Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 60*}. Ср. наставление того же типа в письме LV Киприана (16, 20) {рус. пер.: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 167}.

разрушатся все узы и прервутся все оковы, хотя бы от повредившегося тела и тяжкий смрад был. <...> видите в Церкви мертвых, воскресающих при отпущении им грехов»²¹.

Словом, не будучи христианином, спасение можно получить только через крещение, а христианам, согрешившим после крещения, его дарует лишь покаяние²². Таким образом, есть два пути к спасению, и вслед за Амвросием это повторит папа Лев²³.

Столь последовательно проведенная аналогия с крещением объясняет парадокс, в силу которого покаяние, будучи в некотором роде «повторением» крещения (или во всяком случае отдельных его элементов), само по себе неповторимо. Оно тоже уникально: «Ибо как есть одно крещение, так одно и покаяние»²⁴. Поэтому не стоит удивляться тому, что покаяние — по крайней мере до некоторой степени — строится по модели крещения и приготовления к нему.

Каноническое покаяние постепенно приобретает форму «второго новичиата»²⁵. Выражение «*paenitentiam agere*» (лат. совершать покаяние), которым широко обозначали все формы покаяния (даже внутренние), применявшиеся грешниками, чтобы добиться прощения грехов (при условии их не слишком большой тяжести), также использовалось для обозначения порядка совершения процедуры покаяния — под наблюдением священников, с применением ряда четко определенных практик — в тот момент, когда она необходима, и в течение определенного времени²⁶. Практикуемое таким образом

21 Св. Амвросий. *De paenitentia*. II. 7. 58–59 {цит. по: Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 84}.

22 См.: Св. Амвросий. Письма. XXV {рус. пер.: Свт. Амвросий Медиоланский. Письма / пер. Т. Александровой, Е. Матеровой, Н. Кульковой // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 4. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 278–283}.

23 См.: Св. Лев. Послания. [108].

24 Св. Амвросий. *De paenitentia*. I. 10. 95 {цит. по: Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 91}.

25 [Текст примечания отсутствует.] {Новициями иногда называли слушателей, то есть тех, кто проходил начальный этап подготовки к крещению.}

26 «*Sacerdotibus Dei obtemperans*», «*operibus Dei*». — Св. Киприан. Письма. XIX. 1 {«послушен священникам Божиим, угождает Богу». — Цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 57}; «*justo tempore*». — Св. Киприан. Письма. IV. 4 {«в течение определенного законами церковными времени». — Цит. по:

покаяние является уже не просто действием или серией действий, но некоторым статусом²⁷. «Кающимися» становятся — по правилам, которым должны подчиняться не только грешники, но и священники, руководящие покаянием²⁸.

Церковного покаяния «испрашивают» и «удостаиваются». Христианин, совершивший тяжкий грех или, тем более, «отпавший», то есть либо принесший жертву римским богам, либо не совершавший жертвоприношения, но получивший удостоверяющий его документ, просит у епископа позволения стать кающимся; иногда его побуждает к этому священник, знающий, что он согрешил²⁹. В ответ на прошение грешника епископ «удостаивает» его покаяния, которое, таким образом, является в основе своей не столько назначаемым наказанием, сколько средством, возможность прибегнуть к которому детально регламентируется, как и его последующее использование. Покаяние начинается с ритуала, в который входит наложение рук, родственное экзорцизму и имеющее здесь смысл обращения к Господу с мольбой о покаянных испытаниях. Эти испытания длятся долго — месяцы или годы. По их завершении кающийся допускается к примирению {с Богом} в ходе церемонии, которая представляет собой своеобразное повторение начального ритуала: епископ вновь возлагает руки, и с этого момента кающийся вновь допускается к «communicatio» {лат. общение}. Испытания включают в себя аскетические практики (посты, бдения, многочисленные молитвы), добрые дела (подавание милостыни, помощь больным), а также соблюдение запретов (например, на половые отношения между супругами) и частичного отлучения от общих обрядов (в том числе

Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 26}. Об общем и узком значениях «paenitentiam agere» см.: Grotz J. Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg im Breisgau, 1955. P. 75–77.

- 27 Святой Пасиан {Барселонский} различает оглашенных, кающихся и практикующих христиан.
- 28 Ср., напр.: Св. Киприан. Письма. XV, XVI {рус. пер.: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 49–52 и 53–55}.
- 29 О роли епископа в побуждении к покаянию см.: Пасиан [Письма. III. 16]: епископ «ad paenitentiam cogit, objurgat, crimen ostendit, vulnera aperit, supplicia aeterna commemorare» [«принуждает к покаянию, укоряет, указывает на преступление, обнажает раны, напоминает о вечных муках»].

от причастия)³⁰. Однако и после примирения покаявшийся не обретает вновь того статуса, которым он обладал прежде. Он остается в некотором роде отмеченным: ему нельзя становиться священником, занимать государственные должности и практиковать некоторые профессии; кроме того, ему не рекомендуется участвовать в судебных тяжбах³¹.

Будучи «вторым» по отношению к тому, что предшествует крещению, это детально регламентированное покаяние отнюдь не менее требовательно. Наоборот — ведь теперь христианин добивается того, чего однажды уже удостоился, просит вновь предоставить ему в виде исключения тот дар, который уже был ниспослан ему, как и всем верующим, благодатью божьей. Покаяние строже крещения. Ведь крещение Бог дарует каждому человеку, который его признал, и отпускает грехи в порядке «*gratuita donatio*» {лат. благодатный дар}; кающемуся же Бог предоставляет прощение в награду за длительный труд, совершенный им над собой³². Авторы III–V веков не возвращаются к принципу, согласно которому подготовка к крещению требует соблюдения некоторой дисциплины, но они подчеркивают, что при покаянии грешник, однажды уже удостоившийся прощения, должен понести ответственность за свои грехи. Таков принцип Оригена: *apolambanein tas harmatais* {греч. брать на себя свои грехи}³³. В итоге, хотя второе крещение

30 Обо всем этом см. предисловие Р. Гризона к изданию «*De paenitentia*» святого Амвросия (Paris, 1971. P. 37 sq.) и его же книги: *Gryson R. Le Prêtre selon saint Ambroise. Louvain, 1968.*

31 Ср.: Св. Лев. Послания. 167.

32 Св. Пасиан. Письма. III. 18: «*Baptismus enim sacramentum est dominicae passionis: paenitentium vera meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est; id est, gratuita donatio; labor vero iste paucorum est qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrimosis vocibus adjuvantur, qui carnis interitu reviviscunt*» [«В самом деле, Крещение есть таинство страсти Господней: прощение кающихся, награда за признание. Прощение это все могут получить, ибо оно — благодатный дар Божий, то есть безвозмездное приношение; но награда эта есть плод труда немногих, кто восстает после падения, обретает силу после ранений, поспешествует себе слезными вопияниями и возрождается к жизни умерщвлением плоти»].

33 См. об этом: *Rahner K. [La doctrine d'Origène sur la pénitence] // Recherches de science religieuse. T. 38. 1950. P. 86.*

считается невозможным, о покаянии будут говорить как о «трудном крещении»^[34].

Не вдаваясь в историю и проблемы теологии таинств, можно сказать, что с III века начинает ощущаться различие акцентов в описании метанойи, сопряженной с крещением, и метанойи, необходимой при церковном покаянии. Несомненно, в обоих случаях речь идет о раскаянии, которым душа отрывается от запятнавших ее грехов. Но в случае крещения особенно подчеркивается освобождение, *arphesis*, а в случае метанойи, необходимой для примирения {с Богом}, — труд, который душа совершает над собой и над содеянными грехами.



В состав канонического покаяния входит множество процедур, призванных выявить истину кающейся души. И эти процедуры существенно отличаются от подобных им, принятых при крещении и подготовке к нему.

А. Свидетельства и опросы, которые позволяют удостовериться в раскаянии и благих намерениях тех, кто просит о примирении, можно оставить в стороне. Из писем святого Киприана явствует, что в период после великих гонений серьезной проблемой — и во всяком случае предметом острых дискуссий — становится поиск равновесия между строгостью и снисходительностью, между безудержным стремлением некоторых *lapsi* {лат. отпавших} вернуться в лоно Церкви и непоколебимым упорством, с которым им порой в этом отказывают. Святой Киприан не раз возвращается к этой теме. Выбор между риском даровать примирение поспешно и не меньшим риском лишить грешников надежды всегда так или иначе оказывается слепым: «Мы (насколько нам можно видеть и судить) видим только лицо каждого, но не можем проникнуть в сердце и разгадать мысль»³⁵. Этот довод

34 [Св. Григорий Назианзин. Слово XXXIX. 17 (Р. G. T. 36. Col. 356a) {рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов. Творения. В 2 т. Т. 1: Слова / под общ. ред. митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. М.: Сибирская благовозвонница, 2007. С. 459*}.]

35 «Cor scrutari et mentem perspicere non possumus». — Св. Киприан. Письма. LVII. 3 {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 231}.

склоняет Киприана — на что он сам иногда сетует — скорее к снисходительности, чем к строгости³⁶. Опасаясь, как и все, что в Церковь вернутся «люди неисправимые и дерзкие, запятнанные прелюбодеянием или участием в жертвоприношениях» и способные растлить добрые души, он тем не менее считает, что нужно не отвергать тех, чья искренность вызывает сомнения, а трудиться над их исцелением³⁷. К тому же прощение, даруемое в мире сем, не связывает Бога. Видящий всё, даже наши тайные помыслы, о которых не ведаем мы сами, он не обязан прощать, если его вздумали обмануть, злоупотребляя снисходительностью его слуг: Бог сам «будет судить о том, чего мы не досмотрели и как Господь исправит приговор своих рабов»³⁸.

Но, как бы то ни было, принимать всех без разбора нельзя; нужно обдумывать и исследовать каждый случай. Свидетельства тех, кто не убоился мученичества, в пользу «отпавших» — либо совершивших жертвоприношение, либо получивших удостоверяющий его документ — не могут быть достаточными, особенно когда они приобретают форму своего рода коллективной рекомендации для целой семьи со всеми родственниками или даже домочадцами. Сохраняя верность своей принципиальной снисходительности, Киприан более или менее спонтанно соглашается с практикой, которая установилась и, по-видимому, была кодифицирована как устав в небольшом сочинении, предписывающем ответственным священникам порядок действий³⁹. Они должны изучать по отдельности случаи всех, кто просит разрешить им покаяться, чтобы в итоге получить прощение; они должны рассматривать причины, намерения и обстоятельства деяния (*causae, voluntates, necessitates*); они должны различать «тех, кто, не медля, добровольно решился на нечестивое жертвоприношение, и тех, кто после долгой борьбы и сражения необходимостью приведен был к этому мерзкому делу; тех, кто предал себя и всех своих,

36 Св. Киприан. Письма. LIX. 15, 16 {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 210–211}.

37 Там же.

38 Там же. LV. 18 {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 168}. Ср. также LVII. 3 {рус. пер.: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 239–242}.

39 «[Libellus] ubi singula placitorum capita conscripta sunt». — Там же. LV. 6 {«Всё это содержится в свитке <...>, где по главам расписаны все решения». — Цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 158}.

и тех, кто, подвергаясь опасности за всех, исполнением пагубного дела предохранил от такой же опасности жену, детей и весь дом»⁴⁰. Вероятно, было предусмотрено и другое исследование, относящееся уже не к обстоятельствам греха, а к текущему поведению грешника⁴¹, когда он — стихийно или в канонических формах — совершал покаяние, проявлял угрызения совести и демонстрировал желание жить с верой: «Пусть постоят у врат небесного стана, но вооруженные смирением и тем сознавая, что они были беглецами»⁴²; тех же, кто не обнаруживает скорби о содеянном «явными рыданиями» («*pec dolore <...> manifesta lamentationis suae professione testantes*»), нужно вовсе лишать надежды на общение и мир⁴³.

Ввиду трудности подобного исследования, ввиду сопротивления общин возвращению *lapsi* и ввиду неприятия, которое могли вызывать решения, принятые лично, дела о примирении часто приходилось решать коллективно, под руководством епископа и в присутствии верующих. Об этом свидетельствует одно из писем римских священников Киприану: «Ибо нам представляется весьма ненавистным и тяжким, что немногие рассматривают учиненное, по-видимому, многими и что один произносит приговор <...>. Да и не может быть твердым то определение, о котором будет известно, что не было на него согласия большинства»⁴⁴.

Важность этих практик исследования диктовалась обстоятельствами, которые объясняют размах, приобретенный ими в конкретный период времени. Конечно, с прекращением гонений на христиан

- 40 Св. Киприан. Письма. LV. 13 {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 164}.
- 41 В письме XXVII Киприан говорит о сообщении исповедника Лукиана, касающемся тех, о ком «было выяснено, как они вели себя после своего проступка» {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 70 (с изм.)}. Именно на это «выяснение» Киприан ссылается в письме LXVI. 5: «*communicatio nostra examinatione concessa*» {«(мир и) общение, дарованные по нашему усмотрению...» — Цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 254}.
- 42 Св. Киприан. Письма. XXX. 6 {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 157 (с изм.)}.
- 43 Там же. LV. 23 {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 173}.
- 44 Там же. XXX. 5 (письмо римского клира Киприану) {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 156}.

они не исчезли, и всё же внешний контроль над кающимися, не лишенный родства с тем, которому — путем опроса, расследования, изучения свидетельств — подвергали оглашенных, играл более или менее второстепенную роль по отношению к другой процедуре истины, куда более важной в покаянии: я имею в виду признание самого грешника в собственных грехах.

В. К этой «рефлексивной» процедуре относятся термины *confessio* и *exomologesis*, часто используемые в латинских текстах II–IV веков⁴⁵ в одном и том же значении. Во всяком случае, в исторических спорах обсуждается одно точное значение для них обоих. В зависимости от рассматриваемых источников, одни историки связывают это значение с одним определенным актом, посредством которого кающийся признавался в совершенных грехах⁴⁶, а другие подчеркивают, что эти термины, особенно *exomologesis*, часто служили для обозначения всей совокупности покаянных актов, которые должен был совершить грешник⁴⁷. На деле, как нам представляется, можно выделить в этой совокупности три элемента.

1. Прежде всего, нужно было подать прошение. Грешник, просивший покаяния, сообщал о своем намерении и о его причинах епископу или пресвитеру, который должен был дать ему соот-

45 «Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, *exomologesis* est» [«Это действие, чаще выражаемое и обозначаемое греческим словом, есть публичное исповедание (*exomologesis*)»]. — Тертуллиан. *De paenitentia*. IX. 2 {цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 316}. Этот термин, который встречается уже у святого Ириния (шесть раз в глагольной форме в трактате «Против ересей»), очень часто используется и святым Киприаном. Можно найти его и у святого Пасиана в конце IV века.

46 См., напр.: *D'Alès A. L'Édit de Calliste*. P. 440 sq.

47 Э. Амман в статье «Покаяние» двенадцатого тома «Словаря католической теологии» (1933) толкует термин «экзомологеза» как «совокупность покаянных испытаний при подготовке к церковному примирению». Б. Пошман в книге «Второе покаяние» (Бонн, 1940) определяет его как «den ganzen Komplex der vom Sünder und von der Kirche zu erfüllenden Bussakte» [«весь комплекс актов покаяния, которые должны исполнить грешник и Церковь»] (с. 419). Согласно толкованию Й. Моринуса, «*exomologesis* est actus exterior paenitentiae» {«экзомологеза есть акт внешнего покаяния»} [*Morinus J. Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae*. 1682].

ветствующее разрешение. Предоставлял подробный отчет? Иногда — да, как мы видели в связи с вероотступничеством и практикой *examinatio* {лат. выяснение}. Порой приходилось опросить свидетелей и провести своеобразное расследование: именно о таком подходе говорит юридическое по своему характеру выражение, которое мы встречаем у святого Киприана: «*exposita causa apud episcopum...*»⁴⁸ Но если исключить эти особые ситуации, прошение покаяния подавалось, по-видимому, куда менее церемонно. Не ограничивалось ли дело устной исповедью в самых общих чертах и в виде простого чтения покаянного псалма?⁴⁹ Можно предположить, что сжатое изложение содеянного требовалось для уточнения природы греха, измерения его тяжести и, возможно, определения времени, «*iustum tempus*», которое должно было пройти до принятия решения о возможности примирения^[50]. Несомненно, именно в это время решалось, требует ли грех того, чтобы прибегнуть к покаянию, или прощение можно получить на менее суровых условиях. Такую практику, должно быть, имеет в виду святой Киприан, когда различает в трактате «*De lapsis*» {«О падших»} тех, кто должен «пройти покаяние», поскольку совершил жертвоприношение или получил записку об этом, и тех, кто только помышлял о подобном и должен «с болезнью и искренностью исповедовать это перед священниками Божиими»⁵¹. Такую практику имеет в виду и биограф святого Амвросия, восхваляя снисходительность, с которой он выслушивал грешников: часто вместо того, чтобы выступить с публичным обвинением, Амвросий предпочитал, «не рассказывая

48 Св. Киприан. Письма. XXII. 2 {«изложивши дело перед епископом...». — Цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 74}. Ср.: Grotz J. Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche. P. 82.

49 Так, в общем и целом, считает Э. Гёллер: Gölle E. Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts // Römische Quartalschrift. Т. XXXVI. 1928. Ср. мнение на этот же счет Р. Гризона, высказанное им в связи с практикой покаяния в Милане IV века: Gryson R. Le Prêtre selon saint Ambroise, p. 277 sq.

50 [Св. Киприан. Письма. IV. 4.]

51 Св. Киприан. De lapsis. XXVII–XXVIII {цит. по: [Св. Киприан.] О падших // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. В 2 т. Т. 2. Киев: тип. Корчак-Новицкого 1879. С. 163}. О смысле, в котором нужно понимать эту формулу, см.: Grotz J. Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche. [P. 59].

никому», оплакивать вместе с грешником его преступления и молиться Богу о даровании ему прощения⁵². Таким образом, между грешником и тем, кто удостоивал его покаяния, было возможно приватное собеседование, хотя это и не значит, что оно происходило в каждом случае и было необходимым. Для оценки тяжести греха предусматривалась вербальная процедура, в чем-то аналогичная юридическому признанию. Очевидно, мы в известной степени приближаемся здесь к форме *confessio oris* {лат. устная исповедь}, какую мы найдем ее позднее в самом сердце ритуала покаяния как один из главных его элементов. Принципиальная разница в том, что пока устное признание в грехах является лишь предварительным и к тому же не всегда обязательным условием покаяния, но не его существенной и неотъемлемой частью.

2. Вполне определенный эпизод экзомологезы имеет место, как кажется, на другом краю процедуры покаяния, когда приходит пора примирения. По крайней мере, на это указывают несколько отрывков из писем святого Киприана, где, описывая необходимые условия примирения *lapsi* {с Богом}, он без изменений повторяет цепочку действий: *paenitentiam agere*, *exomologesim facere* и *impositio manus* {лат. принесение покаяния, совершение исповеди и возложение рук}⁵³. Таким образом, после того, как грешник отдал должное

52 Павлин {Диакон}. Житие святого Амвросия [Р. L. T. 14. Col. 27–50 {рус. пер.: Павлин. Житие свт. Амвросия / пер. Д. Афиногенова // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. В 7 т. Т. 1. Указ. соч. С. 93–95}].

53 Св. Киприан. Письма. XV. 1: «Ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam ante manum ab episcopo et clero in paenitiam impositam» [«...прежде принятия покаяния падшими, прежде исповедания самого тяжкого и величайшего преступления, прежде возложения на них руки епископом и клиром в знак покаяния...» {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 50}]; XVI. 2: «Cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipant» [«Грешники и в меньших грехах должны приносить покаяние в продолжение постановленного времени, должны, по уставу благочиния, совершать исповедь и потом уже чрез возложение руки епископа и клира получать право общения» {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 47}]. Ср. также IV. 4; XVII. 2.

время покаянной жизни, и до того, как обряд возложения рук утвердит его примирение {с Богом}, ему, по-видимому, следовало совершить экзомологезу. То есть устно признаться в грехах? Судя по всему, нет. Правда, святой Киприан не приводит сведений об этом эпизоде ритуала покаяния, а лишь упоминает в связи с ним, причем не без оттенка символизма, о кающемся, который стоит на пороге, стучит в дверь и просит его впустить. Однако другие тексты, как более ранние, так и более поздние, позволяют уточнить представление об экзомологезе.

Тертуллиан в трактате «De pudicitia» {«О стыдливости»}, который он написал, уже будучи монтанистом, положительно характеризует грешника, который проживает покаянную жизнь до конца и так и не удостоивается примирения. Грешник «стоит пред вратами; его бесчестье служит примером остальным; братьям своим он внушает своими муками слезы»⁵⁴. Напротив, в неприглядном виде предстает кающийся, которого ведут в храм для получения примирения: он несет власяницу и пепел; он одет в лохмотья; его вводят за руку в храм; он падает ниц пред очами всех, пред вдовами и священниками; он цепляется за полы их одежд; он лобызает следы их ног; он обнимает их колени⁵⁵. Перед нами, несомненно, резюме той фазы экзомологезы, которой завершается покаянная жизнь и начинается возвращение кающегося в общину. Выспренность слога Тертуллиана объясняется, вероятно, его неодобрением, которое, впрочем, относится не к унижению, которое претерпевает кающийся, а к самому факту его примирения с Богом. И в куда более поздних текстах мы встречаем не слишком отличающееся описание момента, когда грешник публично признается в своих проступках перед тем, как удостоиться примирения. «Всем открыла она рану свою, и на безобразную язву на теле ее смотрел плачущий Рим, — рассказывает святой Иероним о Фабиоле, которая развелась и снова вышла замуж еще при жизни первого супруга. — Разорваны были по бокам одежды ее, обнажена голова, закрыты уста. <...> Сошла она с престола своих удовольствий, взяла жернов, молола муку и босыми ногами прошла потоки слез; села на угли огненные, и они были ей в помощь. Била себя по лицу, которым нравилась своему второму мужу, ненавидела драгоценности, не могла видеть полотен,

54 Тертуллиан. De pudicitia. III. 5.

55 Там же. XIII. 7.

бегала украшений»⁵⁶. Отнюдь не столь прямо и не употребляя термин «экзомологеза», о ритуале того же типа говорит, по-видимому, и святой Амвросий, когда предписывает кающемуся умолять Бога и Церковь в присутствии верующих и в формах, напоминающих античное моление: «...не желаешь быть свидетелем молитвы, когда и для удовлетворения человеку многих просишь, чтобы удостоили заступиться за тебя? Преклоняешь тогда свои колена, лобызаешь следы, представляешь просителями невинных детей. Но этого не любишь делать в Церкви...»⁵⁷ Или когда ссылается на евангельскую историю грешницы, которая лбызала ноги Христа и отирала их волосами: «Волосы означают не что другое, как что ты должен, оставив всё достоинство, просить прощения, повергнуть себя на землю: да подвигнешь через то милосердие Божие»⁵⁸.

3. Однако термины «экзомологеза» и *confessio* обозначают не только этот финальный эпизод покаяния. Часто они относятся ко всему ходу покаянной процедуры. Именно в этом смысле святой Ириней говорил о женщине, которая, пройдя через приверженность гностическим идеям, вернулась в лоно Церкви и провела остаток своих дней, «совершая экзомологезу», или о еретике, который то проповедовал свои заблуждения, то совершал экзомологезу⁵⁹. И Тертуллиан имел в виду весь процесс покаяния, когда говорил о даровании Богом экзомологезы для «исцеления» грешника и о вавилонском царе, который публично каялся семь лет подряд⁶⁰.

Если всё покаяние целиком может быть названо экзомологезой, то потому, что публичные и демонстративные выражения раскаяния, которые должны быть особенно торжественными и интен-

- 56 Св. Иероним. Письма. 77. 4–5 {цит. по: *Бл. Иероним. Письма // Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 2. Киев: Киевская духовная академия, 1880–1884. Киев, 1884. С. 287; в русском переводе история покаяния Фабиолы приведена в ином порядке}.*
- 57 Св. Амвросий. *De paenitentia*. II. 10. 91 {цит. по: *Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 91*}.
- 58 Там же. II. 8. 69 {цит. по: *Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 87*}.
- 59 Св. Ириней. *Adversus haereses* (Против ересей). [I. 6; III. 4, 3].
- 60 Тертуллиан. *De paenitentia*. XII {рус. пер.: *Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 318 (с изм.)*}.

сивными в период, предшествующий примирению, входят в состав покаянных действий на всем его протяжении. Покаяние, и это один из главных его аспектов, должно представлять собой своего рода проявление, непрерывную «исповедь», удостоверение грешником того, что он согрешил, что он признает себя грешным и раскаивается. Именно такой смысл придает экзомологезе как постоянному измерению покаяния Тертуллиан в девятой и десятой главах трактата «De paenitentia». В самом деле, покаяние нужно совершать так, «чтобы оно не в совести только открывалось, но приводилось в исполнение чрез какое-либо внешнее действие». К такому действию, которое есть не столько один из эпизодов покаяния, сколько его наружность, его видимая и явная сторона, как раз и применяется слово «экзомологеза». Таким образом, оно обозначает некоторую «дисциплину», некоторый образ бытия и жизни, режим, регулирующий «*habitus atque victus*» [лат. привычки и жизнь]: «...в это время следует быть одетым в рубище и лежать в пепле, загрязнив тело нечистотами, а дух погрузив в сетование, и с горечью размышлять о своем грехе; <...> чаще поститься и творить молитвы, днем и ночью стенать, плакать и вопиять к Господу, Богу твоему. Следует повергаться пред пресвитерами, преклонять колена пред возлюбленными Божиими, пред всеми братьями стараться снискать ходатайство об исполнении нашего прощения. Всё это составляет публичное исповедание {экзомологезу}, предназначенное для того, чтобы сделать покаяние»⁶¹.

Обет покаяния и статус, в котором он воплощается, сопровождаются на всем протяжении своего действия актами экзомологезы, которые их предъявляют и удостоверяют: об этом свидетельствуют сочинения, написанные уже после трактатов Тертуллиана «De paenitentia» и «De pudicitia». Их авторы подчеркивают доказательную ценность практик экзомологезы: они призваны не только исполнить покаяние, но и подтвердить его. Римский священник пишет святому Киприану об отступниках: «Итак, время им принести покаяние в своем преступлении, доказать скорбь о падении своем, обнаружить кротость, явить смирение и умеренность, покорностью призвать на себя милость Божию...»⁶² Сам Киприан, призывая

61 Там же. IX. 3–6 (цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 316).

62 «...ut probent lapsus sui dolorem, ut ostendant verecundiam, ut monstrent humilitatem, ut exhibeant modestiam». — Св. Киприан. Письма. XXVI. 3 (цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 82).

отпадших к покаянию, просит их проявить свою волю, соединив свои стенания и слезы со стенаниями и слезами устоявших в вере⁶³. Теми же актами, призванными испытывать и подтверждать, практика покаянной жизни характеризуется и в конце IV века: святой Амвросий в начале трактата «De paenitentia» говорит о столах и слезах⁶⁴, а чуть ниже повторяет: «исповедуют столами, плачем и слезами»⁶⁵, подчеркивая тем самым, что речь идет о свободном выражении, своего рода добровольной исповеди (в смысле исповедания веры). Этими актами отпадшие добиваются прощения за невольный отказ от веры, к которому их вынудили пытками. В свою очередь святой Пасиан {Барселонский} отмечает в трактате «Paraenesis {ad paenitentiam}» {«Увещевание к покаянию»}, что истинная — а не просто формальная — покаянная жизнь находит свои орудия в рубище, пепле, посте, скорби и участии наряду с другими верующими в молениях о прощении грешника⁶⁶.

Историки, которые оспаривали существование четкого ритуала экзомологезы между актами покаяния и примирения, несомненно, ошибались, если учитывать свидетельства, подобные текстам святого Киприана. Но они были правы, когда подчеркивали, что вся жизнь кающегося целиком — в силу множества обязательств, которым она подчинялась, — должна была играть роль признания. Кающийся должен был «выказать» свое покаяние. Не может быть покаяния без актов, выполняющих двойную функцию наказания,

63 «Quaeso vos, fratres, aequiescite salubribus remediis, consiliis obedite melioribus; cum lacrymis nostris jungite, cum nostro gemitu vestros gemitus copulate» [«Молю вас, братья, — прибегните к спасительным средствам, послушайтесь здравых советов: с нашими слезами соедините ваши слезы, к нашим стенаниям присовокупите ваши стенания!»]. — Св. Киприан. De lapsis. XXXVI. 2 {цит. по: [Св. Киприан.] О падших. Указ. соч. С. 166}.

64 Св. Амвросий. De paenitentia. I. 5. 22 {рус. пер.: Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 51}.

65 «Confitentur gemitibus, confitentur ejulationibus, confitentur fletibus, confitentur liberis, non coactis vocibus». — Там же. I. 5. 24 {рус. пер.: Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Указ. соч. С. 52}.

66 «Sacco corpus involvere, cinere perfundere, macerare jejunio, moerore conficere, multorum precibus adjuvari» [«обернуть тело рогожей, покрыть его пеплом, умерщвлять постом, предаваться скорби и пользоваться многими молитвами»]. — Св. Пасиан. Увещевание к покаянию. XXIV.

назначаемого грешником самому себе, и проявления истины этого покаяния. Тертуллиан использовал характерное выражение для обозначения этой присущей покаянию экзомологезы: *publicatio sui* {лат. обнаружение себя}^[67].

Итак, очевидно, что необходимым условием прощения тяжких грехов, совершенных после крещения, и возвращения падших в христианскую общину является выполнение целого ряда процедур истины — более многочисленных и сложных, чем те, которые предписывались перед крещением. Репертуар этих процедур широк: от публичной подачи прошения о покаянии до интенсивных выражений смирения и мольбы на пороге храма перед финальным актом примирения. Все их можно расположить вдоль нескольких осей:

— Ось приватного/публичного: с одной, приватной, стороны — признание, которое грешник должен совершить перед епископом или священником, когда он просит их удостоить его статуса кающегося; с другой, публичной, — все акты, посредством которых кающийся должен предстать перед другими верующими в рубище и пепле, простертым ниц, рыдающим, умоляющим о заступничестве за него, призывающим мирян, клириков и священников рыдать и стнать вместе с ним. В этом смысле покаяние представляет собой публичный и коллективный ритуал.

— Ось словесного/несловесного: с одной стороны — непременно изустное изложение грехов, которое будущий кающийся должен представить тому, кто удостоит его покаяния; с другой — ряд жестов, поз, рыданий, одежд, криков, каковыми грешник проявляет свое покаяние. Даже если он прямо заявляет о своем грехе, само это заявление входит в состав целой выразительной системы, главным элементом которой служит всё его тело целиком.

— Ось юридического/драматического: с одной стороны, покаяние должно начинаться с изложения — пусть краткого — самого греха, его особенностей и обстоятельств, которые могут повлиять на оценку степени его тяжести (это позволяет решить, требует ли грех покаяния и как долго оно должно длиться, прежде чем станет возможным примирение. С другой стороны — драматические, интенсивные проявления, которые не подчиняются никакому экономическому расчету и не должны точно соизмеряться с тяжестью

совершенного греха; напротив, они следуют принципу преувеличения, а потому должны быть как можно более выразительными.

— Ось объективного/субъективного: с одной стороны — идентификация греха, по крайней мере в его основных элементах; с другой стороны, практики экзомологезы призваны проявить не столько сам грех в его особенностях, сколько состояние грешника или, вернее, состояния, которые в нем накладываются друг на друга, пересекаются и соперничают друг с другом. В самом деле, он должен представить себя в качестве грешника — символически покрытым нечистотой и скверной греха, погрязшим в греховной жизни, каковая есть путь смерти. Однако зримая интенсивность покаянных актов имеет и другую цель — подтвердить, что грешник уже отступает, отказывается от этой жизни: слезы, проливаемые им над своими грехами, смывают их с него; покрывая себя нечистотами, он себя очищает; унижая себя, он показывает, что он возвышается и что он заслуживает возвышения⁶⁸. Проявления экзомологезы призваны не обнаруживать поистине совершенный грех, а выносить на свет самого кающегося таким, каков он есть, — поистине грешным и поистине исправляющимся.

Таким образом, можно сказать, что процедуры истины в церковном покаянии первых веков группируются вокруг двух полюсов. Один из этих полюсов — это полюс словесного и частного изложения; его роль состоит в том, чтобы идентифицировать грех с его особенностями, которые позволят оценить его и решить, на каких условиях возможно его прощение. Второй — полюс всестороннего и публичного выражения; его роль — в том, чтобы проявить с максимальной степенью драматичности как греховное существо кающегося, так и движение, избавляющее его от греховности.

68 Ср. о двойном смысле покаянных проявлений высказывания Тертуллиана: «Повергая человека, публичное исповедование тем более его возвышает, <...> обвиняя — оправдывает; осуждая — освобождает». — *De paenitentia*. IX. 6 (цит. по: Тертуллиан. О покаянии. Указ. соч. С. 316); святого Киприана: «...да изливаются искренние слезы из очей, дабы те самые очи, которые согрешили, взирая на идолов, загладили умиловляющими Бога рыданиями эти непозволительные действия». — Письма. XXXI. 7 (цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 87); святого Иеронима: «Каких грехов не очистил бы этот плач? Каких застарелых преступлений не омыли бы эти рыдания?». — Письма. 77. 4 (цит. по: Бл. Иероним. Письма. Т. 2. Указ. соч. С. 286).

Разумеется, это лишь полюса, между которыми распределяются различные способы проявления истины грешника и его греха в ходе покаяния. Это не два независимых института и не две совершенно чуждые друг другу практики; они соседствуют, пересекаются друг с другом и иногда смешиваются: случались тайные умерщвления плоти, исполненные в секрете, приватные экзомологезы⁶⁹; известны свидетельства о публичном словесном изложении грехов, совершенных тем или иным членом христианской общины⁷⁰. И всё же можно говорить об использовании [двух] типов практик, двух способов предъявления истины: изречения истины греха и проявления истинного существа грешника.

Причем две эти модальности распределяются неравномерно: словесное изложение греха требуется, по большому счету, только тогда, когда нужно назначить покаяние, выяснить, может ли грешник быть допущен к нему и заслуживает ли он примирения. «Изречение греха», словесное исполнение экзаменовки и признания, требование от грешника «веридикции» своих проступков необходимы лишь до начала процедуры покаяния и, следовательно, некоторым образом вне ее. Напротив, откровенная, жестуальная, телесная, выразительная демонстрация грешником того, что он есть, является неотъемлемой частью покаяния, служит его важнейшим и постоянным измерением. Кающийся должен не столько «говорить правду» о том, что он сделал, сколько «делать правду», проявляя свое существо.

Необходимость, в силу которой покаянная практика осуществляется не иначе как с помощью проявлений, призванных вынести на свет истину кающегося, поднимает проблему: почему, согрешив, нужно не только раскаяться, не только наложить на себя кары, не только предаться умерщвлению плоти, но и показать это, а также показать себя таким, каков ты есть? Почему проявление истины является неотъемлемой частью процедуры, позволяющей искупить свой грех? Почему, «сделав плохо», нужно продемонстрировать

69 Говоря о тех, кто просто «помышлял» о том, чтобы принести жертвы {римским богам}, святой Киприан указывает, что им необходимо признаться в этом священнику, а затем совершить «*exomologesis conscientiae*» (*De lapsis*. XXVIII). Судя по всему, речь здесь идет о признании и о проявлении раскаяния, совершаемых приватно, втайне, и обращенных напрямую к Богу.

70 Святой Лев в середине V века осуждает обычай зачитывать список грехов, совершенных верующими (Послания. 168).

истину, причем не только истину того, что было сделано, но и истину себя самого? Ответ очевиден: после того как христианство было организовано в виде Церкви с прочной общинной структурой и строгой иерархией, ни одно серьезное нарушение не могло быть прощено без ряда испытаний и гарантий. Подобно тому как postulans не мог быть допущен к крещению, не пройдя испытание катехуменатом — *probatio animae* {лат. испытание души}, не могли удостоиться примирения с Богом и те, кто не проявил однозначно свое раскаяние путем исполнения дисциплин и испытаний, служащих наказанием по отношению к прошлому и обязательством по отношению к будущему. От них требовалось *publicatio sui*.

Но самым загадочным с точки зрения истории опыта себя является то, как осмыслялась и обосновывалась обязанность грешника говорить правду — или, вернее, проявлять истину самого себя, — чтобы рассчитывать на прощение своих грехов. В самом деле, эта обязанность утверждается постоянно. Нет прощения без экзомологезы, без признания грешником своего проступка и без внешнего, явного, зримого проявления этого признания: «Ибо кто исповедуется Господу, тот совлекает с себя рабство, <...> становится не только свободным, но и праведным. Но праведность — в свободе и свобода — в исповедании, ибо кто исповедуется, тому сразу отпускается»^[71]. Или, как кратко выразился святой Иоанн Златоуст: «Скажи грех, чтобы разрешить грех»⁷². Именно этот общий принцип поддерживает толкование, которое и святой Амвросий, и святой Иоанн Златоуст дают каинову проклятию. Грех Каина, сколь бы ни был он тяжок, не является непростительным. Разумеется, Господь [спрашивает у него], что он сделал брату своему, не потому, что не знает этого, а потому, что дает Каину возможность признаться. И то, что Каин отвечает: «Я не знаю», как раз и делает его грех непростительным. Вот в чем заключен принцип вечного осуждения: более тяжким грехом, чем братоубийство, была ложь Каина, которую святой Амвросий

71 [Св. Амвросий. Письма. XXXVII. 45 {цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 4. Ч. 1. Указ. соч. С. 119}.]

72 Св. Иоанн Златоуст. [Беседы о покаянии. II. 1 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о Покаянии // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12 т. Т. 2. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1896. С. 314}.]

называет «святотатством»⁷³. Ответ грешника «Я не знаю», его отказ сказать правду есть величайшее из возможных оскорблений, и оно не может быть прощено. В противовес Каину Давид, который — будучи праведником — добровольно признается в своих грехах, служит образцом кающегося: правда, которую он исповедует, спасает его⁷⁴. И Адам и Ева именно потому не осуждены навечно, что они признались — даже дважды, согласно Златоусту: словесно, когда ответили Богу, и жестами, телом, когда скрыли свою наготу⁷⁵.

Задолго до установления таинства покаяния и аурикулярной исповеди христианская церковь признала важнейшую роль обязательства истины, которое должен взять на себя грешник как условие возможности искупления его грехов. Чтобы удостоиться прощения за совершенный грех, нужно сказать правду о нем или, вернее, проявить истину своей греховности. Проявление истинного является условием исчезновения истинного. Чтобы осмыслить это отношение и объяснить эту необходимость, раннее христианство прибегало к нескольким моделям.

1. Очень часто использовалась медицинская модель, в которой грехи предстают как раны или язвы, а покаяние — как лекарство. Распространению этой модели способствовало то, что она могла опираться как на иудейскую традицию вины-раны, так и на греческую концепцию болезней души. Идея покаяния как лечения является общим местом в пастырском слове с первых веков христианства⁷⁶

73 Св. Амвросий. *De paradiso*. XIV. 71: «non tam majori crimine parricidi <...> quam sacrilegii». Ср. также: Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. XIX {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12 т. Т. 4. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1898. С. 171}.

74 Св. Амвросий. *Apologia de propheta David*. [VIII: 36–39].

75 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. XVII {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия*. Указ. соч. С. 133–144}.

76 См., напр.: Пастырь Ермы. Видение первое. 1. 9 и 3. 1; Заповедь четвертая. 1. 11; Заповедь двенадцатая. 6. 2; Подобие пятое. 7. 4; Подобие восьмое. 11. 3; Подобие девятое. 23. 5 и 28. 5; Тертуллиан. *De paenitentia*. VII. 10. 12; Св. Киприан. Письма. XXX. 7; XXXI; XXXVI; LV. 7 и 15–17; *De lapsis*. [XXVIII]; Св. Амвросий. *Expositio Evangelii secundam Lucam*. V. 2; X. 66; *Enarratio in Psalmum* 36. 14; *De paradiso*. XIV. 70. Соответствующие места

и остается таковым впоследствии. Но нужно отметить один сдвиг. Когда институт покаяния примет форму таинства, которая будет окончательно закреплена за ним в XII веке, место врача займет священник, уполномоченный отпускать грехи. Необходимость исповеди в форме индивидуального, тайного и детализированного признания в своих грехах будет обоснована принципом, согласно которому больной должен поведать тому, кто его лечит, скрываемые им слабости, испытываемые им страдания, перенесенные им недуги. С этой точки зрения проявление грешником того, что он есть в своей истине, и тайн своей души будет технической необходимостью⁷⁷. Однако в раннем христианстве раны лечил не священник. Единственным врачом, которого признает покаяние, был Христос, то есть сам Бог: «Что касается прежних грехов его, то есть Бог, который может дать исцеление, ибо Он имеет власть над всем»⁷⁸. А разве нужно такому врачу, чтобы грешник показывал свои раны и открывал свои тайные немощи? В каких откровениях нуждается тот, кто знает всё? От него не скрыть и тех грехов, что совершаются в глубине души⁷⁹. Вот в чем парадокс этого исцеления покаянием: оно требует проявления путем открытой и неукоснительной экзомологезы тех грехов, которые и так известны тому, кто должен их исцелить. Нужно выложить ему то, что и так никоим образом не могло бы от него укрыться. Истина причитается ему не как необходимое условие того, чтобы он мог исполнить свою власть и подобрать подходящие лекарства, а как обязательство со стороны желающего исцелиться. Больному нужно не осведомить врача, чтобы тот смог его вылечить, а заслужить исцеление ценой истины.

2. Столь же часто использовалась и судебная модель⁸⁰, обращение к которой обнаруживает, в сущности, тот же парадокс. Когда

в трактате св. Амвросия «De paenitentia» см. по указателю в издании Гризона (серия «Sources chrétiennes»).

77 Разумеется, это не единственное обоснование покаянного признания, но оно приводится постоянно.

78 Пастырь Ермы. Заповедь IV. 1. 11 {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 246}.

79 Эта тема повторяется сплошь и рядом. См., напр.: Тертуллиан. De paenitentia. X.

80 Она уже присутствует у Тертуллиана, а у святых Амвросия и Августина приобретает очень заметную роль.

3. [Второе покаяние] таинство покаяния будет четко и ясно определено как суд, где священник должен играть роль судьи (судьи, который представляет в мире сем Бога, но решения которого имеют последствия и на небе), точное признание грешником в совершенных им проступках станет важнейшим элементом процедуры: именно исходя из него — и под страхом того, что ложь или преднамеренное умолчание о чем-либо лишат таинство силы, — исповедник будет выносить решение и определять меру наказания. Но в раннем христианстве священник не играл роли судьи: кающийся имел дело непосредственно с Богом, то есть с судьей, которому невозможно открыть на что-то глаза, ибо он видит всё⁸¹. И тем не менее нужно предъявить ему все совершенные грехи, ничего не скрывая⁸². Авторы III–IV веков дают этому обязательству несколько обоснований. Одно из них вполне традиционно: добровольное и чистосердечное признание настраивает судью на сочувствие к обвиняемому⁸³. Другое опирается на идею, согласно которой однажды обвинителем человека перед Богом станет дьявол: тогда человек окажется в более выгодном положении, если сумеет предупредить обвинения противника, заговорит первым и сам сознается в преступлениях, которые могут быть ему вменены⁸⁴. Кроме того, поскольку Христос выступает адвокатом и заступником человека перед Богом, полагается правилом, что грешник должен доверить свое дело Христу, признавшись

81 «Frustra autem velis occulere quem nihil fallas: et sine periculo prodas, quod scias esse jam cognitum» [«Было бы тщетно таиться от Того, Кого вам не обмануть ни в чем; а сказав Ему то, что, как известно вам самим, Он уже знает, вы ничем не рискуете»]. — Св. Амвросий. *Expositio Evangelii secundum Lucam*. VII. 225.

82 «Mora ergo absolutionis in confitendo est, confessionem sequitur peccatorum remissio» [«Промедление с освобождением зависит лишь от исповедания, за исповеданием сразу следует отпущение грехов»]. — Св. Амвросий. *Письма*. XXXVII. 45 {цит. по: *Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений*. Т. 4. Ч. 2. Указ. соч. С. 119}.

83 «In iudiciis saecularibus <...> quaedam tangit iudicem miseratio confidentis» {«И мирских судей трогает сострадание к тому, кто сознается»}. — Св. Амвросий. *De Cain et Abel*. II. 9.

84 Св. Амвросий. *De paenitentia*. II. 7. 53: «Si te ipse accusaveris, accusatorem nullum timebis» {«Когда ты сам себя осудишь, то не будешь иметь обличителя»}. — Цит. по: *Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии*. Указ. соч. С. 84}. Ср. также: Св. Амвросий. *De paradiso*. XIV. 17.

ему в своих грехах⁸⁵. И наконец, еще один аргумент, который может показаться нам странным: тот, кто сознается в своих грехах, не только оправдывает себя перед Богом, но и оправдывает самого Бога и Его гнев против слабостей человеческих, тогда как отрицание своих грехов равносильно желанию выставить Бога лжецом⁸⁶.

3. Но на деле обе эти модели — медицинская и судебная, которые впоследствии станут столь важными для организации и оформления покаянного признания, играют, как кажется, лишь вспомогательную роль в практике экзомологезы. Обязанность кающегося проявлять себя в истине своей греховности и в подлинности своего покаяния находит более глубокое основание в своей связи с мученичеством. Покаяние связано с мученичеством по двум причинам. С одной стороны, мученику обещано прощение грехов: пролитая им кровь смывает грехи. Если он соглашается вторично исповедовать в истязаниях веру, впервые выказанную при крещении, то эти истязания становятся вторым крещением, [так же] отпускающим грехи, как и первое⁸⁷. С другой стороны, спасительная сила покаяния — еще одного «второго крещения» — была после трудных дискуссий признана причитающейся падшим, то есть решившим отступить от веры, под страхом пыток. Для них покаяние есть способ вновь утвердить свою веру, приняв мученичество, которого они по слабости своей желали избежать. Эта тема возникает сразу после великих гонений и сохраняется в дальнейшем. Покаяние предстает в ней субститутом

85 Св. Амвросий. *Expositio Evangelii secundum Lucam*. VII. 225: «Confitere magis, ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus apud Patrem» {«исповедоваться тем более, что вступает за тебя Христос, коего адвокатом имеем перед Отцем»}; ср.: Св. Августин. Речь о Псалме 66. 7.

86 Св. Амвросий. *Apologia de propheta David*. X. 53: «si autem dixerimus quia non peccavimus, mendacem facimus Deum» {«если же мы сказали бы, что не согрешили, сделали бы обманщиком Бога»}.

87 Ориген говорит о «крещении мученичеством», полученном при преследованиях (*Exortatio ad martyrium*. 30). В том же тексте (39) он говорит, что мученическая кровь смывает грехи. Тертуллиан говорит о мученичестве как о *secundum lavacrum* (второй купели) (*De baptismo*. XVI {цит. по: Тертуллиан. О крещении. Указ. соч. С. 102}) и *aliud baptisma* {«другом крещении»} (*De pudicitia*. XXII). См. об этом: *Malone E. E. Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism*. Düsseldorf, 1951.

мученичества для тех, кто уже не имеет возможности испытать свою веру под страшной угрозой. «Мученики убиты, — вопрошает святой Августин, — и кто чада тех убитых, если не мы? И как добиться нам избавления, если не сказав Господу: „Ты разрешил узы мои, Тебе принесу жертву хвалы“?»⁸⁸

А ведь мученичество, как известно, есть правое дело {conduite de vérité} — свидетельство веры вопреки смерти, демонстрация того, что земная жизнь есть не что иное, как смерть, а смерть открывает доступ к истинной жизни, и доказательство того, что эта истина позволяет принять мучения и не сдаться. Мученик, не нуждаясь в словах, самым своим поведением выносит на свет истину, которая, уничтожая жизнь, дарует жизнь по ту сторону смерти. В сложной экзистенции поведения мученика истина утверждается через веру, являет себя взору всех как мощная сила и переворачивает ценности жизни и смерти. Она представляет собой «испытание» сразу в трех смыслах, так как служит выражением искренности веры человека, удостоверяет всемогущество того, во что он верит, и рассеивает обманчивые видимости мира сего, чтобы открыть внеположную ему реальность. Экзистенциология так важна в покаянии, с которым она неразрывно сопряжена в публичных и демонстративных ритуалах, именно потому, что кающийся должен свидетельствовать подобно мученику: он должен проявлять свое раскаяние, показывать силу, которую дает ему его вера, демонстрировать, что унижаемое им тело есть лишь прах и тлен, тогда как истинная жизнь — в мире ином. Воспроизводя мученичество, принять которое ему не достало мужества (или не представилось случая), кающийся ставит себя на порог смерти, которая таится под обманчивыми личинами жизни, и истинной жизни, которая обещана ему смертью. Этот порог есть порог метанойи, или обращения: душа совершает полный поворот кругом, переворачивает все свои ценности и полностью преобразуется. Экзистенциология как проявление самим кающимся смерти, каковой была его жизнь, и жизни, к которой он получит доступ посредством смерти, есть удостоверяющее и образцовое выражение, испытание, его метанойи.

Долю «признания» в практике раннехристианского покаяния можно назвать одновременно рассеянной и принципиальной. Рассеянной, так как речь не идет об определенном ритуале, локализованном в ходе процедуры, даже если словесное изложение грехов, несомненно, требуется в отдельные ее моменты (например, при подаче епископу прошения о статусе кающегося). И принципиальной, так как речь идет о постоянном измерении покаянного испытания. Это испытание должно на всем своем протяжении проявлять истину. Позднее, в средневековом покаянии, признание приобретет форму «правдоизречения» {«dire vrai»} как перечисления совершенных грехов, но пока всё покаяние целиком должно представлять собой «правдоизречение» или, вернее (поскольку роль изречения в данном случае характерным образом ограничена в пользу жестов, поступков, образа жизни), «правдоделание» {«faire vrai»} — правдоизъявление метаноии: раскаяния, умерщвления плоти, воскресения к жизни истинной. Однако задача этого принципиального для покаяния «правдоделания» заключается не в том, чтобы вспомнить совершенные грехи, не в том, чтобы установить идентичность субъекта или определить меру его ответственности. Оно представляет собой не способ познания себя и своего прошлого, а, скорее, проявление разрыва — временного разрыва, отречения от мира, взаимозамены жизни и смерти. Кающийся, пишет святой Амвросий, должен быть как юноша, вернувшийся домой после долгого отсутствия: его прежняя возлюбленная приходит к нему и говорит: вот я, *ego sum*. А он отвечает: *sed ego non sum ego* {лат. «но я уже не я»}. В истории практики покаяния придет пора, когда грешнику нужно будет являться к священнику и подробно рассказывать ему устно о своих грехах: *ego sum*. Но в своей первоначальной форме, будучи одновременно испытанием и проявлением, умерщвлением и правдоделанием, покаяние есть форма другого утверждения: *ego non sum ego*. Ритуалы экзомологезы утверждают разрыв в идентичности.

4 [ИСКУССТВО ИЗ ИСКУССТВ]

Духовное руководство, экзаменовка самого себя, внимательный контроль субъекта за своими действиями и мыслями, их изложение другому, обращение за советами к наставнику и принятие правил поведения, которые тот предлагает, — всё это было традицией, уходящей в глубь веков. Христианские авторы не скрывали ее наличия и не отрицали родства с нею их собственных предписаний. Святой Иоанн Златоуст рекомендовал экзаменовку совести, ссылаясь на языческих философов и цитируя Пифагора¹. «Руководство» Эпиктета было воспроизведено святым Нилом так, словно речь шла о христианском тексте, содержащем правила жизни, способные должным образом пестовать души верующих и вести их к спасению. Античных учителей поведения и наставников аскетической жизни (которую порой именовали жизнью философской) связывала несомненная преемственность. Однако нельзя упускать из виду и различия между ними.

Практика духовного руководства у греков и римлян обнимала довольно широкий круг процедур. Мы обнаруживаем ее в форме периодических контактов, продиктованных определенными обстоятельствами: так, софист Антифон содержал приемную, в которой давал за установленную плату советы по поводу того, как себя вести, всем, кто в них нуждался, попав в трудное положение²; врачи помогали не только тем, кто жаловался на физические страдания, но и тем, кого терзали душевные муки: они предписывали режимы,

1 Впрочем, не без некоторого пренебрежения: «„Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его и будь мудрым“ (Притч. 6:6). Так и я теперь скажу вам: представьте философов языческих, и тогда узнаете...» — Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. XVII. 7 {рус. пер.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1901. С. 201–202}.

2 Ср.: *Hani J. Introduction // Plutarque. Consolation à Apollonios. Paris, 1972.*

служившие как мерами профилактики и гигиены, так и правилами жизни, которые позволяли смирять страсти, держать себя под контролем, грамотно распоряжаться удовольствиями, строить отношения с другими людьми по справедливости³. Консультации могли быть и безвозмездными актами дружелюбия и благосклонности, выраженными в беседе, письме или даже в создании небольшого трактата для друга, оказавшегося в затруднении. Обычно эти эпизодические формы руководства отвечали на конкретную ситуацию, будь то удар судьбы, изгнание, утрата близкого человека или душевный кризис, трудный переходный период, потеря уверенности в себе. Таков был случай Серена, когда он описал свое состояние Сенеке и попросил его о помощи диагнозом и советом⁴. Серену казалось, что он застыл на пути стоической мудрости; его душу бушевали враждебные друг другу движения, пусть и не способные вызвать «шторм», но всё же достаточно сильные, чтобы заставить почувствовать «нечто вроде морской болезни»⁵.

Существовали, однако, и куда более постоянные и институционально развитые формы руководства: они практиковались, в частности, в философских школах. Общеобязательная дисциплина коллективной жизни дополнялась там отношениями, которые действовали на индивидуальном уровне. Учитель служил постоянным наставником ученика — планомерно внушал ему истину, направлял его на пути к добродетели, самообладанию и душевному спокойствию, проверял его достижения и день за днем давал ему житейские советы. Так, в эпикурейских школах велись индивидуальные беседы, во время которых ученикам предписывалось быть искренними, от-

3 «Нужно предоставить определение болезней души не себе самому, но другим. Не нужно назначать в качестве наблюдателей первых встречаемых <...> следует обращаться к другим: пусть они наблюдают и сообщают нам о наших отклонениях». — Гален. Трактат о страстях души. VI. 23.

4 «Dicam quae accidunt mihi; tu morbo nomen invenies <...>. Rogo itaque, si quod habes remedium» [«Я [лишь] расскажу о том, что случилось со мной, — ты [же] найдешь название болезни. <...> я обращаюсь к тебе с просьбой, если у тебя есть какое-либо лекарство...»]. — Сенека. *De tranquillitate animae* {О безмятежности духа}. I. 4, 17 {цит. по: Сенека. О безмятежности духа / пер. Н. Ткаченко // Труды исторического факультета МГУ. Вып. 15. Серия III. Instrumenta studiorum. 6. СПб.: Алетейя, 2000. С. 175–176}.

5 «Non tempestate vexor, sed nausea» {«не несчастье, но отвращение». — Цит. по: Сенека. О безмятежности духа. Указ. соч. С. 176}.

крывать свою душу наставнику, ничего не утаивая, чтобы он мог добиться успеха в своем деле. Это индивидуальное руководство учениками доверялось только мудрейшим из учителей, тогда как другие отвечали за общее управление группой⁶.

При осуществлении духовного руководства использовалась целая система разнообразных практик⁷. Одной из важнейших в их числе была экзаменовка совести. Она фигурирует как ключевой элемент обширной совокупности правил жизни уже у пифагорейцев. Но ее форма менялась, она преследовала разные цели и предполагала разные результаты⁸. О пифагорейской экзаменовке совести можно судить разве что по знаменитым строкам «Carmen aureum» {«Золотые стихи»}, лишь первые две из которых, возможно, отражают древнейшую традицию: «В успокоительный сон не должно тебе погружаться, / Прежде чем снова не вспомнишь о каждом сегодняшнем деле»⁹. Будучи испытанием нравственного совершенствования, эта экзаменовка также могла служить одним из мнемотехнических упражнений, которые практиковали пифагорейцы; и еще она, несомненно, была очистительным ритуалом, призванным привлечь благоприятные сновидения и подготовить человека ко сну, в котором пифагорейцы видели прообраз смерти¹⁰.

Важная роль принадлежала экзаменовке души и во впечатляющем развитии, которое руководство совестью претерпело

- 6 Cp.: *Hadot J.* Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin, 1969. S. 64 sq.
- 7 *Rabbow P.* Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike. München, 1954.
- 8 Пример: дискуссия между стоиками и эпикурейцами о том, нужно ли размышлять о несчастьях, которые могут приключиться (*praemeditatio malorum*), чтобы обдумать, как мы будем на них реагировать.
- 9 Следующие строки, судя по всему, относятся к более позднему времени: «В чем провинился? Что смог совершить? И чего не исполнил? / Перебери всё в уме, начиная сначала, и после / Радуйся добрым делам и себя укоряй за дурные» {цит. по: Пифагорейские Золотые стихи с комментарием Гиерокла / пер. И. Петер. М.: Алтейа; Новый Акрополь, 2000. С. 10–11}.
- 10 О мнемотехническом значении этой практики и о ее роли в качестве подготовки ко сну и сновидениям см.: *Jaeger H.* L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme // *Numen*. T. VI. 1959. P. 191–194.

в эллинистической философии. Она служила своего рода передатчиком, средством обмена между воспитанником и наставником, связующим звеном между временем нахождения под руководством и временем самостоятельной деятельности. Именно с ее помощью ученик или страждущий входил в состояние, позволявшее ему открыть душу наставнику, чтобы тот мог сделать свои выводы и дать полезные рекомендации. Вот как начинается экзаменовка Серена, когда он обращается за помощью к Сенеке: «Какова эта шаткость души, <...> я не могу показать тебе ни сразу, ни по частям. Я [лишь] расскажу о том, что случилось со мной, — ты [же] найдешь название болезни»¹¹. С помощью экзаменовки руководимый мог оценить, как действуют советы наставника на его душу и как она совершенствуется; она помогала ему понять, в должной ли мере он следует этим советам и, если да, готов ли он обрести самостоятельность. По окончании периода наставничества экзаменовка позволяла ученику продолжить его своими силами, управляя своей душой подобно учителю. Эта четвероякая роль экзаменовки как открытия души другому, усвоения внушенных наставником правил, испытания их успешности и самостоятельного контроля над собой ясно выражена в «Трактате о страстях души» Галена: «Нужно предоставить определение болезней души не себе самому, но другим. Не нужно назначать в качестве наблюдателей первых встречных, но пусть это будут старцы, единодушно признанные мудрецами и показавшие нам на многих примерах, что они сами свободны от этих болезней <...>. Нужно обдумывать {то, что услышишь от них} ежедневно, желательно несколько раз, но обязательно — на заре, до того как браться за дневные дела, и вечером, перед сном. Что до меня самого, я взял себе в привычку дважды в день обдумывать, а затем произносить вслух советы, переданные нам мудрецами, подобными Пифагору, ибо недостаточно добиться безмятежности души, но нужно еще исцелить в себе чревоугодие и излишество <...>. Пребывая среди тех, кто сам руководит собой, следует обращаться к другим: пусть они наблюдают и сообщают нам о наших отклонениях; затем мы сами сможем наблюдать за собой без помощи педагога»¹².

В этой роли передатчика и связующего звена экзаменовка совести следовала некоторой цели и особо концентрировалась

11 Сенека. *De tranquillitate animae*. I. 4 {цит. по: Сенека. О безмятежности духа. Указ. соч. С. 176}.

12 Гален. Трактат о страстях души. VI. 22–24.

на некотором вопросе: этой целью и этим вопросом было владение собой. Руководимый экзаменовал себя, вспоминал каждую свою слабость не иначе как для того, чтобы стать полновластным хозяином самого себя, которому уже не придется прибегать в затруднительном положении к помощи другого. Эта целенаправленность экзаменовки себя ясно видна при сравнении двух текстов, относящихся к практике стоиков: первый из них показывает, в чем могла заключаться экзаменовка в рамках отношения руководства, а второй — что она представляла собой у того, кто достиг философской самостоятельности.

Первый текст — это письмо Серена Сенеке. Продвигаясь вперед на пути стоической мудрости, Серен сталкивается с затруднением и обращается за помощью к философу: ему кажется, что он топчется на месте, что представление о добре и зле так и не утвердилось в нем окончательно, что он застыл в некоем промежуточном состоянии между свободой и рабством. Короче говоря, Серену непонятно, болен он или здоров¹³. Исходя из этого, он подвергает себя экзаменовке, которая, чтобы подготовить вмешательство Сенеки, помочь ему поставить диагноз и назначить лечение, проводит своеобразный смотр действующих в Серене сил. Какие силы способствуют устойчивости, покою и независимости его души? Какие силы, напротив, открывают ее внешним возмущениям и делают ее зависимой от того, что ей неподвластно? Экзаменовка затрагивает поочередно темы богатства, службы обществу и заботы о посмертной славе. По всем этим трем пунктам она проводит разграничение, помещая по одну сторону то, что говорит о способности души довольствоваться имеющимся (скромным домашним хозяйством, простой пищей, унаследованными от предков вещами), исполнять обязанности человека, живущего в обществе (служить друзьям, согражданам, человечеству), с вниманием относиться к речам о подлинном и насущном; а по другую сторону — удовольствие, испытываемое Сереном при виде безудержной роскоши, охватывающее его порой воодушевление, склонность к возвышенным речам, выдающим заботу о том, чтобы потомки не предали его имя забвению.

Таким образом, экзаменовка Серена не касается ни конкретных действий, ни более или менее далекого прошлого; речь идет не о том, чтобы свести в таблицу хорошие и плохие поступки или припомнить все совершенные промахи, чтобы затем раскаяться в них. Предметом внимания совести является настоящее — настоящее,

13 «Nec aegroto, nec valeo». — Сенека. De tranquillitate animae. I. 2
{цит. по: Сенека. О безмятежности духа. Указ. соч. С. 175}.

понимаемое как «состояние»¹⁴, как взаимодействие между силами, побуждающими Серена оставаться дома довольным своей судьбой или спешить на форум и говорить там уже не от себя. Однако экзаменовка не ищет причин этого состояния, не углубляется в скрытые корни зла, но пытается выявить его таким, каким оно предстает душе, — в виде удовлетворения, которое она испытывает, или движений, которые она чувствует в себе. Знаменательно систематическое повторение слова *placet* {лат. нравится}: специфическим предметом экзаменовки является чувство, испытываемое душой по отношению к тому, что она делает или видит. Это чувство как бы показывает душе движения, которые ее бушуют — то есть, в случае Серена, влекут ее в разные стороны одновременно, задерживают на пути к совершенству, колеблют так, что она чувствует нечто подобное морской болезни. Так, благодаря совести, постоянному осознанию душой самой себя, и возникает картина ее «*infirmitas*» {лат. слабость, болезнь}.

В третьей книге трактата «*De ira*» {«О гневе»} Сенека приводит пример экзаменовки иного рода, совершаемой им самим каждый вечер, перед сном, после того как в доме погаснет свет. На сей раз речь идет об осмыслении прожитого дня путем его полного «исследования». Сенека перебирает и взвешивает все свои деяния и речи: он вспоминает, как терял время попусту, тщась просветить невежд, или как, решив кого-то предостеречь, заговорил с ним слишком свободным тоном и обидел его, вместо того чтобы исправить. Это сугубо ретроспективная экзаменовка: она направлена на конкретные деяния и стремится, «призвав их к ответу»¹⁵, отделить в их числе дурные от добрых. Каждое деяние должно получить «свою долю хвалы и хулы». Здесь действует уже не медицинская, а судебная модель, о чем прямо говорят слова: «*cognoscit de moribus suis; apud me causam dico*» {«[душа] теперь знает свой нрав и свои привычки. <...> [Я] вызываю себя к себе на суд»}. Но нужно отметить, что это «следствие» не приводит к осуждению и наказанию — ни к реальной каре, ни даже к угрызениям совести. Поэтому нет и страха, и стремления скрыть от себя что бы то ни было. Ведь тот, кто исследует самого себя, говорит лишь

14 «*Illum tamen habitum in me maxime deprehendo*» [«В этом состоянии <...> я и нахожусь»]. — Сенека. *De tranquillitate animae*. {цит. по: Сенека. О безмятежности духа. Указ. соч. С. 175}.

15 «*Facta ac dicta mea remetior*». — Сенека. *De ira*. III. 36 {цит. по: Сенека. О гневе / пер. Т. Бородай // Сенека. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001. С. 174}.

следующее: «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю». Дело в том, что по сути своей эта модель — скорее административная, чем судебная: образ, вырисовывающийся за текстом Сенеки, наводит на мысль не столько о суде, сколько о некоей инспекции, которая исследует, допрашивает, выясняет и призывает к порядку¹⁶.

Причем, оба приводимые Сенекой примеры ясно очерчивают характер поступков, за которые он считает нужным себя укорять: это желание учить людей, неспособных его понять, и обида, нанесенная тому, кого он хотел исправить. Речь идет о том, в чем он не достиг намеченной цели. Согласно принципу, характерному для стоицизма, поступок можно считать хорошим или дурным лишь исходя из его задач и целей¹⁷. Не потрудившись найти для своих поступков разумные основания — не учтя, что бесполезно учить тех, кто ничему не учится, и что, говоря с кем-либо, нужно учитывать его способность воспринять истину, — Сенека и «погрешил» по отношению к поставленным перед собой целям. То есть совершил «ошибки»¹⁸. Экзаменовка же призвана дать возможность предотвратить эти ошибки в будущем, показав, какие правила поведения были нарушены. Важно не укорять себя в содеянном, а выработать схемы разумного поведения на будущее и тем самым устроить свою самостоятельность так, чтобы она совпадала с порядком мироздания, проводя в жизнь принципы всеобщего разума. Можно сказать, что экзаменовка, описанная в «*De ira*», пусть она обращена в прошлое и сосредоточена на минувших промахах, работает как «программирование»: исходя из «ошибок» и упущенных целей, нужно усвоить правила, которые позволят нам властвовать над своими поступками, а значит, и над собой.

Христианство подхватило эти практики не сразу. Обязанность экзаменовки совести и ее правила начинают определяться не ранее, чем в IV веке¹⁹, и тогда же намечается развитие техник духовного руководства. Темы античной философии пронизали христианскую

16 Отметим [в *De ira*. III] такие выражения, как *excudere diem, speculator, remetiri acta, scrutari totam diem* {лат. перебирать день, соглядатай, взвешивать поступки, разбирать весь день. — Рус. пер.: Сенека. О гневе. Указ. соч. С. 174}.

17 Ср.: Эпиктет.

18 Сенека. *De ira*. III. 36 {рус. пер.: Сенека. О гневе. Указ. соч. С. 174}.

19 См.: Guy J.-C. *Examen de conscience (chez les Pères de l'Église)* // Dictionnaire de Spiritualité. T. IV.

мысль гораздо раньше, чем в нее начали проникать процедуры, свойственные философской жизни.

Конечно, уже во II–III веках появляется множество текстов, в которых подчеркивается важность самопознания и обдумывания будущих или уже совершенных поступков. Климент Александрийский в начале третьей книги «Педагога» напоминает, что «важнейшей из всех наук несомненно является самопознание (to gnômai hauton)». Но речь здесь идет не об исследовании самого себя, не о разборе прошлого и не о восстановлении в памяти ошибок, которые можно поставить себе в вину. Речь идет о нахождении в себе элемента, который делает возможным познание Бога, так как он послушен указаниям Бога и, следовательно, может к нему привести; отрешая нас от внешнего мира с его материальными прикрасами, этот элемент облакает нас чистой красотой, которая придает нам подобие Богу²⁰. Самопознание здесь обозначает отнюдь не экзаменовку совести и не погружение в глубины самого себя, но восхождение к Богу по настоянию души, которая способна к нему взойти. В совершенно ином смысле рекомендует тщательно обдумывать свои поступки святой Иларий {Пиктавийский}²¹, но он думает главным образом о бдительности, позволяющей избегать поспешных действий, предвидеть их возможные опасности и не совершать их, пока они не созреют как следует: такой подход, направленный в будущее, вполне созвучен рекомендациям тогдашней философии, особенно стоицизма²², но он еще не имеет формы систематической экзаменовки самого себя.

То же самое можно сказать и по поводу руководства. Тема пастыря, который должен вести к пажитям спасения и всё стадо, и каждую овцу, присутствует в самых ранних формах христианства. Но она еще не совпадает с идеей «руководства», которое относилось бы ко всей жизни индивида, направляло бы каждый его шаг, предписывало бы ему особый режим, давало бы ему советы в отношении каждодневного поведения, проверяло бы его успехи и требовало бы от него

20 Климент Александрийский. Педагог. III. 1. 1 {рус. пер.: Педагог, творение Климента Александрийского. Указ. соч. С. 37}. Этот фрагмент соотносится с платоновской темой трехчастного деления души, первой частью которой является *logistikon* — внутренний человек, ведомый Богом.

21 Св. Иларий. P. L. T. 9. Col. 6a-b. См. об этом же: Св. Амвросий. In Psalmum David CXVIII Expositio. P. L. T. 15. Col. 1308c.

22 Ср.: Эпиктет.

непрерывного и неукоснительного послушания. В этом смысле показателен один текст Климента Александрийского²³, где говорится, что тому, кто богат и влиятелен (и кому поэтому особенно непросто попасть в рай), необходимо иметь человека, способного ему помочь. В описании этого помощника используются традиционные метафоры руководства — «проводник», «учитель гимнастики»; он должен говорить прямо и твердо, внимать ему следует с восторженным трепетом и почтением. Причем, поддержка советами — лишь один из аспектов его куда более сложной роли: «руководитель» должен молиться, поститься, предаваться бдениям, умерщвлять свою плоть ради блага руководимого. Он служит заступником, представителем, поручителем своего воспитанника перед Богом, а по отношению к самому грешнику он есть ниспосланный Богом ангел. Речь здесь идет о замещении или, во всяком случае, о жертвенной сопричастности, которая выходит далеко за рамки техники руководства. Приводимый Климентом пример ясно это подтверждает: апостол Иоанн окрестил одного юношу и поручил его на время своего отсутствия местному епископу; когда же по возвращении апостола выяснилось, что новообращенный снова впал в грех, он упрекнул епископа в ослаблении надзора²⁴ и обратился к грешнику: «Я должен за тебя отчет дать Христу. Если это необходимо, я охотно потерплю смерть за тебя, подобно тому как Христос за нас умер. За тебя я жизнь сложу»²⁵. Так, проливая вместе с отпавшим слезы и совершая вместе с ним посты, Иоанн возвратил его в Церковь. Очевидно, что эта модель не является моделью учителя, внушающего ученику, как жить и как себя вести: это модель Христа, который жертвует собой ради людей, впадших в грех, и заступает за них перед Богом. Обмен жертвы на искупление здесь важнее, чем процедуры, позволяющие руководить душой и поддерживать ее на пути совершенствования²⁶.

- 23 Климент Александрийский. *Quis dives salvetur*. XVI {рус. пер: *Климент Александрийский. Кто из богатых спасется* / пер. Н. Корсунского. [Ярославль, 1888] М., 2000}.
- 24 «Прекрасного же стража оставил я в душе брата!» [Там же. XVI. 10 {цит. по: *Климент Александрийский. Кто из богатых спасется*. Указ. соч. С. 274}].
- 25 [Там же. XVI. 13 {цит. по: *Климент Александрийский. Кто из богатых спасется*. Указ. соч. С. 275}.]
- 26 Следует отметить, что даже когда техники христианского руководства достигнут развития, модель Христовой жертвы не исчезнет. Ее важность уменьшится, но она будет напоминать о себе постоянно.

Действительно, выработанные античной философией практики руководства и экзаменовки совести были восприняты христианством и получили в нем развитие, обрели новые формы и следствия лишь с утверждением монашества, в его институтах и с опорой на эти институты. Нет ничего удивительного в том, что процедуры философской жизни нашли в монашестве свое применение. Призванное вести к совершенной жизни, то есть к «жизни, в которой чистота деяний сочетается с истинным познанием сущего»²⁷, монашество могло пониматься как подлинно философская жизнь — как философия согласно Христу^[28] и как философия согласно делам своим^[29], а монастыри — как философские школы³⁰. Поэтому именно там — в рамках полуотшельничества, подобного тому, которое практиковалось, например, в Нижнем Египте, где немногочисленные ученики приобщались к пустынной жизни рядом с чтимыми аскетами, или в киновиях, где общинная жизнь строилась по общим и строгим правилам — поведение индивидов начало подчиняться сложной системе процедур. Эти процедуры послужили основой продумывания, разработки и формирования особого искусства, которое Григорий Назианзин назовет, используя одно из традиционных определений философии, *tekhnê* [tekhnôn]*, искусством из искусств: «Положим

27 Св. Нил (Синайский): «[Philosophia gar estin] êthôn katorthôsis meta doxês tês peri tou ontos gnôseôs alêthous» [Logos askêtikos. III. P. G. T. 1. Col. 721].

28 [Св. Василий Великий. Монашеские установления. P. G. T. 31. Col. 1321a {рус. пер.: *Свт. Василий Великий. Подвижнические уставы подвижащимся в общежитии и в отшельничестве* // Свт. Василий Великий. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 320: «любомудрие Христово»}.]

29 [«Di'ergôn philosophia». — Св. Григорий Назианзин. Слово VI (P. G. T. 35. Col. 721); цит. по: *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955. P. 57* {рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов. Слова. Указ. соч. С. 125: «деятельное любомудрие»}.]*

30 [Текст примечания отсутствует.]

* [В рукописи значитс: «*tekhnê tekhnês*», однако в тексте св. Григория Назианзина читаем: «*tô onti gar autê moi phainetai tekhnê tis einai tekhnôn kai epistêmê epistêmôn, to polutropôtaton tôn zôôn kai poikilôtaton*»].

даже, что иной непорочен и взошел на самый верх добродетели: всё еще не вижу, каким запасшись знанием, на какую понадеявшись силу, отважится он на такое начальство. Ибо править человеком, самым хитрым и изменчивым животным, по моему мнению, действительно есть искусство из искусств и наука из наук»^[31]. Под знаком этого *ars artium* будут непрерывно, вплоть до нашего времени, развиваться практики руководства индивидами, попечения над их душами, их планомерного сопровождения на пути к совершенству и совместного с ними выведывания тайных движений их сердец³².

В описании {раннехристианских} практик руководства и экзаменовки я буду следовать — главным образом, но не всегда — тем сведениям, которые приводит {святой Иоанн} Кассиан. Несомненно, его труды не принадлежат к вершинам аскетической мысли, но, с одной стороны, он был наряду со святым Иеронимом одним из главных распространителей восточного опыта на Западе, а с другой стороны, он ни в трактате «О постановлениях монастырских», ни в «Собеседованиях» не ограничивается перечислением подвигов самых известных монахов или правил, которым они следовали в своей жизни. Он описывает с опорой на собственный опыт «образ жизни, которую ведут святые»; он добавляет к схематическому в установлений и правил рассказ о «происхождении главных пороков» и «о том, как можно искоренить эти пороки». Его цель — не столько «рассуждение о чудесах Божьих», сколько «исправление наших нравов и достижение совершенства»³³.

Перед нами, таким образом, свидетельство того, кто, исходя из институциональных правил и самых поучительных примеров, попытался описать некоторый образ действия, некоторую практику с присущими ей методами и основаниями. В общем и целом, если воспользоваться выражением Кассиана из начала «Собеседований», жизнь монахов рассматривается им как

31 [Св. Григорий Назианзин. Слово II. 16; цит. по: *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Op. cit. P. 57* {рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов. Слова. Указ. соч. С. 32*}.]

32 Так, в качестве примера: [текст примечания не завершен].

33 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. Предисловие. 7–8 {цит. по: О постановлениях монастырских. Труд преподобного Иоанна Кассиана / пер. И. Брянчанинова. М.: Правило веры, 2016. С. 18}.

«искусство» и изучается как связь между средствами, ближайшей целью и конечной целью этого искусства³⁴.

I. Принцип руководства

«Имже и несть управления, падают аки листовие»^[35]. Эти слова из Книги Притчей часто приводились в монашеской литературе в поддержку принципа, согласно которому монашеская жизнь не может обойтись без «руководства». Она не может обойтись без руководства, если монах решает вести отшельническую жизнь, и она не должна быть избавлена от руководства даже в монастыре, где монахи подчиняются общему уставу. В обоих случаях требуется особое отношение между учеником и учителем, особая связь между ними, в рамках которой ученик будет находиться под постоянным контролем учителя, следовать всем его указаниям и без колебаний доверять ему свою душу. Руководство необходимо тому, кто намерен идти к совершенной жизни: ни личное усердие аскезы, ни общеобязательный устав не могут его заменить.

В восемнадцатом собеседовании Кассиан сообщает о введенном аввой Пиаммоном делении монахов на три или, вернее, четыре категории³⁶. Составляющих две из них сарабаитов и «недавно появившихся» мнимых отшельников Пиаммон осуждает — прежде всего за то, что они отказались от практики руководства. Сарабаиты «не принимают благочиния киновийского, не подчиняются воле старцев», «от правильной учености не принимают никакого правила здоровой рассудительности», «живут самочинно», «забывая особенно о том, чтобы, освободившись от ига подчиненности

34 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. I. 2 {рус. пер.: Собеседования египетских отцов преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина. М.: Правило веры, 2008. С. 19}. Также см.: Там же. II. 11, 26, где монашеская жизнь характеризуется как *ars* {«наука». — Рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 69} и *disciplina* {«мера». — Рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 81}. И еще: Там же. X. 8; XIV. 1; XVIII. 2 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 352–354, 471, 608–609}.

35 [Притч. 11:14 {церковнославянский перевод; Фуко цитирует французский перевод Септуагинты}.]

36 Вначале Пиаммон называет три рода монахов — это киновитяне, анахореты (отшельники) и сарабаиты, — но затем, в восьмой главе, к ним добавляется четвертый.

старцам иметь вольность исполнять свою волю»³⁷. И мнимые отшельники тоже, не обладая смирением и терпением, отказываются «подчиняться (*l'acessiti*) власти старцев»³⁸. Плох тот монах, который не терпит над собой руководства: коль скоро он не желает, чтобы им руководили, его, вероятно, привели к монашеству дурные намерения — желание принять лишь видимость, но не реальность монашеской жизни; поскольку же он отвергает руководство, пороки его только усугубятся³⁹.

Таким образом, именно через руководство проходит доступ к реальности монашеской жизни. Тем, кто избирает «сокровеннейшие места пустыни», Кассиан рекомендует сначала испытать самих себя в правилах общежития киновии⁴⁰, а затем начать искать учителя, чтобы учиться у него отречению от мира. Он напоминает совет святого Антония: для столь трудного обучения недостаточно иметь одного учителя — нужно перенимать примеры добродетелей у нескольких учителей, которые ими владеют: «...монах, желающий собрать мед духовный, должен, подобно премудрейшей пчеле, извлекать назидание в каждой добродетели у того, кто особо обладает оною, и рачительно слагать оное в сосуд сердечный»⁴¹.

Того же, кто желает войти в киновию, ожидает великое вступительное испытание: его заставляют ждать у врат монастыря, а он умоляет его впустить. Монахи ведут себя так, словно подозревают, что перед ними корыстный человек, и, чтобы испытать его искренность и постоянство, десять дней раз за разом прогоняют его, принуждая «терпеть разные обиды и поношения». Если затем

- 37 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XVIII. 7 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 616}.
- 38 Там же. 8 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 616}.
- 39 «Ибо таким способом пороки их не только не будут пресечены, но еще больше усилятся, когда некому будет обнаруживать их (*a nemine provocata*)». — Там же {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 616}.
- 40 Через это испытание прошел Пафнутий, жизнь и речи которого составляют предмет третьего собеседования Кассиана.
- 41 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. V. 4 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 135}. Правда, чуть выше Кассиан вслед за аввой Пинуфием утверждает, что монах, «живя в общежитии», должен «заимствовать примеры для подражания совершенной жизни не от многих, но от <...> одного или двух». — Там же. IV. 40 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 125}.

он принимается в киновию, его посвящение происходит в два этапа. Сначала новоначального поручают старцу, «который отдельно живет недалеко от монастыря, занимаясь принятием странников и услужением им»: там он тоже учится услужению (*famulatus*), смирению и терпению. По прошествии целого года, если никто на него не пожаловался, его принимают в общину и препоручают другому старцу, обязанному наставлять и направлять (*instituere et gubernare*) группу из десяти молодых монахов. Никаких указаний по поводу длительности этого послушничества Кассиан не дает, но, несомненно, она зависела от способностей и успехов ученика. Ничего не говорит Кассиан и о том, существовало ли отношение руководства среди самих старцев⁴². С одной стороны, ничто не позволяет утверждать, что старцы регулярно или эпизодически прибегали к помощи руководителя. Но с другой стороны, Кассиан, как и все авторы его эпохи, подчеркивает, что всякой душе, какой она бы ни была, нужен руководитель⁴³, что некоторые снова впадают в грех, даже претерпев длительные испытания и заслужив известность святостью⁴⁴, и что даже самые требовательные к себе монахи до конца дней своих испытывают потребность в том, чтобы ими кто-то руководил. Так, он дважды, в «Постановлениях» и «Собеседованиях», упоминает о великой

- 42 См. об этом: *Chadwick O. John Cassien. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.*
- 43 Святой Пахомий {Великий} в исповеди перед смертью признался, что принимал упреки даже от самых младших (см.: *Fragments captés de la vie de Pacôme / traduits par R. Draguet // Les Pères du Désert. Paris, 1949. P. 116–117.*)
- 44 «Я знаю монахов, которые после многих трудов пали и подверглись безумию, потому что понадеялись на свои дела и презрели заповедь Того, Кто сказал: *вопроси отца твоего, и возвестит тебе* (Втор. 32:7)». — Св. Антоний. P. G. T. 65. Col. 88b {цит. по: Изречения Антония Великого и сказания о нем // *Прп. Антоний Великий. Поучения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 340*}. Во втором собеседовании Кассиана, посвященном *discretio* {лат. разделение, различение; рус. пер.: «рассудительность»}, говорится о нескольких монахах, которых привело к падению неумное желание руководить собой самостоятельно. Среди этих случаев особенно примечателен пример старца, который, считая себя недосыгаемым для искушения, «вознегодовал на брата», «называя его окайнным», и в наказание за это впал в искушение, от которого его спасла лишь помощь аввы Аполлоса. — Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. II. 13 {рус. пер.: *Собеседования... Указ. соч. С. 70–73*}.

святости аввы Пинуфия, который увидел, что «при всеобщем к нему уважении он не может упражняться в возделанном смирении и послушании»: Пинуфий дважды тайно покидал киновию, чтобы начать жизнь новоначального в другом месте, а когда его находили — сокрушался и рыдал о том, что не мог закончить свои дни в обретенном смирении⁴⁵. И, опять-таки, для Кассиана это значит не только что стать руководителем может лишь тот, кто сам овладел послушанием и научился у «старцев тому, что он должен будет передать младшим», но и что наивысшая мудрость, «самый возвышенный дар» Святого Духа состоит в способности одновременно «хорошо руководить другими» и «следовать наставлениям»⁴⁶. Святость старца характеризуется не тем, что потребность в руководителе претворилась в нем в умение руководить, а в том, что сила руководителя остается в основе своей связана с осознанной готовностью ввериться руководству. Святой — это не тот, кто сам «руководит собой», а тот, кто вверяется руководству Бога.

Таким образом, отношение руководства универсально. Хотя существует отдельный этап вступления в монашество, когда руководство должно следовать жесткой институциональной форме, основанной на общих для всех новоначальных правилах, воля ввериться руководству, готовность позволить собой руководить является, по всей видимости, константой, характеризующей всю монашескую жизнь⁴⁷. Кассиан отмечает два основных аспекта этого руководства и характера его исполнения:

— Руководство заключается в обучении послушанию, то есть отказу от своеволия и подчинению воле другого: «Главнейшая забота и цель наставлений сего старца [речь идет о наставнике младших] состоит в том, чтобы новоначальный, во-первых, научился побеждать свои воли, посредством чего он <...> мог бы взойти на верх высочайшего совершенства. Приобучая его этому со всею тщательностью и прилежанием, он {старец} намеренно старается

45 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 30–31 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 112–116}; Собеседования. XX. 1 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 665–668}.

46 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. II. 3 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 58}.

47 В Уставе святого Бенедикта (глава 5) о монахах сказано: «*ambulantes alieno iudicio et imperio*» {«действуют по присуждению и повелению другого»}.

всегда приказывать ему то, что, по усмотрению его, противно его воле»⁴⁸.

— Чтобы достичь этого совершенного и безропотного послушания, чтобы эта игра отмены-замены (отмены собственной воли и ее замены волей другого) состоялась, необходимо одно упражнение — постоянная экзаменовка себя и неустанное признание: «Чтобы удобнее до сего достичь [совершенного послушания и смирения сердца], они {новоначальные} <...> наставляются не скрывать по причине зловредной стыдливости никаких решительно помышлений, беспокоящих сердце, но, только что оные породятся, немедленно открывать их своему старцу; не делать о них никакого заключения по собственному рассуждению, но почитать худым или хорошим то, что таковым будет найдено и признано по исследованию старца»⁴⁹.

II. Правило послушания

Разумеется, принцип, согласно которому руководство предполагает неукоснительное послушание ученика учителю, не является исключительным уделом христианского монашества. Покорно внимать наставнику требовало и античное представление о философской жизни. Но там послушание было целенаправленным, инструментальным и ограниченным. В самом деле, оно имело вполне определенную цель: помочь ученику превозмочь страсть, перенести утрату или огорчение, избавиться от чувства неопределенности (таков был случай Серена, обратившегося за советом к Сенеке) или прийти в желаемое состояние (спокойствия, самообладания, независимости от внешних событий). Для достижения этой цели руководитель использовал подходящие к случаю средства, и от ученика тоже требовались лишь некоторые, необходимые в его случае формы послушания. К тому же его послушание было временным: как только руководитель достигал поставленной цели, оно прекращалось. Будучи одним из орудий руководства, это послушание использовалось согласно строгой экономии, которая позволяла прибегать к нему только тогда и только для того, когда и для чего оно было полезным.

Иное дело — монашеское послушание.

а) Прежде всего, оно является всеобъемлющим: слушаться нужно во всем, а не только в той мере, в какой послушание помогает

48 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 8 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 86}.

49 Там же. IV. 9 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 87}.

добиться поставленного результата. Ни одна сторона жизни, ни один ее момент не должны ускользнуть от послушания. Руководимый должен вести себя так, чтобы даже мельчайшие его поступки, в том числе те, которые, казалось бы, неспособны привлечь внимание и его собственной воли, всецело повиновались воле руководителя. Отношение послушания должно пронизывать всю жизнь до мелочей. Следствием подобной *subditio* {лат. преданность} является то, что монах всегда должен вести себя как ведóмый, руководимый — уставом, распоряжениями настоятеля, указаниями наставника, а порой и пожеланиями других братьев^[50], ибо эти пожелания, пусть они и не исходят от начальника или старца, важны тем, что высказаны другим. Таким образом, нельзя делать различия между тем, что делаешь для себя, и тем, что делаешь по совету другого. Во всем нужно следовать указаниям.

Послушание, по словам святого Иеронима, есть *officium* {лат. служба, обязанность} монаха^[51]. Иначе говоря, он всё должен делать по прямому указанию или, во всяком случае, по разрешению: «Ибо всё, что делается без указания или разрешения старшего, есть некое хищение и святотатство, ведущее к смерти, а не к пользе, хотя бы казалось тебе добрым»⁵². «С толикою точностью наблюдаются правила повиновения, что юные без знания или позволения своего начальника не только не дерзают выйти из келии, но ниже самовольно удовлетворить общей естественной нужде»⁵³. Позднее Дорофей Газский расскажет о подвиге одного ученика {преподобного} Варсануфия, который, будучи изнурен болезнью,

50 [Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 30 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 112–115}.]

51 [«*Nec de majorum sententia iudices, cujus officium est obedire*». — Св. Иероним. Письмо 125 (к Рустику). P. L. T. 22. Col. 1081 {«не суди о мнении старших: твое дело повиноваться и исполнять что приказано». — Цит. по: *Бл. Иероним. Письма // Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 2. Киев: Киевская духовная академия, 1880. С. 282*}.]

52 [Св. Василий Великий. *De renuntiatione saeculi*. 4 (P. G. T. 31. Col. 363b) {цит. по: *Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. В 2 т. Т. 2. Указ. соч. С. 129 (с изм.)*}.]

53 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 10 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 88}.

не позволял себе умереть до тех пор, пока не получил на то разрешение учителя⁵⁴.

б) Кроме того, ценность послушания заключена не в содержании предписанного или разрешенного деяния. Она главным образом заключена в форме этого деяния, то есть в том, что мы повинемся воле другого, следуем ей, не придавая значения тому, чего именно она желает, но просто потому, что такова воля другого. Важно ничего не противопоставлять этой чужой воле — ни своей воли, ни своего разума, ни какой-либо потребности, пусть даже если она кажется вполне законной, ни малейшего нежелания что-либо делать. Нужно всецело и с полным согласием «предаться» {«subir»} этой воле, сделаться податливым и проницаемым для нее. Это принцип *patientia* {лат. терпение, покорность}, требующий принимать всё, чего бы ни пожелал руководитель, и сносить от него всё. Подобно другим свидетелям раннего монашества, Кассиан приводит самые известные испытания этой покорности. Испытание *абсурдностью*. Даже бессмысленный приказ должен быть исполнен неукоснительно: так поступил авва Иоанн, герой послушания, когда наставник на протяжении года посылал его поливать сухую палку, воткнутую посреди пустыни⁵⁵. Испытание *безотлагательностью*. Приказ должен быть исполнен незамедлительно, без малейших проволочек: едва прозвучав, он становится выше всех прочих обязательств, каковы они бы ни были; перед его необходимостью отступает всё. Таков случай монаха, который, будучи занят копированием Священного Писания, прерывается, услышав, что его зовут к молитве. Его перо сразу отрывается от бумаги, и буква, которую он выводил, остается недописанной⁵⁶. Испытание *непротивлением*: несправедливость приказа, противоречие истине или природе в его содержании не может быть препятствием к его исполнению. Напротив, именно в этом случае послушание приобретает наивысшую ценность. Пафнутий, несправедливо наказан-

54 Св. Дорофей Газский [Житие Досифея. Цит. по: *Dorotheé de Gaza. Œuvres spirituelles*. Paris: S. C., 1964. P. 122–145 {рус. пер.: Сказание о блаженном отце Досифее, ученике св. аввы Дорофея // Душеполезные поучения преподобного отца нашего аввы Дорофея. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000}].

55 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 24 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 105}.

56 Там же. IV. 12 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 90}.

ный за проступок, который совершил против него другой, принимает свое осуждение и с готовностью принимает наложенную на него епитимью⁵⁷. Авва Мукий, вступивший в монастырь с малолетним сыном, покорно сносил то, как его ребенка водили в лохмотьях, не умывали, подвергали «многим тычкам и плюхам», а когда ему самому повелели бросить своего сына в реку, тотчас побежал его топить⁵⁸. Patientia, понимаемая как непротивление тому, чего желает и требует другой, делает монаха своего рода инертной материей в руках руководителя: «Ученики, столько отрекшиеся от самих себя и своей воли, что ничем не отличают себя от неодушевленного тела или от вещества, данного в руки художнику. <...> художник показывает на веществе искусство свое, и вещество не препятствует намерению его»⁵⁹.

с) И наконец, у монашеского послушания нет иной цели кроме него самого. Оно не устремлено к некоему решающему моменту, оно не является этапом, который в конце концов будет увенчан правом от него освободиться. Монах должен слушаться, чтобы прийти к состоянию послушания. Почему столь значительное внимание в практике руководства уделяется обучению новоначального послушанию кому-либо? Потому что его нужно ввести в «бытие послушным» вообще. Послушание — это не просто отношение к тому или иному человеку, это общая и постоянная структура существования. И, следовательно, особая форма отношения к себе. Но это отношение состоит не в том, чтобы в каком-то смысле вобрать в себя механизм руководства, самому стать своим собственным руководителем и поступать так, чтобы ничто во мне не выходило из-под контроля моей суверенной воли. Напротив, состояние послушания находит свое выражение в *humilitas* {лат. смирение}, которое представляет собой не закрытую структуру вроде той, что возникает у того, кто, слушаясь, научается быть собственным господином, а «открытую фигуру»: оно делает так, что субъект дает другим власть над собой. В смирении

- 57 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XVIII. 15 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 628–631}.
- 58 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 27 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 108–109}.
- 59 Св. Нил {Синайский}. *Logos askêtikos*. XLI (P. G. T. 79. Col. 769d — 772a) {цит. по: Прп. Нил Синайский. Слова о подвижничестве // Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 55–56}.

я сознаю себя столь униженным, что не просто ощущаю себя ниже кого-то — и, следовательно, чувствую себя готовым предпочесть его волю своей и повиноваться ему во всем, каким бы малозначительным он ни был, — но еще и не признаю за своей собственной волей никакой законной силы и никакого права чего-либо желать. Послушание, налагаемое на монахов, обещает им вовсе не владычество над собой, а смирение, которое есть не что иное, как послушание, ставшее окончательным состоянием, постоянным пребыванием в распоряжении кого угодно другого, непрекращающимся отношением себя к себе. Оно есть и следствие долгого упражнения в послушании, и корень всякого возможного послушания, даже у самых одиноких отшельников. Неудивительно, что Кассиан, перечисляя признаки смирения, не упоминает практически ничего кроме способов «быть послушным»: умерщвлять свою волю, не скрывать ничего от своего старца, не опираться на свое разумение, повиноваться беззлобно и хранить терпение, не оскорбляться за свои обиды, не делать ничего, что не согласуется с уставом и добрыми примерами, быть довольным любой низости, не признавать за собой никакого достоинства, считать себя хуже всех не только на словах, но и в глубине сердца, и никогда не возвышать голос⁶⁰.

С учетом этих трех аспектов послушание представляет собой упражнение воли над самою собой и вопреки самой себе. Нужно желать того, чего желают другие, в силу формального превосходства, присущего воле другого потому, что она исходит от другого: это *subditio*. Нужно желать не желать, желать не противиться и не спорить, желать, чтобы моя воля ничем не противоречила воле другого: это *patientia*. Не желать желать, отвергать все свои воления до наималейшего: это *humilitas*. Подобное послушание-упражнение — не просто орудие руководства: оно составляет вместе с руководством единый и неделимый круг. Послушание служит исходным условием для того, чтобы руководство смогло заработать: отсюда — испытания

60 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 34 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 122–123}. Ср. также: Собеседования. II. 10: «Истинная рассудительность приобретает-ся только истинным смирением, коего первым доказательством будет — открывать отцам не только то, что делаем, но и о чем думаем, ни в чем не доверять своему помыслу, но во всем следовать наставлениям старцев и считать хорошим или худым только то, что они признают таким» {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 60}.

покорности, которым новоначальный подвергается еще до того, как он переступит порог монастыря. Послушание является основным инструментом руководителя, общей формой отношений между ним и руководимым и, наконец, результатом, к которому приводит руководство и который вводит руководимого в состояние безраздельного приятия чужой воли вместо своей собственной. Таким образом, послушание получает статус первой среди добродетелей. Первой, ибо с нее начинается монастырский институт и воспитание новоначальных. Первой, ибо она лежит в основе всех добродетелей, которые руководство возвращает в том, кто хочет взойти к совершенству. По словам Кассиана, монахи «предпочитают послушание не только рукоделию, или чтению, или молчанию, или келейному безмолвию, но и всем добродетелям; <...> они готовы подчиниться всем неудобствам, лишь бы ни в чем не отцетиться сего блага — послушания»⁶¹.

Отсюда понятно место, которое Кассиан уделяет смирению на пути восхождения к совершенству. Смирение понимается как непрерывное состояние послушания, принятие любого унижения, желание не желать, отказ от всякой воли. Исходным пунктом восхождения является негативное чувство — «страх Господень», трепет перед божьим наказанием, боязнь навлечь на себя гнев Бога, причинив ему оскорбление. Конечным же пунктом восхождения является «любовь» {charité}, то есть возможность действовать «по самой любви к добру, по наслаждению добродетелью»^[62]. Переход от страха к любви как раз и совершается через смирение, поскольку оно, отрекаясь от всякой собственной воли (и, следовательно, от воли избежать наказания), ведет к приятию воли другого как принципа всякого действия (а в любви принцип действия — воля Господня)⁶³. Снятие страха любовью предполагает в качестве подготовки и переходного

61 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 12 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 90}.

62 [Там же. IV. 39 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 125; греческое слово *αγαπή*, используемое в посланиях апостола Павла, традиционно переводится на французский язык как «charité» (букв. милосердие), а на русский как «любовь»].

63 Ср. путь аввы Пафнутия, описанный в «Собеседованиях» (III. 1). В кинонии, «под наукою смирения и покорности», Пафнутий научился умерщвлять все свои желания, после чего удалился в пустыню, «и нельзя было не верить, что он наслаждается там каждодневным сообществом Ангелов» {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 84}.

этапа упражнение в послушании и практику добродетели смирения. Конечно, аскеза, которую должен исполнять монах, не исчерпывается послушанием. Нужно также соблюдать посты, совершать бдения, молитвы, трудиться, раздавать милостыню. Но чтобы привести монаха к смирению, в котором собственная воля исчезнет, всякая аскеза должна совершаться в форме послушания.

Теперь мы можем оценить расстояние, отделяющее христианскую практику руководства от той, которая имела место, например, у стоиков. Задачей стоического руководства было, по существу, создание условий суверенного исполнения воли над собой. Нужно было подвести руководимого к точке переворота, в которой он мог стать хозяином самого себя и всего, что от него зависит. Для этого он должен был научиться различать то, что во власти его воли, и то, что не в ее власти, а также вооружить свою волю разумом, выполняющим троякую функцию проведения этого различия, определения сообразности поступков порядку мироздания и устранения ошибочных мнений, чреватых смятением чувств или перехлестом желаний⁶⁴.

Христианское руководство, напротив, нацелено на отказ от воли. Оно опирается на парадоксальное стремление утратить всякие желания. Послушание учителю, которое служит необходимым орудием этого руководства, никогда не приводит к установлению господства над собой. Напротив, оно приводит к тому, что аскет отрывается от всякого господства и обретает способность желать лишь того, чего желает Бог. Спокойствие души, эквивалентное в лексиконе Кассиана греческой *apatheia*, заключается для него не в подчинении движений, уклоняющихся от воли, столь совершенной власти, что ее уже ничто не может пошатнуть без нашего на то согласия. Оно заключается в том, что, отказавшись от своеволия, мы всю свою силу черпаем отныне в силе Бога, которая становится для нас доступной. Так начинается созерцательная жизнь.

III. Обращение к Богу

В пользу необходимости руководства и обета послушания Кассиан приводит довод, в котором нет ничего нового или неожиданного. На всем протяжении своей монашеской жизни взыскующий

64 О смысле стоических упражнений, особенно у Марка Аврелия, см.: *Hadot P. Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité // Annuaire de l'École pratique des hautes études. 5^e section. T. LXXXV. 1970. P. 297–309.*

совершенства должен избегать двух опасностей: с одной стороны, пренебрежения аскетическими трудами — мелких, едва заметных послаблений, способных ввергнуть душу в величайшие пороки; а с другой стороны, чрезмерного усердия, порой ведущего иными путями к тем же последствиям, что и расслабление. «Крайности одинаково вредны. Слишком усердный пост и кревоугодие кончаются одним и тем же; неумеренные бдения так же губительны для монаха, как и тяжесть, вызванная переизбытком сна. Чрезмерные лишения приводят к слабости — состоянию, в котором зреют небрежение и бесчувствие»⁶⁵. Любые излишества опасны, и человеку не следует заходить слишком далеко ни в аппетитах, ни в самоограничении. Вполне банальный сюжет, широко распространенный в античной мудрости. Кассиан обозначает способность удержаться между двумя крайностями термином *discretio* — эквивалентом греческого *diakrisis* (умение ясно видеть различия, выбирать одно из двух и выносить взвешенное суждение): «...она {рассудительность, *discretio*} учит человека идти царским путем, сторонясь крайностей с обеих сторон: с правой стороны не допускает обольщаться чрезмерным воздержанием, с левой — увлекаться к беспечности и расслаблению»⁶⁶.

Этому классическому понятию Кассиан, как и другие теоретики монашеской жизни той же эпохи, придает фундаментальное значение. Он посвящает рассудительности второе из своих «Собеседований», которое следует сразу за разъяснением ближайшей и высшей целей монашеской жизни и предшествует рассмотрению различных сторон этой жизни, свойственных ей обетов и духовных борений. Рассудительность служит, согласно Кассиану, главным оружием монаха на пути к совершенству. Она — «светильник для тела», незаходящее солнце, которое затмевает наш гнев, советчик, к которому нам следует прислушиваться даже тогда, когда мы пьем вино духовное; «в ней состоит премудрость, в ней разум и смысл, без которых нельзя ни созидать внутренний наш дом, ни собирать духовное богатство»⁶⁷. Однако есть в этой похвале рассудительности, с которой перекликаются многие другие фрагменты «Собеседований», примечательный акцент: она направлена не столько против вялости, сколько

65 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. II. 16 {перевод наш; рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 75}.

66 Там же. II. 2 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 59}.

67 Там же. II. 4 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 61}.

против излишнего усердия. Главной опасностью монаха оказывается чрезмерное прилежание в аскезе⁶⁸. Все примеры, приводимые здесь Кассианом, — это рассказы о монахах, которые переоценили свои силы и, опрометчиво доверившись собственному разумению, впали в грех, когда пыл и рвение завели их слишком далеко⁶⁹. Ссылаясь на авторитет святого Антония, Кассиан предостерегает об опасности неумеренного аскетизма: «...некоторые часто жестоко сокрушали себя постом и бдением, пребывали в пустынном уединении, доходили до такой нестяжательности, что не оставляли себе и на один день пищи <...>. Но после всего этого они жалким образом уклонились от добродетели и впали в порок; задуманное дело не смогли они увенчать исполнением; их блистательные усилия и жизнь, достойная похвалы, окончились плачевно»⁷⁰. Борьба с излишеством в аскетизме, по убеждению Кассиана, изнурительнее и опаснее, чем любая другая. Это тяжкая борьба: «Ибо знаем мы некоторых не побежденных чревоугодием, но низложенных безмерным постом и ввавших в ту же страсть чревоугодия по причине слабости, происшедшей от чрезмерного поста»⁷¹. Их поражение особенно ужасно, так как «и чрезмерное желание плотского удовольствия, и отвращение от пищи и сна возбуждаются врагом нашим; неумеренное воздержание вреднее насыщения, потому что при содействии раскаяния можно от последнего перейти к правильному рассуждению, а от первого нельзя»⁷².

68 Этот акцент более ясно прослеживается в «Собеседованиях», посвященных пути к созерцанию, чем в «Постановлениях», где речь идет главным образом о вступлении новоначальных в киновию.

69 Вот лишь некоторые примеры: старец Ирон после пятидесяти лет пустынножизия и воздержания решил броситься в глубокий колодец, чтобы «опытом удостовериться, что он уже не подвергнется никакой опасности по заслугам своих добродетелей и трудов»; двое братьев вознамерились пересечь пустыню, не принимая пищи от человека; еще один задумал повторить жертвоприношение Авраама, надеясь на такую же, как в библейской истории, помощь Бога; знаменитый монах из Месопотамии «впал наконец в иудейство и обрезание»; учитель, проявлявший излишнюю строгость, сам поддался искушению (Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. II. 5–7 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 62–65}).

70 Там же. II. 2 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 59 (с изм.)}.

71 Там же. II. 16 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 75 (с изм.)}.

72 Там же. II. 17 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 76}.

Антиаскетический посыл, которым пронизана похвала рассудительности у Кассиана, имел хорошо известную историческую причину: дисциплина монашеской жизни, общежительные уставы, предписания и рекомендации тем, кто практиковал пустынноничество или полуотшельничество, вырабатывались в IV веке — главным образом в Нижнем Египте, где Кассиан и почерпнул большую часть своих уроков и примеров, — в ответ на дикие, анархические и индивидуальные формы аскетизма, активно конкурировавшие друг с другом. В пике подвижникам-одиночкам и бродячим монахам, которые соревновались в аскетических достижениях и чудотворстве, тщились превзойти друг друга в умерщвлении плоти, уставы монашеской жизни утверждали срединный путь, доступный большинству монахов и интегрируемый в общинные институты. Рассудительность как раз и была призвана очертить этот срединный путь, ясно указав, что для него чрезмерно, а что недостаточно, и вместе с тем особым образом идентифицировать опасные эксцессы аскетического порыва к совершенству, выявить возможные примеси слабости, корысти и самодовольства в стремлении довести испытания до предела, прозреть за обманчивой видимостью высочайшей святости элементы ее противоположности. Поиск точной меры, идеально выверенного модуса монашеской жизни диктовался не только стремлением предупредить послабления и излишнюю строгость, но и, быть может, более важной заботой о том, чтобы разоблачить слабость, скрытую во всяком излишестве на пути умерщвления плоти.

Та же историческая ситуация объясняет и еще один акцент в трактовке темы рассудительности. Если в античном представлении способность различать чрезмерное и недостаточное, а также умение соблюдать меру в своем поведении связывались с использованием человеком собственного рассудка, то для теоретика монашеской жизни, подобного Кассиану⁷³, сам человек не мог быть источником принципа меры. Если монах должен постоянно наблюдать за собой и направлять на себя самый пристальный взгляд, то отнюдь не в надежде на то, чтобы найти в себе принцип золотой середины, а, скорее, для того, чтобы отыскать опору для него вне собственного сознания. Христианский монах не может быть мерой для самого себя, как бы далеко ни продвинулся он на пути к святости.

Об этом свидетельствует рассказ Кассиана о пении псалмов⁷⁴. В далекие времена, когда христианство делало первые шаги, усердие побуждало каждого верующего пропевать столько псалмов, на сколько хватало его сил. Но вскоре стало понятно, что «разногласие» или даже простое несходство может в будущем вызвать «заблуждения, ссоры и ереси». Тогда почтенные отцы собрались, чтобы определить точную меру богослужения. Но лишь когда неизвестный, явившийся между ними, пропел двенадцать псалмов и тут же исчез, выяснилось, что нужное число псалмов именно таково и что оно установлено Богом.

Этот рассказ о божественном и чудесном установлении правил банален, но в данном случае он имеет четкое и определенное значение. Человек по сути своей гетерономен, и он никогда не должен искать меру своего поведения в самом себе. На то имеется причина: после грехопадения власть над человеком установил дух зла. Нельзя сказать, что он проник прямо в душу человека, так что их субстанции перемешались и слились воедино: тогда человек лишился бы свободы. Этого не произошло, однако злой дух обладает общим происхождением и в то же время сходством с человеческой душой, а потому может вселиться в тело, вступить в нем в соперничество с душой и, пользуясь своим сходством с нею, волновать тело, сообщать ему всякого рода движения, нарушать его экономию. Так, злой дух ослабляет душу, внушая ей догадки, образы, помыслы, возникающие словно невесть откуда; прельщенная душа может их принять, не понимая, что они навеяны Другим, который обитает в одном теле с нею. И еще злой дух способен маскировать помыслы, исходящие от него, выдавать их за внушения Бога и облекать в личину блага зло, которое они в себе несут. Таким образом, Сатана оказывается источником иллюзий, возникающих внутри мысли⁷⁵. И если античный мудрец мог опереться на собственный разум, чтобы противостоять невольному порыву своих страстей, то христианский монах не в силах обрести надежную опору в своих представлениях, какими бы ни казались они истинными или святыми. Он всегда пребывает под угрозой обмана прямо в своей мысли, а потому рассудительность, призванная

74 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. II. 5 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 38–41}.

75 О способе [воздействия] злого духа на душу человека см.: Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. VII. 7–20 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 233–244}.

помочь ему найти тропинку между двумя опасностями, должна заключаться не в действии рассудка, обуздывающего страсти, которые не дают телу покоя, но в работе мысли над самой собой с целью уклониться от пронизывающих ее иллюзий и искушений.

Это значит, что нельзя требовать *discretio*, необходимой для правильного поведения, от самого индивида. В борьбе с ловушками, расставленными перед его мыслью, маскирующими истинные источники и цели мыслей, которые приходят ему в голову, он нуждается во внешней помощи. Таковую помощь предоставляет ему прежде всего божья благодать. Без участия Бога рассудительность недоступна человеку, ибо «она есть не малая какая добродетель и не может быть приобретаема одним человеческим тщанием, а подается по Божественной благодати и дару. <...> Итак, видите, что дар различения или рассудительности есть не земной и не малый, но величайший дар Божественной благодати. Если монах не будет искать его со всем тщанием <...>, то он, как блуждающий ночью в густой тьме, не только обязательно будет падать в глубокие рвы пороков, но часто преткаться и на гладких, ровных местах»⁷⁶. Но хотя рассудительность есть благодать, она должна быть еще и добродетелью⁷⁷ — добродетелью, которой мы научаемся. Это необходимое научение Кассиан определяет через два упражнения или, скорее, через постоянное сочетание двух упражнений. С одной стороны, нужно всё время экзаменовывать себя, тщательно исследовать все происходящие в мысли движения; в нас никогда не должно затворяться «внутреннее око», которым мы следим за тем, что делается внутри нас⁷⁸. Но, с другой стороны, нужно одновременно открывать свою душу другому — руководителю, старцу, несущему за нас ответственность. Ничто не должно от него укрываться: «Сорвав завесу ложного стыда, который стремится утаить секреты нашей души, будем открывать их старцам, с полным доверием принимая от них лекарства для наших ран и примеры святой жизни»⁷⁹.

Эту рассудительность, которая необходима на пути к святости как искусство различения и меры, но которой нам недостает —

76 Там же. II. 1 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 57}.

77 «Discretionis gratiam atque virtutem». — Там же. II. 26 {перевод наш; рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 82}.

78 Там же. II. 1 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 59}.

79 Там же. II. 11 {перевод наш; рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 69}.

и не только из-за наших страстей, но и из-за обманчивой силы иллюзий, постоянно угрожающих нашей мысли, — способна даровать нам лишь божья благодать. Но в то же время нас учит ей наблюдение в сочетании с откровенностью — единое упражнение, которое составляют самоэкзаменовка и признание. Вообще, отношение руководства должно быть непрерывным в силу необходимости удерживаться на срединном пути между крайностями, которые постоянно стремятся привлечь и соблазнить нас. Верность этому пути невозможна без рассудительности, принцип которой лежит за пределами человеческой природы. Человек должен получить ее от Бога, но в то же время и научиться ей путем постоянных упражнений во взгляде на себя и в правдоизречении о себе. Руководство в его общей форме послушания и отказа от своей воли имеет основным орудием непрерывную практику «экзаменовки-признания» — то, что в восточном христианстве называют экзагорезой (*exagoreusis*): «...каждый из подчиненных <...> должен ни одного душевного своего движения не оставлять в сокровисти, ни одного слова не пропускать без испытания, но тайны сердечные обнажать пред теми из братьев, кому поручено прилагать милосердное и сострадательное попечение о немощных»⁸⁰.

IV. Экзаменовка-признание

При некотором числе общих черт эта техника довольно глубоко отличается от припоминания совершенных поступков, о котором говорится в трактате Сенеки «*De ira*». Впрочем, нельзя сказать, что разбор событий дня перед сном не практиковался в христианской духовности. Прибегать к нему советовал Иоанн Златоуст, используя выражения, не лишённые переключек с античной философией: «Итак, мы имеем обыкновение давать отчет в деньгах около рассвета, а в делах, в том, что совершено нами после того, как настал день, и во всем сказанном потребуем от себя отчетов после ужина и после наступления самого вечера, лежа на постели, когда никто не беспокоит, когда никто не тревожит»^[81]. Отметим, однако, что Кассиан ни разу не на-

80 Св. Василий Великий. Р. G. Т. 31. Col. 985 (цит. по: *Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 20 // Свт. Василий Великий. Творения. В 2 т. Т. 2. Указ. соч. С. 192*). Об экзагорезе в восточной духовности см.: *Hausherr J. Direction spirituelle en Orient autrefois. Op. cit. P. 155 sq.*

81 [Св. Иоанн Златоуст. О том, что говорить к народу с угодливостью опасно как для тех, кто говорит, так и для тех, кто слушает. 4 (цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. О том, что говорить... // Полное*

зывает подобный ежевечерний отчет в числе обязанностей монашеской жизни. По всей вероятности, эта практика оставалась второстепенной по сравнению с собственно экзагорезой.

Наиболее очевидной особенностью экзагорезы является то, что она направлена не на деяния, а на движение помыслов, которые, правда, могут быть и воспоминаниями о совершенных поступках, и проектами на будущее⁸². Тем не менее именно помысел — мысль сама по себе, *cogitatio* — является целью экзаменовки. В том, что практика экзаменовки в монашеской жизни сосредоточена вокруг движений мысли, а не вокруг совершенных поступков, нет ничего удивительного. С одной стороны, строгая система послушания предполагает, что ничего не делается, не предпринимается без распоряжения или, по меньшей мере, позволения руководителя; поэтому и нужно идентифицировать и исследовать помысел о деянии, прежде чем оно будет совершено. {С другой стороны,} на более фундаментальном уровне, *cogitatio* находится в центре внимания, так как целью существования монаха является созерцательная жизнь, когда Бог станет для него доступным благодаря чистоте его сердца⁸³, и так как он движется к этой цели с помощью молитвы, размышления, сосредоточения, усердного направления к Богу своего разума. *Cogitatio* служит в некотором роде исходным материалом для работы монаха над собой. Умерщвление плоти с очень строгим режимом питания, сна, ручного труда тоже играет здесь важнейшую роль, но именно потому, что оно позволяет создать условия для того, чтобы поток *cogitationes* стал максимально упорядоченным и чистым. Как говорил Евагрий {Понтийский}, «с мирскими людьми бесы ведут брань больше посредством вещей, с монахами же — преимущественно посредством помыслов»⁸⁴. Кассиан переводит термин «*logismoî*»,

собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 2. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1896. С. 707.}]

82 Как и у Сенеки, у Златоуста отчетливо прослеживается «управленческий» характер этой экзаменовки: «...исследуем, что истрачено на должное, а что — к нашему вреду; <...> и постараемся отстать от неуместной траты, а вместо того, что однажды истрачено дурно, постараемся сберечь другие доходы». — Там же.

83 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. I. 2–4 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 19–21}.

84 Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах. 48 {цит. по: Творения аввы Евагрия / пер. А. Сидорова. М.: Мартис,

используемый греческими духовными отцами, как *cogitationes* и сохраняет за ним те же негативные коннотации, которые присутствуют у Евагрия. *Cogitatio* Кассиана — это не просто одна мысль среди прочих: это нечто такое, что постоянно грозит внести смуту в душу, устремленную к созерцанию Бога. В этом смысле оно — не столько деяние мыслящей души, сколько расстройство в душе, взыскующей Бога. *Cogitatio* — это внутренняя опасность. Поэтому к нему нужно выработать постоянное недоверие, неустанно экзаменующую его подозрительность.

1. Внутренняя борьба

Смута, которой грозит *cogitatio*, имеет два основных аспекта. Первый из них — это множественность, подвижность, беспорядок вместо необходимых душе порядка, устойчивости, не нарушаемого никакими движениями единства. Шествие к созерцанию, полностью сосредоточенному на единственном существе, предполагает полную преданность мышления этой цели без каких-либо уклонений. Это исключительно трудная задача: «Ибо можно ли верить, чтобы кто когда-либо, даже самый лучший из всех праведников и святых, связанный узами этого тела, мог стяжать это высочайшее благо, так чтобы, никогда не отступая от Божественного созерцания, даже и на короткое время, земными помыслами не отвлекался...»⁸⁵ Дело в том, что разум всё время мечется из стороны в сторону, не может только лишь по своей воле остановиться на чем-то одном, будучи всегда «подвижен и многозаботлив»^[86]. Авве Герману, озадаченному тем, почему на пути к созерцанию «суетные помыслы даже против нашей воли тревожат нас и почти без нашего ведения обольщают нас», старец Моисей отвечает повторением тезиса, заложенного в вопросе: «Не возмущаться духу этими помыслами не-

1994. С. 104). О *logismoi* у Евагрия см.: *Guillaumont A. Introduction // Évaire le Pontique. Traité pratique*. Paris, 1971. P. 56–63.

85 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XXIII. 5 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 771}. Ср. также VII. 3: «Ибо когда мы попытались устремить сердце свое к определенному созерцанию, то дух, неприметно уклонившись оттуда, с быстрым стремлением впадает в прежнюю рассеянность» {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 224}.

86 [Там же. VII. 4 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 225}.]

возможно»⁸⁷. Тема вечного движения разума многократно возвращается и в самом начале собеседования аввы Серена о подвижности мышления: nous [разум] всегда «подвижен» в той или иной форме⁸⁸.

Но есть и вторая опасность, которая примешивается к неустойчивости и является ее следствием: в силу царящего в душе беспорядка и скорости потока мысли в голову приходят помыслы, к которым мы просто не успеваем отнестись с вниманием и недоверием. Но за невинной внешностью этих помыслов может таиться опасность: они могут незаметно вносить в душу вредные побуждения и даже пороки. Помыслы витают в разуме подобно пуху, разносимому ветром, но некоторые из них, тронутые скверной, тяжелее остальных, и, словно намокшее перышко, падают вниз^[89].

Исходя из этого, можно понять, какую роль Кассиан придает упражнению экзаменовки. Он объясняет это — устами отцов, собеседования которых составляют его книгу, — с помощью трех метафор. Метафора мельничного жернова⁹⁰: подобно тому как вода вращает жернов, с чем мельник ничего поделывать не может, душа приводится в движение «устремляющимися отовсюду потоками искушения»; прекратить это обуревающее ее движение она не в силах, но как мельник способен молотить хорошее или плохое зерно, пшеницу, ячмень или сорное семя, так и душа должна путем экзаменовки отделять полезные помыслы от «вредных». Еще один удачный пример дает образ евангельского сотника⁹¹: как начальник следит за движением воинов, приказывает одним выступать, а другим отходить назад, так и экзаменовка должна контролировать движение помыслов — отбрасывать те, которые нам не потребны, и, наоборот, сохранять и должным

87 Там же. I. 16–17 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 42}.

88 «Aeikinêtos kai polykinêtos». — Там же. VII. 4 {«всегда подвижен и многозаботлив». — Цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 225}. Употребляя эти греческие слова, Кассиан показывает, что он заимствует выражаемую ими идею из восточной духовности. В свою очередь Евагрий характеризует разум как *planomênos* и *eukinêtos* {греч. блуждающий и легковозбудимый} (Слово о духовном делании. 14–15 {рус. пер.: Творения аввы Евагрия. Указ. соч. С. 98–99}).

89 [Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. IX. 4 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 300–301}.]

90 Там же. I. 18 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 43}.

91 Там же. VII. 5 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 227}.

образом располагать те, которые способны сражаться с нашим врагом. И наконец, функцию экзаменовки можно сравнить с трудом меняльщика, который исследует монеты, прежде чем их принять⁹². Тут всё понятно: экзаменовка состоит в постоянном наблюдении за непрерывным и неуправляемым потоком всех помыслов, которые беспорядочно устремляются в душу, и служит механизмом отбора, позволяющим отделить те помыслы, которые можно принять, от тех, которые нужно отбросить.

Очертить специфическую задачу экзаменовки помогают рассуждения, которые Кассиан выводит из метафоры меняльщика. Когда ему приносят монеты, он должен «проверить» их на подлинность металла и чеканки. В области помыслов возможны различные варианты. Иногда они блестят, как будто сделаны из золота, но это — обман, поддельный металл (таков случай некоторых философских мнений). Иногда, наоборот, металл — настоящий, как слово, взятое из Священного Писания, но наш внутренний обольститель вкладывает в него ложное толкование подобно тирану, чеканящему на монете вместо царского изображения свое, незаконное и не имеющее ценности. Бывает и так, что металл — настоящий, изображение — правильное, но монета изготовлена в дурной мастерской. Это тот случай, когда сатана внушает нам некий принцип действия, который сам по себе хорош, но направлен на достижение вредоносной для нас цели: например, побуждает нас поститься не ради совершенствования души, а ради ослабления тела⁹³. Наконец, монета, вполне законная и по металлу, и по изображению, и по месту изготовления, может со временем стереться или покрыться ржавчиной: подобным образом дурное чувство может проникнуть в достойную идею и тем самым уничтожить ее ценность (так тщеславие примешивается к желанию сделать доброе дело).

Таким образом, экзаменовка ставит в отношении *cogitationes*, накатывающих на душу непрерывным потоком, вопрос об истине. Но вопрос этот заключается не в том, чего доискивалась стоическая экзаменовка: истинна или ложна какая-то наша идея, верно или неверно выносимое нами суждение⁹⁴. Нужно не выяснить, ошиба-

92 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. I. 20 (рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 46).

93 Там же.

94 Так, Сенека спрашивал себя, прав ли он, полагая, что все люди подвластны обучению или что всякая истина равно

емся мы или нет, а провести различие между истинными и ложными идеями, между идеями, которые действительно являются тем, чем они кажутся, и идеями, вселяющими иллюзию. Нужно не пропустить обман. Экзаменовка заключается не в том, чтобы подумать и решить, хорошо поститься или нет. Монах знает, что это хорошо. Но он не знает, не является ли само возникновение у него мысли о посте в определенный момент уловкой Обманщика, который, укрывшись за спасительным принципом, тайком готовится ввергнуть его во грех.

Экзаменовка в самом деле производит *discretio* — различение, позволяющее следовать верным путем. Но это различение различает не между истинными и ложными представлениями: оно ищет источник помысла, его помету, то, что может нарушить его ценность. Речь идет о проверке «качества помыслов» — *qualitas cogitationum*⁹⁵ — путем расспроса себя о тайных глубинах, откуда они произошли, об уловках, орудиями которых они могут быть, об иллюзиях, в силу которых мы заблуждаемся не только и не столько по поводу того, что является предметом этих помыслов, — не только и не столько по поводу их объективной реальности, как будут говорить позднее, — сколько по поводу них самих: их природы, их субстанции, их источника. Тщательно экзаменуя свои помыслы, неустанно отделяя те из них, которые следует принять, от тех, которые следует отбросить, монах, соблюдающий послушание и имеющий хорошего руководителя, нацеливается не на то, о чем эти помыслы помышляют, а на движение помысла в том, кто мыслит. Кассиан называет это *arcana conscientiae* {лат. тайны совести}. Поднимается уже не вопрос об объекте мысли или об отношении мысли к своему объекту, а проблема субъекта мысли и его отношения к собственной мысли (кто думает в моей мысли? не обманываюсь ли я каким-либо образом?). Если вспомнить экзаменовку стоического типа, в которой проверка верности мнений должна была укреплять власть разума над движением страстей, очевидно, как далеко ушло от нее это исследование движения мысли, ее источника в субъекте и иллюзий себя о себе, которые она способна породить.

благотворна для любого человека (*De ira*. III. 36 {рус. пер.: Сенека. О гневе. Указ. соч. С. 174–175}).

95 Это выражение встречается, в частности, в «Постановлениях» Кассиана (VI. 11 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 193}).

2. Необходимость признания

Если бы эта проверка помыслов и это постоянное разграничение принимали бы только форму внутренней экзаменовки, имел бы место парадокс: в самом деле, как тот, кто экзаменует себя, может с полной уверенностью распознать источник своих помыслов, как может он знать наверняка, что не ошибается в ценности, которую им придает, притом что от опасности обмануться — в том числе по поводу себя самого — не застрахован никто? Может ли мысль, оформившаяся в результате экзаменовки, быть более надежной, чем та, что ей подвергается? На этом-то и основывается необходимость признания — такого признания, которое не следует понимать как результат экзаменовки, сначала совершаемой исключительно внутри себя, а затем предоставляющей отчет о себе в форме исповеди. Речь идет о признании, которое должно быть как можно более близко к экзаменовке, выступать его внешней стороной, его словесным обличем, обращенным к другому. Взгляд на самого себя и облечение в слова того, что этот взгляд обнаруживает, должны быть по возможности одним и тем же. Видеть и говорить в одном акте — вот идеал, к которому должен стремиться новоначальный: «наставляются {младшие} не скрывать по причине зловерной стыдливости никаких решительно помышлений, беспокоящих сердце, но только оные породятся, немедленно их открывать своему старцу»⁹⁶.

Но как признание может рассеять иллюзии, хитрости и обманы, осаждающие помыслы монаха? Как вербализация может сыграть роль верификации? Несомненно, дело тут в том, что старец, которому монах доверяется, может, используя свой опыт, обретенную им рассудительность и ниспосланную ему благодать, увидеть то, что от самого монаха скрыто, и дать ему советы и средства исцеления. Враг, который может настичь неопытного и несведущего, не устоит перед рассудительностью старца⁹⁷. Кассиан придает этим советам духовных руководителей важную роль и даже показывает, к каким последствиям может привести неумелое руководство⁹⁸.

96 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 9 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 87}.

97 Там же.

98 Ср. историю о старце, который довел новоначального до отчаяния чрезмерными упреками. Наказанием для этого старца стало то, что он сам оказался жертвой искушений, донимавших

Но в то же время он наделяет сам факт словоизъявления способностью разграничения и силой очищения. Нахождение слов, их произнесение, обращение их к другому — причем, до некоторой степени, любому другому, лишь бы он был другим, — способны рассеять иллюзии и предотвратить обман со стороны внутреннего обольстителя⁹⁹. Кассиан приводит несколько причин этой способности признания служить оператором различения.

Прежде всего, стыд. Если в каком-либо помысле трудно признаться, если он не поддается изречению и пытается остаться в тайне, всё это признаки его опасности. «Ибо лукавейший враг ни в чем не может обмануть и ниспровергнуть юного {монаха}, как приманив его посредством высокоумия или стыдливости к покровению своих помышлений. Они признают, что общий и ясный признак дьявольского помысла состоит в том, когда смущаемся оный открыть старцу»¹⁰⁰. Чем упорнее помысел скрывается, чем настойчивее он уклоняется от слов, старающихся его ухватить, тем, следовательно, сильнее нужно стремиться его выследить и изложить в точном признании. Стыд, который должен удерживать от совершения дурных поступков, необходимо отметить, когда нужно проявить в словах то, что скрывается в глубине сердца: этот стыд есть бесспорная отметина зла.

Кроме того, существует космологическая причина того, что помысел, происходящий от духа зла, всегда стремится пустить корни в нашем сознании. Сатана, ангел света, был низвергнут в бездну мрака; теперь свет ему заказан, и он не покидает темные глубины человеческого сердца, где ему пришлось затаиться. Но признание вытягивает его на свет, вырывает из захваченных им владений и лишает силы. Он может царствовать лишь во тьме ночной. «Самое обьявление и открытие перед отцами злых помышлений иссушает оные

юношу (Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. II. 13 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 70–73}).

99 Показателен в этом смысле совет, который давал отшельникам святой Антоний: «пусть каждый из нас замечает и записывает свои поступки и душевные движения, как бы с намерением сообщать это друг другу». — Св. Афанасий. Житие св. Антония. 55. 9 {цит. по: Житие преподобного Антония, описанное святителем Афанасием Великим в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // *Прп. Антоний Великий. Поучения*. Указ. соч. С. 463}.

100 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 9 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 88}.

и ослабляет. Ибо как змей, извлеченный из темной норы на свет, старается убежать и скрыться, так и злые помыслы, будучи обнаружены откровенным признанием и исповедью, стараются бежать от человека»¹⁰¹. Вредный помысел теряет свою власть обольщения и обмана в силу самого того, что он высказан, произнесен вслух и таким образом извлечен из сокровенных глубин сознания.

Мало того, Кассиан идет дальше. Облечение в слова иногда становится материальным изгнанием. Словами признания из тела изгоняется сам дьявол. Такой урок можно извлечь из одного воспоминания аввы Серапиона. В юности он был одержим духом чревоугодия и каждый вечер крал сухой хлебец, чтобы его съесть. Однако ему было «стыдно» сказать об этом старцу — своему руководителю. Наконец, однажды, пораженный увещанием аввы Феоны, Серапион не смог удержаться от рыданий: «...я <...> вынул из-за пазухи хлебец, который обыкновенно крал, и, упав на землю, открыл тайну своих ежедневных питаний, прося простить мне прошедшее; я умолял сквозь слезы всех братий молиться о том, чтобы Господь избавил меня от столь тяжкого рабства». И тут «показалось, будто горящая свеча вышла из моей пазухи и наполнила дом зловонием, так что присутствующие думали, будто горит множество серы». Существенны приводимые Кассианом суждения самого аввы Феоны на этот счет. Прежде всего старец подчеркивает, что избавление напрямую связано не с теми словами, которые мог бы произнести он, руководитель¹⁰², а с теми, которые изрек сам признавший свою вину: «...признание твое и при моем молчании освободило тебя от этого плена; открыв свои поступки, ты поразил беса, уязвлявшего тебя при твоём молчании». Следствием признания становится вынесение на свет того, что таилось во мраке тайны; это игра света, но в то же время, тем самым, и переход власти: «Твой враг побеждал, а теперь ты одержал над ним верх, и поражение, нанесенное ему твоим признанием, так сокрушительно, как не было твое, покуда ты молчал. <...> Разоблачив духа зла, ты отнял у него власть донимать тебя в будущем». И этот переход власти находит выражение в материальном изгнании. Признание, исторгающее злого духа на свет, в прямом смысле слова за-

101 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. II. 10 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 67}.

102 Впрочем, косвенное воздействие руководства всё же имеется, и его подчеркивает сам Феона: ученик был убежден проповедью старца о чревоугодии и скрытых помыслах. [Там же. II. 11].

ставляет его покинуть прежнее место: «Господь <...> пожелал, чтобы ты узрел собственными очами, как зачинщик этой страсти будет изгнан из твоего сердца спасительным признанием, и чтобы ты понял по этому явному бегству врага, что, будучи обнаружен, он впредь уже не найдет в тебе места для себя»^[103].

Таким образом, в самой форме признания, в том, что тайна облекается в слова и эти слова адресуются другому, заключена особая власть, обозначаемая у Кассиана выражением, которое прочно войдет в лексикон покаяния и духовного руководства: *virtus confessionis* {лат. сила исповеди}. У признания есть собственная действующая сила: оно говорит, показывает, изгоняет и избавляет.

Теперь получает объяснение тот факт, что рассудительность — практика, позволяющая распутывать всякого рода хитросплетения, разделять смеси, рассеивать иллюзии, разграничивать в субъекте то, что идет от него самого, а что наваяно Другим, — не может осуществляться путем одной лишь самоэкзаменовки, но нуждается также, причем одновременно, в постоянном признании. Нужно, чтобы экзаменовка сразу («как только рождаются помыслы») отливалась в форму реальной речи, обращенной к другому. Потому что другой, находясь вовне, сможет быть лучшим судьей субъекту, чем он сам? Несомненно. Но еще важнее то, что акт адресованной другому речи осуществляет — преодолевая стену стыда, запуская игру тени и света, изгоняя злого духа из тела — реальную операцию разделения. *Discretio* — необходимое человеку, позволяющее отыскать между двумя опасностями, чрезмерностью и недостаточностью, верный путь к совершенству, и в то же время не данное ему, захваченному обольщающей властью Врага, от природы, — сможет исполниться по милости божьей не иначе, как через игру экзаменовки-признания, в которой взгляд себя на себя должен постоянно сочетаться с «правдоизречением» о себе. И только тогда, когда это различие происхождения, качества и структуры *cogitationes* станет непрерывным, душа сможет воспринимать лишь чистые помыслы, ведущие исключительно к Богу, так как и исходят они исключительно от него. Это и есть *puritas cordis* {лат. чистосердечие} — условие созерцания, составляющего цель монашеской жизни. В начале пятой книги «Постановлений» Кассиан ссылается на текст пророка Исайи, в котором Господь обещает помазаннику своему Киру «покорить ему народы», «сокрушить медные двери», «сломать запоры

железные» и отдать «хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства» (45:1–3). Кассиан, внося в свой комментарий неожиданный акцент, толкует сокрушенные двери и сломанные засовы как образы труда, который мы должны совершить над «мраком мерзостных страстей», чтобы «обнаружить и объяснить оные». В результате исследования (*indagini*) и изложения (*expositioni*) «тайники наших сокровищ» будут раскрыты, всё, что отделяет нас от истинного знания, будет сокрушено, и мы «удостоимся посредством чистоты сердечной входа в прохладу совершенства»¹⁰⁴.

Таким образом, экзагореза, сформировавшаяся в монашестве как практика непрерывного испытания себя в сочетании со столь же непрерывным признанием другому, при ряде общих черт значительно отличается как от обращения за советами, распространённого в Античности, так и от доверительного отношения, которое должно было связывать ученика философа с его учителем — наставником истины и мудрости. Прежде всего, постоянная экзаменовка-признание сопряжена с такой же постоянной обязанностью послушания. Всё, что происходит в душе, вплоть до мельчайших ее движений, [следует верить другому] именно для того, чтобы достичь совершенного послушания. Не только самый, казалось бы, незначительный поступок, но и самый мимолетный помысел не должен ускользнуть от власти другого. И неукоснительное послушание во всем тоже призвано не дать внутреннему миру человека замкнуться в себе и, возгордившись своей автономией, поддаться соблазнам обманчивых сил, которые в нем обитают. Общая форма послушания и постоянная обязанность экзаменовки-признания непременно идут рука об руку.

Кроме того, экзаменовка-признание обращена не на какую-то определенную категорию элементов (будь то поступки или проступки): ее задача беспредельна — всё глубже проникать в тайники души; отслеживать без упущений и чем раньше, тем лучше все помыслы, даже самые малоприметные; выуживать секрет за секретом, подбираясь всё ближе к самым корням. Для этого труда нет ничего несущественного, и он не ограничен никаким пределом. Практика экзаменовки-признания должна двигаться вниз по склону, бесконечно влекущему человека к мельчайшей, почти неразличимой частице самого себя.

Перед нами нечто иное, нежели словесное признание совершенных проступков. Экзагореза — не то же самое, что признание на суде. Она не является частью механизма юрисдикции, не служит способом, с помощью которого нарушитель закона может признать свою вину, чтобы добиться смягчения наказания. Экзагореза — это труд, призванный открыть не только другому, но и самому себе то, что происходит в тайниках и непроглядных темницах сердца. Она стремится дать просиять в качестве истины тому, о чем еще никто не ведал. Стремится двумя способами: вынося на свет то, что таилось во мраке, недоступном никакому взгляду, и рассеивая иллюзии, которые заставляли принимать поддельную монету за подлинную, дьявольское внушение — за истинное вдохновение Бога. Именно этот переход от тьмы к свету, от соблазнительного смешения к строгому различению и сулит избавление. Мы имеем здесь дело не с юрисдикцией деяний, за которые человек признает себя ответственным, а с «веридикцией» секретов, которые неведомы ему в самом себе.

И наконец, экзагореза побуждает неустанно экзаменовать себя не для того, чтобы суметь утвердиться в господстве над собой, и даже не для того, чтобы осознать себя в своей самотождественности. Она всегда разворачивается в отношении к другому — в общей форме руководства, подчиняющего волю субъекта воле другого с ближайшей целью открыть в глубине себя присутствие Другого, присутствие Врага, и с конечной целью приступить к созерцанию Бога в совершенной чистоте сердца. Причем, эту чистоту не следует понимать как воссоздание себя или как освобождение субъекта. Напротив, она представляет собой бесповоротный отказ от всякой собственной воли, способ не быть собой и не быть привязанным к себе никакими узами. Вот ключевой парадокс этих практик христианской духовности: веридикция себя — изречение правды о себе — фундаментальным образом связана с самоотречением. Бесконечный труд усмотрения и изречения истины о себе есть опыт умерщвления. Таким образом, экзагореза преподносится нам как сложный диспозитив, в котором обязанность бесконечно углубляться внутрь души сочетается с обязанностью непрерывного обнаружения себя в речи, обращенной к другому, а поиск истины себя непременно становится формой умирания для себя.

ГЛАВА ІІ [ДЕВСТВО]

Известно значительное число текстов по вопросу девства, относящихся к IV веку. В восточном христианстве это трактаты «Об истинной непорочности девства» святого Василия Анкирского, «О девстве» святого Григория Нисского, несколько сочинений святого Иоанна Златоуста — «О девстве», «Слово к жившим вместе с девами», «Слово к девам, жившим вместе с мужчинами», седьмая гомилия Евсевия Эмесского и «Увещание», обращенное к деве Евагрием Понтийским; к ним следует добавить, среди прочих, трактат, приписываемый святому Афанасию, поэмы святого Григория Назианзина, а также гомилию неизвестного автора, обращенную к отцу семейства^[1]. Среди западных отцов, писавших на эту тему, нужно упомянуть прежде всего святого Амвросия («De virginibus» {«О девах»}, «De virginitate» {«О девстве»}, «De institutione virginis» {«О наставлении деве»}, «De exortatione virginitatis» {«Увещание к девству»}, «De lapsu virginis consecratae» {«О падении посвященной девы»}), святого Иеронима («Adversus Helvidium» {«Против Гельвидия»}, «Adversus Jovinianum» {«Против Иовиниана»}, письмо к Евстохии о хранении девства) и святого Августина («De continentia» {«О воздержании»}, «De sancta virginitate» {«О святом девстве»}).

Это обилие текстов не говорит о появлении в это время правила или практики полного и окончательного воздержания от половых отношений. Собственно, признание особой ценности девства отмечается и намного раньше, в рамках традиции, восходящей к тексту Первого послания к Коринфянам (7:1), который почти два тысячелетия будет оставаться в центре любой дискуссии на эту тему: «Хорошо человеку не касаться женщины». Имеется множество свидетельств этого добровольного отказа. Одни из них исходят от самих христиан. Так, Афинагор пишет: «И жену каждый из нас, которую он взял по установленным у нас законам, имеет <...>. Между нами найдешь даже многих и мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь теснее соединиться с Богом. Если жизнь девственная и целомудренная более приближает к Богу, а худой помысл и пожелание удаляет от Него: то мы, избегая худых помыслов, тем паче избегаем таких дел»².

- 1 [Amand D., Moons M.-Ch. Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité // Revue bénédictine. 63. 1953. P. 18–69.]
- 2 Афинагор. Legatio. XXXIII (цит. по: Афинагор Афинский. Прошение о христианах / пер. В. Ловягина // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 5: Сочинения древних христианских апологетов. М.: Университетская типография (Катков и К°), 1864. С. 62).

Тертуллиан упоминает столько «добровольных скопцов» и столько «девственных жен Христовых»³, что святой [Амвросий] позднее противопоставляет семи злосчастным весталкам языческого Рима «целое племя стыдливых», «народ чистых» и «собрание девственных»⁴ — множество, демонстрирующее, по словам святого Киприана, «славное чадородие Матери-Церкви»⁵. Но существуют и внешние свидетельства. Одно из них, оставленное Галеном, интересно тем, что, признавая сам факт, Гален не видит в нем решительно ничего нового; он лишь удивляется тому, как столь многие люди могут соблюдать воздержание, которое ранее было уделом лишь подлинных мудрецов: «Христиане ведут жизнь, достойную истинных философов: действительно, мы видим, что они презирают смерть и, будучи движимы стыдливостью в отношении некоторых вещей, отвергают дела плоти. Среди них есть мужчины и женщины, которые всю жизнь воздерживаются от супружеских отношений. А есть и такие, кто в управлении и распоряжении своей душой пошел еще дальше, чем истинные философы»⁶.

Таким образом, девство или полное воздержание уже во II веке было распространенной среди христиан практикой, но, как кажется, не заключало в себе ничего специфического: самое большее, что в нем можно увидеть, это расширение уже известного, по крайней мере в своей внешней форме, и уже признанного ценным типа поведения. Напомним, что запреты, которые мы находим в трудах Мужей Апостольских и Апологетов, по большей части совпадают с теми, что существовали и в языческой морали: это запреты на прелюбодеяние, блуд, растление малолетних⁷. Поэтому очевидно, что христианство

3 Тертуллиан. *De resurrectione carnis*. LXI {цит. по: Тертуллиан. О воскресении плоти. Указ. соч. С. 246}.

4 Св. Амвросий Медиоланский. Письма. XVIII (ad Valentinianum) {цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 4. Ч. 2. Указ. соч. С. 205}.

5 Св. Киприан. *De habitu virginum*. III {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев // Творения святого священномученика Киприана. Т. 2. Указ. соч. С. 126}.

6 [Гален. *Liber de sententiis politicae platonicae*. II. 5.] Цит. по: Harnack A. von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig, 1962.

7 Ср., напр., Дидахэ (II. 2): «Не убивай, не прелюбодействуй, не совершай деторастления, не блудодействуй, не кради, не волхвуй, не изговляй волшебных снадобий, не убивай дитя погублением, и родившегося не умерщвляй, и не желай того, что

в первый век своего существования признавало ту же систему половой морали, что и античная культура, которая предшествовала ему или его окружала: те же половые проступки, предосудительные для всех, та же «элитарная», обращенная лишь к некоторым, рекомендация полного воздержания.

Однако история практики девства в первые два века христианства не сводится к расширению «философской» рекомендации воздержания. В самом деле, христианская практика разделилась на два типа поведения. Она придала принципу воздержания новое значение по сравнению с языческой мудростью, связала с ним новые результаты или ожидания, сообщила ему новый масштаб и, что немаловажно, дала ему новые орудия. Но вместе с тем ей потребовалось освободиться от одной тенденции, которая наметилась в самом христианстве и постоянно подогревалась дуалистическим искушением: речь идет о так называемом энкратизме. Эта тенденция к запрету на все половые отношения для всех христиан, в котором виделось необходимое условие спасения, неотлучно сопровождала христианство в его первые века, меняя интенсивность и принимая разные формы. Иногда она приобретала характер секты, как в случае Татиана и Юлия Кассиана; иногда становилась одной из ключевых черт некоторых ересей, как в случае гностицизма Маркиона или манихейства; иногда служила частью практики отдельных общин, как свидетельствуют о том второе апокрифическое послание Климента к Коринфянам или осуждение, вынесенное, по сообщению Евсевия, кносскому епископу Пиниту, который, не считаясь с тем, «что многие слабы», хотел «наложить насильно на братьев бремя целомудрия»^[8]; иногда, наконец, оказывалась трамплином для идей, которые в остальном были вполне ортодоксальными: здесь примером могут быть скандал, вызванный трактатом святого Иеронима «*Adversus Jovinianum*», и разгоревшиеся вокруг него дебаты. А для критиков энкратизма важно было не утвердиться в том, должно ли быть девство законом, обязательным для каждого, кто хочет спастись, а установить —

[принадлежит] ближнему» {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 43–44}. Послание апостола Варнавы (XIX. 4): «Не будь любодеем, ни прелюбодеем, ни деторастлителем» {цит. по: Писания мужей апостольских. Указ. соч. С. 112–113}.

8 [Евсевий Кесарийский. Церковная история. IV. 23. 7 {цит. по: *Евсевий Кесарийский. Церковная история* / пер. М. Сергеенко. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2013. С. 202}].

с учетом того, что полный отказ от половых отношений не был безусловным законом, — в чем именно должен заключаться привилегированный, относительно «редкий» и позитивный опыт девства.

Исходя из этого, следует подчеркнуть две важные вещи. Основным предметом рефлексии христианских авторов и очагом трансформаций христианской мысли был вплоть до V–VI веков не перечень запретов, а сам вопрос о девстве (и, как мы увидим далее, внутренняя экономия супружества). Основные запреты оставались неизменными: их система начнет перестраиваться гораздо позднее, с появлением таких обширных полей запретного, как кровосмешение, скотоложство, «противоестественное». Но в первые века христианства теоретический и практический приоритет имели вопросы ценности и смысла, подобающих строгому и окончательному воздержанию от всяких половых отношений, какими бы они ни были (а также от всех направленных на них помыслов и желаний). И в то же время понимаемое так девство не следует рассматривать как простой принцип воздержания, в известном смысле дополняющий частные запреты общей рекомендацией целомудрия. Пыл, с которым восхваляли и проповедовали девство, не сводился к распространению старых запретов на всю область половых отношений вообще — к их своеобразному доведению до предела, так что непозволительным становилось уже не только одно, другое, третье и т. д., а в конечном счете всё. Из признания ценности девства, занимающего промежуточное положение между воздержанием, которое рекомендовали — в той или иной степени — некоторые античные мудрецы, и строгим целомудрием, принятым у энкратистов, постепенно выросло определение особого отношения индивида к самому себе, к своей мысли, к своим душе и телу. Короче говоря, запреты на прелюбодеяние или растление малолетних, с одной стороны, и рекомендация девства, с другой, не были логическим продолжением друг друга. Они были асимметричны и разноприродны. И отнюдь не в усилении запретов, а именно в разработке установлений девства сформировалась христианская концепция плоти.

Одним словом, рядом с моральным кодексом половых запретов, который оставался более или менее неизменным, развивалась в совершенно ином регистре особая практика — практика девства.

1 [ДЕВСТВО И ВОЗДЕРЖАНИЕ]

Нам относительно немного известно о форме и содержании этой практики до IV века. Мы знаем, что она была довольно широко распространена. Мы знаем также, что она не принимала институциональной формы ни в виде обетов, ни в виде варианта монашеской жизни. Однако существовали, главным образом в женской среде, кружки, участницы которых вели особенно строгую религиозную жизнь и отказывались либо от брака вообще, либо, будучи вдовами, от вторичного замужества. Но случалось и так, что под более или менее сильным влиянием своих семей¹ девушки хранили целомудрие, живя в родительских домах. Именно поэтому, несомненно, доступные нам документы, относящиеся к III веку, касаются в основном женского девства и описывают две ситуации: дева в родительском доме и кружок дев.

Я остановлюсь на двух текстах такого рода. Один из них, латинский, посвящен жизни девы в доме ее семьи; он краток и содержит преимущественно практические рекомендации. Другой, греческий, выводит на сцену воображаемую группу женщин, которые в беседе друг с другом возносят хвалы своему девству. Это первое развернутое свидетельство о христианской мистике девства. Латинский текст, написанный святым Киприаном, датируется первой половиной III века, а греческий — «Пир» Мефодия Олимпийского — создан около 271 года. Как мы увидим, по своему содержанию он предвещает великие труды IV века.

Труд святого Киприана «*De habitu virginum*» {«Об одежде дев»} является самым обширным сочинением о практике девства в латинском христианстве первой половины III века. Разумеется, тему девства часто затрагивал Тертуллиан, но в его различных трудах всегда изучается какой-то один частный аспект этой темы: в «*De virginibus velandis*» {«О покрытии головы у дев»} — повседневная одежда молодых и замужних женщин; в «*Ad uxorem*» {«К жене»} — проблема

1 Ниже мы еще вернемся к идее о том, что целомудрие детей имеет жертвенную ценность для искупления грехов их родителей.

вторичного брака вдов; в «*Exhortatio ad castitatem*» {«О поощрении к целомудрию»} — та же проблема применительно к вдовцам; в трактате «*De pudicitia*» {«О стыдливости»}, написанном уже в монтанистский период, — покаяние и возвращение в лоно Церкви прелюбодеев. Нетрудно понять, что многие идеи, развивавшиеся Тертуллианом, найдут продолжение в дальнейшем: например, обручение с Христом или девство как условие приближения к духовным сущностям². Вместе с тем следует отметить колебания Тертуллиана по поводу того, придавать ли девству в строгом смысле слова особый статус. Знаменателен в этом отношении небольшой трактат «О покрытии головы у дев», основная мысль которого состоит в том, что девушки, как и замужние женщины, должны покрывать себе голову. В пользу этого тезиса приводится три группы доводов. Одни из них основываются на Священном Писании: Ева была сотворена женщиной; Спаситель родился при посредстве женщины; ангелы соблазнились «дщерями человеческими» как женщинами {Быт. 6:2}. Другие, более необычные и не встречающиеся в позднейших трактатах о девстве, относятся к природе: указав со ссылкой на Библию, что женщина есть прежде всего женщина и только затем дева, Тертуллиан объясняет, что всякая дева становится женщиной сама по себе и еще до брака. Она становится женщиной в результате осознания себя таковой, в результате того, что становится предметом «похоти мужчин» и может «подлежать браку»; она перестает быть девой «с того момента, когда может больше не быть таковой», в результате того, что тлен входит в ее очи и сердце, — «кажущаяся дева уже замужем: ее дух — замужний, так как он в ожидании, а ее плоть — замужняя, так как она меняется»; и, наконец, она перестает быть девой в силу самого движения природы — развития ее тела, изменения голоса, месячных выделений: «Говорите теперь, что та не женщина, что претерпевает всё то, что бывает у женщин»³. Третья же группа доводов Тертуллиана основана на требованиях дисциплины: замужних женщин следует защищать от опасностей, которые их окружают; покрытие головы обеспечивает и символизирует эту защиту. Но не нужно ли защищать девство и от соблазнов, пороков, подозрений, слухов, зависти?⁴

2 Первая тема возникает, в частности, в «*De virginibus velandis*» Тертуллиана (XVI), вторая — в его же «*Exhortatio ad castitatem*» (X).

3 Тертуллиан. *De virginibus velandis*. XI.

4 Там же. XIV–XV.

«О поощрении целомудрия» — текст, адресованный Тертуллианом некоему недавно овдовевшему брату, — как кажется, напротив, вбирает в понятие девства целую совокупность различных видов поведения и статусов. Но при ближайшем рассмотрении и в нем девство в строгом смысле слова не изолируется как особый образ жизни или опыт. Девство вообще определяется Тертуллианом как «освящение», это освящение — как воля божья, каковая желает, чтобы мы, созданные по образу Бога, были ему подобны. Отсюда — три степени девства: одна из них дается от рождения и, при ее сохранении, позволяет не ведать того, от чего позднее захочется освободиться; другое девство мы получаем при втором рождении через крещение и практикуем либо в браке, либо во вдовстве; наконец, третье девство — Тертуллиан называет его «единобрачием» — подразумевает отказ от половых отношений при прекращении брака. Каждой из этих трех степеней девства Тертуллиан придает свое специфическое качество: первой — *felicitas* {лат. блаженство}, второй — *virtus* {лат. добродетель}, третьей — *virtus* в сочетании с *modestia* {лат. скромность}⁵. Смысл этих качеств и их иерархии разъясняется в одном отрывке из трактата «О покрытии головы у дев»⁶. Там Тертуллиан спрашивает себя, «не выше ли девства воздержание» — будь то воздержание во вдовстве или, с обоюдного согласия, в браке. Ведь девство — это полученная благодать, а воздержание — обретаемая добродетель. В девстве легко не желать того, чего не ведаешь, а в воздержании — трудно бороться с похотью.

В этих текстах отчетливо намечаются две тенденции: одна — к тому, чтобы придавать воздержанию от половых отношений общую ценность как средству приближения к некоей освященной жизни, предвещающей тот момент, когда плоть воскреснет уже вне различия полов⁷; вторая — к тому, чтобы в общем контексте

- 5 Тертуллиан. *Exhortatio ad castitatem*. X {рус. пер.: Тертуллиан. О поощрении целомудрия / пер. Э. Юнца // Тертуллиан. Избранные сочинения. Указ. соч. С. 365}.
- 6 Тертуллиан. *De virginibus velandis*. X. Ту же мысль находим в послании «К жене» (I. 8): «Легко не желать незнакомого <...>. В воздержании вдовы больше заслуги, потому что она знает, чего лишается» {цит. по: Тертуллиан. К жене / пер. Э. Юнца // Тертуллиан. Избранные сочинения. Указ. соч. С. 338}.
- 7 Тертуллиан. *De cultu feminarum* («О женском убранстве»). I. 2 {рус. пер.: Тертуллиан. О женском убранстве / пер. Э. Юнца // Тертуллиан. Избранные сочинения. Указ. соч. С. 345–346}.

воздержания не признавать за девством в строгом смысле слова привилегированного статуса или превосходства, даже если его отдельное место и специфика сохраняются. Строгая мораль воздержания явно преобладает в этих текстах Тертуллиана над духовной ценностью девства. Можно даже отметить в них сопротивление любой практике, которая придавала бы девству женщин особые смысл и статус⁸.

Напротив, написанный в середине III века трактат святого Киприана «*De habitu virginum*» обращен к женщинам, которые обладают и должны обладать статусом и образом жизни дев, хотя речь не идет о чем бы то ни было похожем на монашество. Это категория верующих женщин, достаточно специфичная, чтобы к ним можно было обращаться как к таковым⁹, и достаточно далеко продвинувшаяся на пути к святости, чтобы Киприан мог просить у них не позабыть о других людях (к которым он относит и себя), когда их {дев} труд вознаградится¹⁰. Не будучи ни похвалой девству вообще, ни порицанием общественных нравов, этот текст, построенный в форме увещевания, преподносится как практическое руководство: какой должна быть «манера» {habitus} дев? Примечательно, что он начинается с похвалы «благочинию» {disciplina} вообще, а именно с формулы, широко распространенной еще со времен Тита Ливия¹¹. Правда, здесь она слегка перефразирована. «Строжайшая бдительность {disciplina} — защита слабых», — говорил римский историк; «Благочиние {disciplina} — страж надежды», — отвечает Киприан, ясно обозначая положительную роль дисциплины на пути к божественным воздаяниям: «Благочиние — страж надежды, охранение веры, руководитель на пути спасения, насаждение и воспитание добрых

8 Это особенно заметно в отрывке из «*De virginibus velandis*» (X), где Тертуллиан критикует всё, что могло бы внешне обозначать статус девственных женщин, когда имеется «столько девственных мужчин», столько «добровольных скопцов», которым Бог не дал ничего, чтобы их почитали.

9 Св. Киприан. *De habitu virginum*. 3 (рус. пер.: цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 126).

10 Там же. 24 (рус. пер.: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 124).

11 «*Disciplina custos infirmitatis*». — Тит Ливий. История Рима от основания города. XXXIV. 9 (цит. по: Тит Ливий. История Рима от основания города / пер. Г. Кнабе и др. В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1993. С. 117).

наклонностей, пестун добродетели, — делает человека способным пребывать всегда во Христе, постоянно жить для Бога»¹².

Киприан определяет девство исходя из очищения через крещение. Крещение делает нас, наше тело и его члены, храмом божьим. Поэтому мы обязаны стремиться к тому, чтобы в это святое место не могло проникнуть ничто нечистое и вообще мирское. Нам надлежит быть в них своего рода священниками: эту задачу должны иметь в виду все — «мужи и жены, отроки и отроковицы, — всяк пол и всяк возраст»¹³. И девство занимает особое место по отношению к этому общему обязательству. Киприан куда более четко, чем Тертуллиан, изолирует состояние девства, выделяет его особыми похвалами и очерчивает свойственную только ему роль: «Девы суть цвет зерна церкви, высокое украшение благодати духовной, природа веселая, чистое и неповрежденное создание...»¹⁴ Тому, что девство обретает у Киприана столь высокое место, есть две причины. Она сохраняет в чистоте тело, очищенное от скверны водой крещения. Она продолжает и довершает происшедшее в тот момент, когда новокрещеный отринул от себя ветхого человека. Самоотречение девы полнее прочих, ибо она умертвила в себе «все желания плоти»¹⁵. Сохраняя всю свою жизнь эту неприкосновенную чистоту, дева уже в мире сем начинает существование, сужденное после смерти тем, кто спасется, — жизнь нетленную. «Вы начали уже быть тем, чем быть мы только надеемся. Вы в сем веке достигли уже славы Воскресения и преходите век, не оскверняясь от века. Пребывая чистыми и непорочными <...>, вы уподобляетесь Ангелам Божиим»¹⁶. Так, от крещения до воскресения, девство проходит через жизнь, не оскверняясь ее нечистотой. Она ближе всего к состоянию рождения — тому, в котором находится душа, когда она рождается к христианской жизни, — и в то же время к жизни иной, к жизни во славе воскресения. Ее преимущество чистоты есть преимущество как по отношению к миру, так

12 Св. Киприан. *De habitu virginum*. 1 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 124}.

13 Там же. 3 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 126}.

14 Там же {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 125 (с изм.)}.

15 Там же. 23 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 140 (с изм.)}.

16 Там же. 22 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 139–140}.

и по отношению ко времени: она уже некоторым образом пребывает в мире ином. В существовании дев начальная чистота и конечная нетленность соединяются¹⁷.

Эту драгоценную жизнь Киприан описывает как хрупкую, ибо она открыта атакам дьявола¹⁸, и в то же время трудную, ибо много сил и пота нужно для тяжкого восхождения: «Упорствующим даруется бессмертие, обещается нескончаемая жизнь, предлагается вечное царство от Господа»¹⁹. Поэтому девственная жизнь требует помощи, ободрений, предостережений и увещаний²⁰. Однако Киприан нигде не говорит о чем-либо подобном систематическому руководству. Он явно не предлагает жизненного устава, но лишь указывает, чтобы девы слушали его, как отца²¹. И вместе с тем подчеркивает, что девство состоит не только в телесной непорочности²². Здесь содержание его текста способно удивить. Рекомендации даются в виде нескольких следующих одна за другой групп: первая из них касается богатства (единственное истинное богатство заключено в Господе, не следует искать его в украшениях, ожерельях и роскошных одеяниях); вторая касается заботы о теле и кокетства; а третья — общественных бань и тех мест, куда не нужно ходить. Итак, и в тексте прямо об этом говорится, рекомендации относятся к «одежде», «убранству», «украшению»²³.

Однако практически исключительное внимание Киприана к этим темам легко объяснить исходя из его общей концепции девственного состояния. В самом деле, поскольку девство представляет собой сохранение чистоты, полученной при крещении, до обретения нетленности в мире ином, руководящим принципом, которому нужно

17 Св. Киприан. *De habitu virginum*. 22 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 140}.

18 Там же. 3 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 125}.

19 Там же. 21 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 139 (с изм.)}.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же. 5 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 126}.

23 «*Continentia vero et prudentia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatis honore pariter ac pudore*» [«Воздержание и целомудрие состоит не в одной только непорочности тела, но и в скромности и благоприличии самого одеяния»]. — Там же.

следовать, является его поддержание в неприкосновенности: дева должна оставаться до конца времен такой, какой была изначально. Заслуживает внимания ряд выражений, рассеянных по всему тексту: «Ужели ты не боишься, — говорит Киприан, обращаясь к деве, — если Художник и Творец твой (*artifex tuus*) в день общего Воскресения не признает тебя»²⁴; или: «Пребудьте таковыми, каковыми вас соделал Художник Бог. Пребудьте таковыми, каковыми вас рука Отчая устроила. Да будет в вас лицо неподдельное...»²⁵; или: «Блюдайте, девы, блюдите то, чем вы начали быть; храните свою будущность»²⁶. Таким образом, дева должна прежде всего сохранять то подобие, которое представляет собой печать Творения, стертую грехом и восстановленную крещением. Состояние девства должно быть очищенным от всех «украшений», «уборов», изысков и ухищрений, с помощью которых земная тварь стремится утаить это подобие, искажая тем самым творение Бога. Деве следует оставаться такой, какой она вышла из рук Творца и какой она будет «узнана» в последний час мира сего. Она должна служить проявлением и утверждением в мире сем своего состояния. Отсюда — рекомендация святого Киприана, вовсе не расходящаяся с остальным текстом его труда, а скорее, наоборот, занимающая в нем центральное место: «Дева должна не только быть, но и другим представляться по наружности таковою, так чтобы всяк, при взгляде на нее, не оставался в недоумении, действительно ли она дева»²⁷. Отвергая любой искусственный блеск, который могут придать ей драгоценности, украшения и уборы, девственная жизнь должна блистать в глазах всех тем, что она есть, — нетленным обликом той, что вышла из рук Творца лишь для того, чтобы в них вернуться такой, какова она есть, то есть такой, какую Творец ее создал.

Итак, не стоит недооценивать труд Киприана: в его кратком сборнике советов девам — советов, на первый взгляд, довольно поверхностных, простых предписаний «манеры», — следует видеть свидетельство того, что женскому девству придается особая важность, духовный смысл, в силу которого оно понимается как совершенная чистота существования, а уже не просто как строгое воздержание, и, наконец, ценность безусловно предпочтительной формы

24 Там же. 17 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 135}.

25 Там же. 21 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 138}.

26 Там же. 22 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 140}.

27 Там же. 5 {цит. по: [Св. Киприан.] Об одежде дев. Указ. соч. С. 127}.

отношения к Богу. Конечно, все эти значения — неявные, но именно они отражают то, что в практических рекомендациях Киприана присутствует в сжатой форме и может показаться несущественным.

«Пир» Мефодия Олимпийского не был первым сочинением на тему девства в христианской мысли, и не в нем были впервые показаны отличия между христианской практикой девства и языческой воздержанностью. Но разработка систематической и развернутой концепции девства началась именно с этого диалога конца III века. Он свидетельствует о том, что коллективная практика девства существовала, по крайней мере в женских кружках, задолго до формирования монастырских институтов, и что ей придавалась очень высокая духовная ценность. Конечно, мы не найдем в этом труде описания методов и приемов, которые, как будут подчеркивать авторы IV века — от Василия Анкирского до Иоанна Златоуста и от Амвросия до Кассиана, — позволяют блюсти совершенную чистоту души и тела, мысли и сердца, составляя своего рода технологию девства. Однако, служа своего рода мостом от александрийской и неоплатонической духовности III века к институциональному аскетизму IV века, «Пир» Мефодия вводит несколько ключевых для позитивной практики девства тем. Благодаря избранной его автором литературной форме, в которой отдельные рассуждения переплетаются друг с другом и вместе с тем следуют непрерывной линии восхождения к решающему моменту определения «победителя», в гибком единстве этого диалога можно отчетливо различить как разные точки зрения, так и единую направляющую их силу. Ведь, несмотря на множество повторов, этот «Пир» представляет собой нечто большее, нежели простой цикл гомилий, снова и снова призывающих к целомудрию.

В первой речи, которую произносит Маркелла, девство соотносится с тройным восходящим движением. Сначала в откровенно платоновском стиле описывается личное восхождение: девство «направляет на высоту» колесницу души, пока, «легко перенесшись чрез мир быстрейшим полетом мысли», душа не оказывается «поистине у небесного свода»²⁸. В высшей точке этого восхождения душе даруется созерцание Нетления. Затем следует историческое

28 Св. Мефодий Олимпийский. Пир. I. 1 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или О девстве // Св. Григорий Чудотворец, св. Мефодий Патарский. Творения. М.: Паломник, 1996. С. 29}.

восхождение, которое с начала времен шаг за шагом приближает человечество к небесам: это череда обычаев и законов. Когда Вселенная еще представляла собой пустоту, которую нужно было наполнять, люди «вступали в супружество со своими сестрами» до тех пор, пока Авраам не получил «завет обрезания», обязывающий отсекал часть собственной плоти. Затем люди практиковали сожитие со многими женами, пока пророки не сказали им, что они подобны «похотливым коням» и что «источник воды» должен быть у каждого свой. Позднее люди перешли к воздержанию и наконец достигли девства — «величайшего и высочайшего учения», побудившего их презреть плоть и «безбоязненно» вступить «в безмятежную пристань нетления»²⁹. {Третье восхождение:} Далее Маркелла отмечает в историко-теологической экономии спасения разрыв, отделяющий друг от друга два последних момента описанной только что серии. До Христа Бог, словно отец, доверяющий своих чад более или менее строгим педагогам, привел их к воздержанию. Но, чтобы перейти к девству, которое позволяет нам, созданным по образу Бога, быть ему подобными и довести это подобие до совершенства, потребовалось Боговоплощение — потребовалось, чтобы Слово соблаговолило облечься плотью человеческой и нам предстал «как бы на картине» «божественный образ жизни Его»³⁰. Таким образом, первая речь «Пира» сплетает в единой фигуре восхождения три движения (благодать спасения, поступательное преобразование закона, индивидуальное стремление к идеалу), которые помещают девство — христианское девство, ясно отличающееся от воздержания, — на вершину совершенства, где человек вплотную приближается к подобию Богу.

Вторая и третья речи, произносимые Феофилой и Фалией, перекликаются одна с другой и вместе составляют спор о ценности брака. Однако и по форме, и по содержанию они далеки от античного спора на тему «*ei gamêteon*» {нужно ли вступать в брак}. Феофила говорит о ценности брака, вместе с тем признавая идею постепенного восхождения человека к девству. Дело в том, что, по ее мнению, еще не наступило время, когда «свет будет совершенно отделен от тьмы», предопределенное число людей еще не исполнилось. Хотя брак не столь ценен, как девство, он полезен и от него пока

29 Там же. I. 2–3 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 32}.

30 «*Theion ektupôma biou*» [Там же. I. 4 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 34}.

не нужно отказываться. Но при ближайшем рассмотрении выясняется, что право на брак — это не просто уступка или временное решение за неимением лучшего. Доводы, которые приводит Мефодий устами Феофилы, придают браку однозначно позитивное значение: мы всё еще пребываем, говорит Феофила, под знаком заповеди «Плодитесь и размножайтесь». В этом размножении, порождающем плоть от плоти, следует видеть акт творения — демиургии³¹. Три аспекта этой демиургии один за другим обозначаются в тексте далее. Рождение тела через тело: собравшееся из всех членов мужчины семя, «обратившись в пену и сгустившись», «извергается <...> в животворную почву женщины»³². Но также — сотрудничество человека с Богом по образцу Адама, который «предоставил Божественному Создателю взять у него ребро». И наконец, действие Бога в самом теле человека: этот аспект Феофила объясняет через развернутое сравнение человеческого тела с мастерской, где работает божественный ваятель, который лепит — словно из воска — зародыши «из влажных и мельчайших семян» и таким образом созидает «разумный и одушевленный свой образ». В образовании зародыша, в его вынашивании и в развитии ребенка после рождения Бог играет роль высочайшего художника: «*Ho aristotekhnas*»³³.

Во всем этом легко угадываются мотивы, родственные тем, которые развивал Климент Александрийский в своем «Педагоге»³⁴. Деторождение описывается как содействие могущества Творца и труда его тварей. Можно ли говорить о непосредственном влиянии Климента на автора «Пира»? Сейчас это выходит за рамки нашего исследования. Но, так или иначе, эти мотивы, в которых теология Творения сопрягается с медицинскими представлениями, прямо или косвенно вдохновленными стоицизмом, имели, бесспорно, широкое хождение в III веке. Примечательно, что они появляются в на-

31 «То ek tôn osteôn ostoun kai hê ek tês sarkos sarx; <...> hupo tou autou tekhnitou demiourgesthousi». — Там же. II. 1 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 36}.

32 [Там же. II. 2.] Интересно отметить, что удовольствие, свойственное половым отношениям, соотносится как со своим образцом с тем сном, в который Бог погрузил Адама, когда создал из его ребра Еву. Таково библейское оправдание наслаждения.

33 Там же. II. 6 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 42}.

34 См. выше, с. 25–61.

чале «Пира», в речи Феофилы — конечно, не опровергаемой далее³⁵, как не опровергается и ни одна другая из речей этих благословенных жен, но «преодолеваемой» восходящим движением, которое начинается уже в идущей следом за нею речи Фалии, где предлагается не упираться в буквальное толкование отрывка из Книги Бытия.

Речь Фалии противостоит речи Феофилы как духовное толкование — строго буквальному. Последнее объявляется не то чтобы неверным³⁶, но недостаточным: ведь текст Библии преподносит нам нечто иное, нежели простой прообраз «союза мужа и жены»³⁷, а главное, хотя в повествовании Книги Бытия справедливо видят «непреложные повеления Божии, устроившие Вселенную, сообразно с которыми еще и теперь мир управляется самым совершенным и соразмерным образом», нельзя забывать, что ныне мы вступили в другую эру мироздания, когда прежние законы природы заменены иным устройением³⁸.

Тексту этого нового устройства нам и должно следовать. Мефодий находит его в Первом послании к Коринфянам. Именно исходя из него следует толковать Книгу Бытия. Однако Мефодий отказывается понимать связь Адама и Евы лишь как простое предвестие или прообраз того, что ныне является союзом Христа с Церковью³⁹. Ему видится в Боговоплощении истинное новое Творение, преобразование Адама. Когда Адам вышел из рук Творца, он был еще «мягким и влажным», и грех, «подобно текучей воде», разрушил его. Затем Бог вылепил его заново, вложил в утробу девы и «смешал со Словом».

35 Напротив, «приятный говор произошел между всеми девами, хвалившими речь» (Там же. II. 7 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 43}), а Фалия сказала Феофиле, что «никто не станет укорять твою речь» (Там же. III. 1 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 44}).

36 «Heterô diatagmati tous prôtous tês phuseôs analisê thesmous». — Там же. III. 2 («Ты, Феофила, мне кажется, достаточно и ясно раскрыла [смысл апостольских слов] <...> опасно пренебрегать текстом, как он сказан...»). — Цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 45–46}.

37 Там же. I. 1 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 44}.

38 «Heterô diatagmati tous prôtous tês physeôs analysê thesmous». — Там же. III. 2 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 46 (с изм.)}.

39 Таким было первоначальное христианское представление.

Таким образом, Христос воспринял Адама, взял его в себя. И тем самым тленный порядок был упразднен, а форма союзов и деторождений вновь обрела чистоту: «Господь, — это нетление, победившее смерть, — благозвучно воспеваает воскресение в плоти <...>, не допускающая ее опять сделаться наследием тления»⁴⁰.

Затем Мефодий возвращается к тексту Книги Бытия, буквальное и в некотором смысле натуралистическое толкование которого он предложил в предыдущей речи. Теперь он разворачивает этот текст в поле духовных значений: сначала в коллективном плане {союза} Церкви с Христом, а затем в индивидуальном плане праведника среди праведников — святого Павла, который, таким образом, оказывается включен в основанное им самим толкование. Иначе говоря, Мефодий «переносит» на Христа то, что было сказано по поводу Адама. Существенны сами термины этого анализа: они указывают не на упразднение, а на перенос того, что демонстрировал порядок природы. Тот сон, в который был погружен первый человек, — тот экстаз, который, как мы видели, выражал упоение физическим удовольствием, — теперь стал добровольной смертью Христа, его Страстью (Pathos). Церковь была создана плоть от плоти, кость от кости его, и как невеста, очищенная благом, она принимает в свое лоно «духовное и блаженное семя»⁴¹. Экстаз Христа постоянно возобновляется: при каждом сошествии с небес для того, чтобы соединиться со своей женой, он опустошается и отдает свое ребро, чтобы родились все те, кто приходит креститься⁴². Но то, что происходит со всей Церковью, происходит и с душой совершеннейших, которая оплодотворяется Христом, будучи его девственной супругой. Так святой Павел воспринял в свое лоно «семена жизни» и «в муках» «родил» новых христиан⁴³.

40 Св. Мефодий Олимпийский. Пир. III. 7 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 50}.

41 «То νοῦτον καὶ μακάριον σπέρμα». — Там же. III. 8 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 51}.

42 Обратите внимание на выражения: «Ὁ Χριστὸς κενώσας ἑαυτὸν» {«Христос, истощив (букв. опустошив себя [за людей])»}. — Цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 41}; «προσκόλληθεῖς τῇ ἑαυτοῦ γυναῖκι» {«прилепится к жене своей». — Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 45}.

43 Последнее выражение взято из Первого послания к Коринфянам (4:15).

По отношению к этим союзам и к этому плодородию, которые представляют собой духовную форму девства, брак уже не является естественной необходимостью, о которой говорила Феофила, связывая ее с необходимостью наполнить мир людьми. Заповедь «Плодитесь и размножайтесь» получает отныне иное значение⁴⁴. Брак существует не иначе, как в качестве уступки для тех, кто недостаточно укрепился: их можно сравнить с больными, которых приходится питать и в дни поста. Оставим брак для слабых. Это значит, — заключает Мефодий, основываясь на том же Послании к Коринфянам, — что девство не может быть обязательным: «Кто может, говорит он {Павел}, и старается сохранить свою плоть девственной, тот делает лучше; а кто не может и вступает в законный брак, а не растлевет себя тайно, тот поступает хорошо»⁴⁵.

Итак, три первых речи «Пира» обосновывают в историко-теологической перспективе время девства: речь идет ни больше, ни меньше как об эре мироздания, открытой воспроизведением в Боговоплощении начального акта творения. Понимаемое так девство представляет собой не просто запрет, касающийся отдельной стороны поведения человека. Оно есть фундаментальная форма в отношениях между Богом и его тварью, установленная спасительным воссозданием первичной связи, перенесенной ныне в порядок актов, рождений, уз родства и связей духовных. И четыре следующих речи «Пира» можно рассматривать как единое целое: они воспевают эту новую эру — в том, что она есть со стороны человеческого существования (речи Феопатры и Фаллусы), а затем в том, что она есть с точки зрения воздаяний божьих (речи Агаты и Прокиллы, шестая и седьмая); эти речи вычерчивают путь девства — от соблюдения его душой до венчающего его спасения. Этот путь Мефодий называет возвращением в рай⁴⁶.

Выступление Феопатры, четвертого оратора, вводит важное понятие чистоты, *hagneia*. И важно оно тем, чем отличается от понятия девства. В самом деле, чистота выступает человеческой формой установленного ранее историко-теологического смысла девства, то есть

44 Св. Мефодий Олимпийский. Пир. III. 8 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 50}.

45 Там же. III. 14 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 58}.

46 «Hê eis ton paradeison apokatastatish». — Там же. IV. 2 {рус. пер.: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 60}.

способом существования тварей, выбравших путь спасения, когда эра девства пришла в мир вместе со Спасителем. Но значение чистоты, очевидно, намного шире традиционного смысла физического целомудрия. Прежде всего, не следует воспринимать ее как простое следствие добровольного воздержания: она нисходит на нас свыше. Она есть дар Бога, дающего человеку возможность защититься от тления: «Посему Бог, сжалившись над нами, находившимися в таком положении и не имевшими сил восстать и оправиться, послал с небес превосходнейшую и славнейшую помощь — чистоту»⁴⁷, сокровище, которое человек в свою очередь должен лелеять и «соблюдать особым образом»⁴⁸. Соблюдать чистоту нужно не только в одном определенном возрасте, но и на протяжении всего земного существования — от первой до третьей стражи: «благо тому, кто, с детства подклонил выю под учение божественное»⁴⁹. Нужно соблюдать ее во всем своем существе, и душой и телом, как в отношении половых связей, так и в отношении всех прочих несообразностей⁵⁰. Наконец, нужно соблюдать ее не просто как воздержание от дурного, но как действительную связь с Господом, как посвящение ему себя⁵¹. Фаллуса описывает девство как печать, наложенную на тело и душу: эта печать кладется на уста, запрещая им всякое праздное слово и позволяя лишь пение гимнов Богу; она кладется на взоры, чтобы отвратить их от «красоты телесной» и «непристойных зрелищ», обратив к горнему; она кладется на руки, чтобы они оставили темные дела, и на ноги, чтобы они употреблялись не для хождения по путям разврата, а для исполнения какой-либо заповеди; и наконец, она кладется на помышление: «не думаю ни о чем дурном, <...> днем и ночью занимаюсь законом Господним»⁵².

47 Св. Мефодий Олимпийский. Пир. IV. 2 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 60 (с изм.)}.

48 «Diapherontōs askein». — Там же. IV. 6 {перевод наш; рус. пер.: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 64}.

49 Там же. V. 3 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 67}.

50 Там же. V. 4 {рус. пер.: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 68–69}.

51 Мефодий употребляет термин *eukhê* {греч. обет} (Там же), но остается неясным, идет ли речь о каком-либо институционализированном и ритуализированном обете.

52 Там же. V. 4 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 69}.

Тогда приходит пора награды. Уже в здешней жизни души преображаются и облачаются в то, что есть «красота нерожденная и бесплотная, <...> неизменная, не стареющая и ни в чем не нуждающаяся»^[53]. Уже в мире сем души могут стать храмами Господними, и вместе с тем они уже готовы к пришествию Христа: «...наши души, которые вместе с телами, опять воспринятыми, на облаках пойдут навстречу [Господу], неся светильники, украшенные <...> светом мудрости и целомудрия, исполненным эфирного сияния подобно сияющим звездам»⁵⁴. А на небесах, поясняет Прокилла, комментируя Песню песней, Христос встретит невест своих: «...невеста должна соответствовать жениху и по названию приспособляться к нему, равно как должна быть чистою и непорочною подобно запечатанному саду, в котором растут всякие ароматы небесного благоухания, чтобы один Христос, пришедши, срывал их, произросших от бестелесных семян»⁵⁵.

Три последние речи соответствуют вершине восхождения. Самая важная из них — восьмая, речь Феклы, которая и одержит победу в споре, хотя бы и все прочие девы были превосходны. В самом деле, стоит помнить, что Фекла почиталась как дева, лично знавшая апостола Павла, и что на текст «Acta Pauli et Theclae» {«Деяния Павла и Феклы»} регулярно ссылались энкратисты и те из учеников Татиана, которые проповедовали строгое воздержание от любых половых отношений. Обращение Мефодия к личности Феклы отражает его стремление подчеркнуть павлианскую направленность своего учения и представить фигуру первой девы-мученицы в рамках похвалы девству, не сводящейся к предписанию полного и безусловного воздержания. Речь, в общем и целом, идет о том, чтобы предоставить самой Фекле, которую энкратисты считали образцом для христианских дев, открыть другой смысл девства. Что же касается причины, в силу которой эта, восьмая, речь оказывается в строгом смысле слова «главной», найти ее не составляет труда. В самом деле, числу восемь придавалось совершенно особое значение в эсхатологии Мефодия. Исходя из семи дней Творения и из семи празд-

53 [Там же. VI. 1 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 74}.]

54 Там же. VI. 4 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 78}.

55 Там же. VII. 1 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 80}.

ничных дней седьмого месяца, которые назначает календарь Книги Левит и соблюдение которых есть вечный закон для всех потомков Израиля⁵⁶, Мефодий считал, что мир должен просуществовать семь тысячелетий: первые пять из них были эрой теней и Закона; шестое, соответствующее сотворению человека, было эрой пришествия Христа; седьмое — эрой Отдыха, Воскресения и праздника кущей. Восьмое же тысячелетие станет эрой вечности⁵⁷. Будучи восьмой по счету, речь Феклы служит венцом всех предыдущих. Она словно стоит у предела времен и отворяет дверь в Вечность. Она есть исполнение и обоснование всего, что было сказано ранее.

Особенно близкая к платоновскому языку, эта речь подхватывает готовое описание движения душ, сумевших воздержаться от скверны мира сего и возносящихся в сферы Нетления. Фекла говорит о крылатых душах, которые, питаясь живительной росой чистоты, «поистине возрастают» с легкостью, приданной им привычкой «ежедневно взлетать выше человеческих забот»^[58]. Говорит она и о душах, которые «потеряли крылья и впали в удовольствия», «предаваясь им»^[59] и не имея способности к целомудренному деторождению. Тем же душам, что восходят вверх, Фекла, как и другие девы, обещает доступ к нетленности: они «легко поднимались из сей жизни в места вышемирные и видят издали то, что никто из людей не видал, то есть самые луга нетления, в изобилии произрастающие цветы несравненной красоты»^[60]. И в этом движении они достигают того подобия Богу, которое философы-платоники неустанно обещали тем, кто сумеет отрешиться от мира видимостей. Придавая девству это очень широкое значение очищенного существования, «высшего

56 Этот фрагмент Книги Левит (23:39–43), цитируется в девятой речи «Пира» {рус. пер.: *Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 112*}.

57 В «Пире» имеется и множество других элементов, напоминающих о важности числа восемь. Например, в заключительном Гимне приводятся семь взятых из Священного Писания примеров чистоты, к которым прибавляется мученичество самой Феклы.

58 [Св. Мефодий Олимпийский. Пир. VIII. 1 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 88*}.]

59 [Там же. VIII. 2 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 89*}.]

60 [Там же.]

и блаженного образа жизни»⁶¹, Мефодий видит в нем уподобление Богу. *Parthenia* = *partheia* {греч. девство = обожествление}.

До этого момента в речи Феклы не было ничего нового по сравнению с речами предыдущих ораторов, пусть даже систематический акцент на платоновских темах приобретает в ней — более решительной по сравнению с остальными — совершенно особое значение⁶². Однако уже в первых ее строках появляется выражение, которое стоит отметить. Речь идет о ходовом, но в философском плане более близком к стоицизму, чем к платонизму, сравнении жизни с театром. Если обычно эта банальная метафора служила в основном для указания на эфемерные иллюзии жизни или на ее сходство с комедией, в которой мы — лишь актеры, чья роль определена заранее⁶³; если Плотин описывал мир как театральный спектакль со сменой эпизодов и костюмов, с криками и рыданиями, с убийствами и войнами, говоря о нем как об огромных подмостках, где «внешняя тень человека рыдает и печалится»⁶⁴, то Мефодий говорит о драме истины⁶⁵. Эта драма разыгрывается в процессе восхождения к нетленной реальности. В нее не допущены те, кто привязан к удовольствию, но те, кто взыскует «вышемирных благ», участвуют в ней до конца. Девство является одним из условий, или, вернее, как общая форма жизни, единственным условием того, что эта драма истины достигнет самой Истины.

61 «Koruphaiotaton <...> epitêdeuma». — Там же. VIII. 1 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 88}.

62 В других своих трудах Мефодий отстаивает подлинный платонизм наперекор течениям, вдохновленным Платоном (ср.: *Pargès J. Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Paris, 1929*).

63 Ср.: Эпиктет. Энхиридион. XVII: «Помни, ты актер в пьесе, которую ставит ее режиссер» {цит. по: Эпиктет. Энхиридион / пер. А. Тыжова. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 63}; Марк Аврелий. Размышления. XII. 36: «Словно комедианта отзывает с подмостков занявшийся им претор» {цит. по: Марк Аврелий Антонин. Размышления / пер. А. Гаврилова. Л.: Наука, 1985. С. 72}. См. также: Цицерон. De finibus. III. 20 {рус. пер.: Цицерон. О пределах блага и зла / пер. Н. Федорова // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. С. 156}.

64 Плотин. Эннеады. III. 2. 15 {цит. по: Плотин. Эннеады / пер. С. Еремеева. Киев: УЦИММ-Пресс; ИСА, 1996. С. 82}.

65 «To drama tês alêtheias». — Св. Мефодий Олимпийский. Пир. VIII. 1 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 88}. Выражение повторяется в следующих главах той же речи.

Это, скорее, не комедия, а литургия, в которой души, «сохранившие точно и верно свое девство для Христа», шествуют процессией к небесам, «встречающие дев» ангелы поют «с великим славословием» и «сопровождают» их на луга нетления, где они «удостаиваются победных наград»⁶⁶. Тогда все те предметы, которые они наблюдали, словно во сне, в виде теней, становятся для них видимы как «дивные и блистательные и блаженные красоты»⁶⁷: сама Справедливость, само Воздержание, сама Любовь, сами Истина и Мудрость. В целом, восьмая речь — речь корифея — еще раз повторяет движение, представленное в предыдущих речах, но если они обещали в итоге этого движения нетление, бессмертие, вечное счастье, то теперь его венцом оказывается истина: девы достигают сокровища, и Бог просвещает их.

В этом смысле речь Феклы завершает предшествующие. Но в то же время она их обосновывает — в том смысле, что обнаруживаемая теперь сокровищница истины отражается на самом девстве. Именно так, несомненно, следует понимать два рассуждения, которые составляют основную часть речи Феклы и появление которых здесь может удивить: это толкование Апокалипсиса и размышление об астральном детерминизме. В первом случае девство заново осмысливается с точки зрения конца времен, как форма их исполнения, а во втором оно заново осмысливается с вершины мироздания, рассматривается, в некотором роде, с точки зрения высших небесных сфер.

В отрывке из Апокалипсиса, который комментирует Фекла, говорится о «великом знамении, явившемся на небе»: жена в муках рождения, облеченная в солнце, и дракон, увлекший с неба треть звезд. Традиционное толкование, по всей вероятности, видело в этом образ Пресвятой Девы, рождение Христа, борьбу змея с женой и обещание его поражения от Христа⁶⁸. Мефодий резко

66 Обратите внимание на термины: *paragemprein* {греч. сопровождать}, *ta nikêtêria* {греч. победные награды}, *tois anthesi stephtheisai* {греч. получая от Него увенчание цветами} (Св. Мефодий Олимпийский. Пир. VIII. 2 {рус. пер.: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 89–90}).

67 Там же. VIII. 3 {цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 90}.

68 О том, что важно не толковать через прошлое фигуры пророчества о будущем (как это делают иудеи) см. первую и вторую главы девятой речи «Пира» {рус. пер.: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 114}.

отвергает это толкование⁶⁹, приводя довод текстовой невозможности: Апокалипсис говорит о восхождении младенца, рождающегося от жены, на небо, где он недосягаем для змея. А между тем Христос спустился с неба, чтобы сразаться с Врагом. Другой довод Мефодия — методический: Апокалипсис является пророческим текстом и потому не может быть применен к тому Боговоплощению, которое имело место до его написания. Он может иметь отношение только к «настоящему и будущему». Толкованию через нисхождение Святого Духа в прошлом Мефодий противопоставляет толкование через восхождение к Богу в настоящем и будущем. Собственно говоря, это толкование, вложенное им в уста Феклы, не оригинально. Следуя распространенной в III веке теме, оно предлагает видеть в жене, облаченной как невеста и готовящейся родить царя, образ Церкви⁷⁰. В таком случае рождающийся младенец есть душа христианина, которая приступает через крещение к духовной жизни. Но почему говорится, что этот младенец мужского пола? А потому, что христиане образуют «народ, мужа, который бы, не имея женских слабостей <...>, укреплялся в ревности». Они несут в себе «образ и подобие Слова»: истинный христианин рождается, уподобляясь Христу. Следовательно, образ жены в родах следует понимать как образ девственного плодородия Церкви, рождающей души, чье девство скреплено печатью Христовой⁷¹.

Что же касается дракона, то это, конечно же, сатана, но не как враг Христа, а как враг душ — враг, пытающийся их подстеречь. Описанные в Апокалипсисе семь глав дракона противопоставляются семи добродетелям, а десятью рогами он поражает десять

69 Употребление эпитетов «упорные» и «неразумные» в адрес тех, кто защищает отвергаемое им мнение (рус. пер.: *Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 116*), указывает на споры о смысле этого отрывка из Апокалипсиса.

70 Христианская экзегеза перенесла древнееврейскую тему завета Бога со своим народом на связь между Христом и Церковью. В результате святой Ипполит и Ориген выдвинули тезис о Церкви как невесте Христовой.

71 Ориген называл невестой Христовой то Церковь, то душу христианина. Мефодий же, судя по всему, напротив, стремится подчеркнуть, что Церковь, невеста и храм Бога, является «державой в себе, отличной от своих детей» и что душа может родиться христианской лишь силою посредничества и материнства Церкви. Об этих теологических спорах см. труды Франца Ксавера Арнольда.

заповедей: это острые рога блуда, лжи, сребролюбия, воровства... — перечисляет Мефодий, не доводя перечень до конца. В этом отрывке из Апокалипсиса следует видеть не напоминание о победе Христовой, а сообразное паренетическому толкованию увещание к борьбе: «И так не страшитесь козней и клевет этого зверя, но бодро приготовляйтесь к борьбе, вооружившись спасительным шлемом и броней и препоясанием (Еф. 6:14–17). Ибо вы нанесете ему великое поражение, устремившись на него с великою отвагою и благодушием; и конечно он не устоит, видя противниц, выступивших с высшею помощью»⁷².

С точки зрения тысячелетий, эра девства является, таким образом, эрой восхождения душ к нетленным небесам. Само девство выступает при этом в двух аспектах: как духовное рождение, в котором центральное место занимает Церковь — дева, оплодотворяемая Господом и взращивающая девственные души, чье девство возносит их к небу; и как духовная борьба, в которой душа должна выдерживать непрестанные атаки Врага. Рассуждение, которым завершается речь Феклы, позволяет увидеть ту же эру мироздания в своеобразной пространственной перспективе — с вершины мира и его порядка. Собственно, Мефодий предпринимает здесь чисто философскую по ее структуре и элементам дискуссию. Он ставит себе целью опровергнуть мнение, согласно которому судьба людей предопределяется звездами. Не будем углубляться в возможные импликации этого долгого спора. Если он нашел свое место в «Пире» — диалоге о девстве, — то потому, что позволил Мефодию заявить: Бог не несет ответственности за зло; Бог и все небесные существа, пребывающие под его властью и управлением, «весьма далеки от зла и земных действий»; в существовании обязующих и воспреещающих законов нет противоречия (которое имелось бы, если бы судьба предопределялась раз и навсегда); есть различие между порочными и добродетельными, «невоздержными и целомудренными»; «добро враждебно злу, и зло не одинаково с добром»; и наконец, «зло достойно порицания», «а добродетель достолюбезна и похвальна {Богу}». Все эти принципы перечисляются для того, чтобы указать в мире, где мы живем, место для свободы, отсутствие которой лишило бы целомудрие всякой ценности: «...от нас зависит делать добро или зло, а не от звезд. В нас есть два движения, два естественных желания: „плоти и духа“ (Гал. 5:17), различные между собою и потому получившие два названия: добро-

детели и порока»⁷³. Хотя эру девства, возведенную в Священном Писании и четко очерченную в череде тысячелетий, могут характеризовать духовное рождение и борьба, о которых Фекла говорила в предыдущем рассуждении, в ней тем не менее остается место для свободы людей и для различия в достоинстве между теми, кто будет спасен Богом, и теми, кто пропадет.

Две девы, выступающие на пиру последними, служат поддержкой Фекле и ее глубокому рассуждению. Девятая речь выдержана в жанре паренезы — увещания душе приготовиться к празднику, который обещает ей седьмое тысячелетие. «Украшена ли я плодами добродетели»? «Осенена ли ветвями девства»? «Украсила ли я свою кущу»? Как всё это должно сделать? Чтобы ответить на эти вопросы, Мефодий обращается к тексту Книги Левит⁷⁴. «Возьмите сначала красивый древесный плод»: речь идет {с точки зрения Ветхого Завета} о тех плодах, которые уже росли в раю, на древе жизни, и от которых человек отвратился, а теперь {с точки зрения Нового Завета} речь идет о том плоде, что есть «возделываемый из <...> Евангелия плод нетления». Затем «ветви пальмовые»: нужно очистить ум, вымести из души страсти, подобно сору. Затем ветви вербовые: они символизируют правду. И наконец, ветви агноса: они по своему названию символизируют целомудрие⁷⁵ — венец всех добродетелей. Здесь имеется важное указание: это целомудрие не следует отождествлять с безбрачием, так как его могут соблюдать и те, «которые девственно живут с своими супругами», хотя они и не достигают ни вершины, ни даже верхних ветвей древа, доступных тем, кто обязал себя к безусловному девству. Также нельзя отождествлять целомудрие ни с отказом от блуда, ни с простым воздержанием от половых отношений: девство требует искоренения самых вожделений и похотей. Девство как добродетель и вершина всех добродетелей, как приготовление к окончанию времен должно быть не отказом от тела, но работой души над самой собой.

И наконец, Домнине, последней выступающей, выпадает задача провести различие между этим трудом девства и предыдущими обязательствами, которые Бог одно за другим вменил человеку.

73 Там же. VIII. 17 {цит. по: *Св. Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 111}.

74 Лев. 23:39–43.

75 В греческом — игра слов: agninos — hagneia.

Был символизируемый смоковницей закон рая, от которого отвратился Адам. Был символизируемый виноградной лозой закон Ноя, который обещал человеку окончание его бед и возвращение радости. Был закон Моисея, символизируемый маслиной, масло которой служит для освещения. Человек нарушил один за другим все эти законы, потому что сатана сумел ввести его в заблуждение, подделывая эти деревья и их плоды. Только девство невозможно подделать, и потому сатана не может воспользоваться им, чтобы победить человека. Но есть в этой последней речи один важный элемент: девство отличается от законов Адама, Ноя и Моисея не как закон среди других законов. Девство — это не закон. Оно противопоставляется Закону вообще, три формы которого символизируют смоковница, лоза и маслина. По одну сторону — Закон, по другую — девство, которое ему наследует⁷⁶. Эта идея, согласно которой девство сменяет собою закон, важна сразу в двух отношениях. С одной стороны, потому что в рамках мистики Мефодия девство не является предметом предписаний. Оно есть способ связи между Богом и человеком, оно обозначает момент в истории мироздания и в движении к спасению, когда Бог и его тварь начинают общаться уже не посредством Закона и подчинения Закону. А с другой стороны, потому что девство есть не просто форма исполнения заповеди: оно — упражнение души над самою собой⁷⁷, увлекающее душу к бессмертию тела⁷⁸; оно — отношение души к самой себе, в котором разворачивается бесконечная жизнь тела.

- 76 «Hê parthenia diadexamenê ton nomon». — Св. Мефодий Олимпийский. Пир. X. 1 {«...девство, преемствовав закону...». — Цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 121}.
- 77 «Hê ergazomenê tên psychên askêsis». — Там же. X. 6 {«...подвиг, приготавливающий душу...». — Цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 128}.
- 78 «Hê athanatopois tôn somatôn hêmôn hagneia». — Там же {«доставляющее телам нашим бессмертие девство». — Цит. по: Св. Мефодий Патарский. Пир десяти дев. Указ. соч. С. 128}.

2 [ИСКУССТВА ДЕВСТВА]

Не следует видеть слишком резкого разрыва между первыми текстами о девстве и расцветом трактатов на эту тему в IV веке. Они подготовили этот расцвет, выделив из предписаний воздержания принцип девства, придав ему особый статус и позитивное, интенсивное духовное значение, а также заявив ряд тем, которые предстояло развивать, обогащать или переосмысливать последующим авторам — от Григория Нисского до Августина.

Тем не менее в IV веке вопрос о девстве вписывается в контекст, который в значительной мере его изменит: этот контекст составляют развитие аскезы, организация монашества, внедрение техник управления собой и другими, формирование сложного режима истины душ. Можно схематически охарактеризовать это изменение, напомнив одно высказывание Григория Нисского: «Ибо как в прочих занятиях придуманы некоторые искусства для того, чтобы совершеннее выполнить то дело, о котором заботимся, так, мне кажется, и подвиг девства составляет искусство и науку достижения более божественной жизни...»¹ Девство, уже признанное к этому времени привилегированным состоянием, наделенным особыми духовными ценностями и способным установить прочную связь с Богом, бессмертием и высшими реалиями, теперь становится не только детально регламентированным образом жизни, но и типом отношения к себе, предполагающим свои процедуры, свои техники и орудия. Мы видели, как у авторов от Тертуллиана до Мефодия девство-воздержание постепенно было осмыслено как позитивное состояние девства. Это состояние и легло в основу «искусства девства», которое получает разработку в IV веке.

1 «To tês parthenias epitêdeuma tekhnê tis einai kai dunamis tês theioteraz zôês». — Св. Григорий Нисский. О девстве. IV. 9 {цит. по: Св. Григорий Нисский. О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни // Творения святого Григорий Нисского. В 8 т. Т. 7. М.: Тип. В. Готье, 1865. С. 317 (с изм.)}.

А. Первый пункт {этой разработки} касается связи между *tekhnê* девства и языческой практикой воздержания — связи, которую можно было бы счесть уже «преодоленной» к описываемому времени, но которая приобретает смысл и актуальность в силу того, что аскетическое существование определяется как «философская жизнь». Григорий Нисский, объясняя в преамбуле к трактату «О девстве» план, которому он будет следовать далее, отмечает, что, как того требует «добрый порядок», сначала нужно очертить трудности обычной жизни, а затем перейти к описанию «жизни любомудренной {философской}»². Поэтому не стоит удивляться тому, что мы встречаем у него сознательное стремление как можно четче отделить христианское девство от языческого воздержания, целый ряд обоснований которого вместе с тем находит в его трактате новое применение. Общим образом, без учета некоторых нюансов {можно выделить следующие тенденции}: отказ от девства, связанного с религиозными статусами и функциями в языческом мире; использование в качестве образца почестей, которых удостоивались добродетельные женщины; продолжение {языческих} споров о браке и спокойствии души.

Некоторые христианские авторы попросту отрицали, что язычники когда-либо почитали девство. Например, {святой} Афанасий: «...никем не исполняется этот высокий и небесный обет, как только нами одними, христианами»³. Златоуст более осторожно и с опорой на историко-религиозную иерархию признавал, что греки «восхищаются и поражаются» красотой девства. Греки для него стоят выше иудеев, которые отвернулись бы от девства с презрением — это доказывается их ненавистью к Христу, рожденному Девой, — но ниже Церкви Божьей, которая одна лишь «ревнует об этом»⁴. Но только латинские Отцы, в силу специфики их окру-

2 Там же. Преамбула. 1 {цит. по: Св. Григорий Нисский. О девстве. Указ. соч. С. 285}.

3 Св. Афанасий. *Apologia ad Constantium*. 33 {цит. по: Свт. Афанасий Великий. Творения. В 3 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 509}.

4 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. I. 1 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1898. С. 403}.

жения⁵, были склонны учитывать языческие практики воздержания. Во всяком случае, святой Иероним посвятил всю заключительную часть первой книги своего трактата «Против Иовиниана» ссылкам на язычников: тут и пример почитания девственниц в Греции и Риме; и напоминания о героических вдовах, которые оставались верными памяти их супругов и порой даже приносили себя в жертву у их могил; и указания на славу, которую снискали своим целомудрием некоторые знатные римлянки; и рекомендации моралистов, в частности Теофраста, соблюдать воздержание до брака. Вслед за всем этим Иероним, заботясь более о риторике, чем о точности, приводит мнения на ту же тему Аристотеля, Плутарха и «нашего Сенеки»⁶.

Правда, он не упускает случая отметить отличие между христианским девством с его особыми основаниями и воздержанием язычников, которое не может иметь священного значения: «Без дел нисколько не полезны безбрачие и брак <...>; и на этом основании могли бы считаться в числе святых и девственницы Весты, и единомужницы Юоны»⁷. Но, как правило, христианские авторы были намного сдержаннее в рассказах о том, что считали добродетелями и ценностями древние. Они предпочитали подчеркивать, как эти добродетели и ценности оставались далеки от христианского освящения — прежде всего потому, с точки зрения большинства авторов, что для язычников выражением превосходства девства служил простой запрет (на брак или на половые отношения). Это мог быть запрет окончательный или временный, безусловное предписание или рекомендация действовать благоразумно, — в любом случае языческое девство представлялось христианским авторам как отказ или ограничение, и они отличали его от девства в своем понимании. На это очень четко указывает в начале трактата «De virginibus» святой Амвросий. Языческое девство не тождественно христианскому, поскольку оно представляет собой внешнюю норму для тех мужчин и женщин, которым его предписывают.

5 Таково мнение Ф. де Б. Визманоса: *Vizmanos F. de B. Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Salamanca, 1949.*

6 Св. Иероним. Две книги против Иовиниана. I. 41–49 (рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 2. Киев: Киевская духовная академия, 1880. С. 219–220).

7 Там же. I. 11 (рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Т. 2. Указ. соч. С. 219–220).

Весталка непременно должна оставаться девственницей, но только на время: девство — дело временное, так что те, кто в юности целомудрен, могут обнаружить бесстыдство в старости⁸. Кроме того, весталка соблюдает свои обязательства лишь ради почестей, в надежде получить какие-то преимущества из боязни потерять уважение и претерпеть наказание. Таким образом, она не дарит, а продает свое девство. В таком случае чем оно лучше проституции, чем отличается от нее?⁹ Ту же мысль, хотя ее формулировка может показаться противоположной, мы встречаем у святого Иоанна Златоуста. Языческое девство, полагает он, не заслуживает никакой награды: «для язычников такая добродетель бесплодна»¹⁰. Девам-язычницам не суждено награды на небесах, так как их самоограничение в мире сем идет не от «любви к Богу». Если девство продиктовано неким повелением или законом, то соблюдающие его не могут ждать награды¹¹.

8 «Aetate, non perpetuitate praescribuntur». — Св. Амвросий. *De virginibus*. I. 4. 15 {«...что же это за целомудрие — оно предписывается не нравами, но летами, не навсегда, а на время!» — Цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. О девственницах / пер. А. Вознесенского (под ред. Л. Писарева) // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. Т. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 63}.

9 Ту же идею мы находим у святого Амвросия в восемнадцатом письме (к Валентиану). Вот как он описывает весталок: «Vix septem vestales capiuntur puellae. En totus numerus, quem infulae vittati capitis, purpuratarum vestium murices, pompa lecticae ministrorum circumfusa comitatu, privilegia maxima, lucra ingentia, praescripta denique pudicitiae tempora coegerunt» {«Едва семь весталок [во франц. переводе, которым пользуется Фуко, здесь сказано: «семь весталок, всего семь молодых женщин, насильно прикованных к своему состоянию»] они набирают. Вот всё количество, которое стяжали эти священные головные повязки, эти пурпурные одежды, шествие с паланкином, в окружении многочисленной свиты, величайшие привилегии, огромные выгоды, а также ограничение срока целомудрия». — Цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. Письма. Указ. соч. С. 205}.

10 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. IV. 2 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 298}.

11 Там же. II. 2 {рус. пер.: Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 297}. В то же время нужно отметить, что Златоуст особо настаивает на критике девства, практикуемого еретиками — сторонниками дуализма. В этом случае его критика имеет

Тем не менее, при всей тщательности, с которой авторы IV века отличали христианское девство от языческого воздержания, они черпали довольно многочисленные заимствования из житейских правил, основанных на морали языческих философов, и даже напрямую перенимали некоторые ее элементы. Прежде всего два: критику супружеской жизни и похвалу жизни уединенной.

Критика брака была общим местом античной морали, и христианские авторы IV века использовали ее для своих целей без особых изменений. Трудности супружества — *molestiae nuptiarum* — неустанно, с бесконечными повторами описывались всеми теми, кто обсуждал обычный для философских школ вопрос: нужно ли вступать в брак? Труды Теофраста, которые много цитирует святой Иероним, служат лишь одним из примеров этих избитых истин, из которых постепенно вытекает несколько важных тем. Несовместимость философской жизни и супружеского существования: «Никто не может одинаково служить книгам и жене»; у женщин есть неизбывные недостатки — ревность, алчность, непостоянство; они вносят в душу и жизнь своих супругов тревоги; они порождают денежные проблемы («бедную кормить трудно, жить с богатой — мучение») или требуют бдительного надзора; и наконец, вся их помощь, да и ожидаемое от них продолжение рода не так уж ценны в сравнении с пользой друзей, которыми мы можем себя окружить, или наследников, которых мы можем себе назначить, зная, что они не растратят наше имущество и употребят его во благо^[12].

Рассуждение о трудностях супружества является почти неизменным элементом христианских трудов о девстве. Мы находим его в более или менее пространной форме и в трактате Григория Нисского «*Peri parthenias*» {«О девстве»} (III. 2–7), и в одноименном сочинении Иоанна Златоуста (особенно в главе XLIV и в длинной серии глав LI–LXII), и в трактате Василия Анкирского «*Peri tēs en parthenia alēthous aphtorias*» {«Об истинной непорочности девства»} (глава XXIII), и в седьмой гомилии (15–16) Евсевия Эмесского,

две стороны: если всякий брак — зло, то воздержание становится обязательным и не является заслугой; но, воздерживаясь во имя заблуждения, противного Богу, еретики самим девством своим совершают грех, который будет сурово наказан.

12 [Теофраст. О браке. Цитируется в соч.: Св. Иероним. *Adversus Jovinianum*. I. 47 {цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Т. 2. Указ. соч. С. 214 (с изм.)}.]

и в трактате святого Амвросия «De virginibus» {«О девственницах»} (I. 6), и, наконец, у святого Иеронима в трактате «Adversus Helvidium» {«Против Гельвидия»} (глава XX), в двадцать втором письме (к Евстохии) и в «Adversus Jovinianum» {«Против Иовиниана»}. Показательным для всех этих текстов примером может служить трактат Григория Нисского, построенный в полном соответствии с риторикой языческих диатриб, обсуждающих достоинства и недостатки супружества. Не признавая этого прямо, Григорий Нисский подхватывает три основных положения, на которые опирались сторонники брака: счастье, приносимое семейной жизнью; удовлетворение, приносимое наличием детей; помощь, даруемая семьей в пору болезни или старости. Счастье совместной жизни? Если оно вообще существует, возражает Григорий Нисский, то его неотступно преследует людская зависть, не говоря уже о смерти, которая угрожает разрушить его в любой момент. И в любом случае счастье постепенно подтачивается возрастом, старостью и временем: преходящая красота «разрушившись, погибнет, обратится в ничто», не оставив по себе «ни следа, ни памятника, ни остатка нынешнего цветущего вида». Таким образом, радость совместной жизни — всего лишь видимость, так как ее подтачивает изнутри страх перемен, мешая по-настоящему насладиться благами насущными. Дети? Но рождение происходит в муках, и ему часто сопутствуют несчастья. Одни дети умирают преждевременно, другие выживают, но становятся для родителей источником постоянных забот. Печалются и те, у кого нет детей, и те, у кого они есть, и те, кто оплакивает безвременно ушедших, и те, кто страдает от беспутства здравствующих. Что же касается старости, когда супруги должны послужить друг другу опорой, тут стоит вспомнить о вдовстве, которое порой настигает и в молодости, оставляя женщин без опоры и без средств к существованию^[13].

Столь же традиционной темой, как и напоминание о «molestiae nuptiarum», является похвала безбрачной жизни — в некотором роде обратная сторона трудностей супружества. Говоря о свободном от брачных уз существовании, христианские авторы нередко используют акценты, близкие тем, которые делали философы Античности, обещая холостякам спокойную и безмятежную жизнь. Так, Златоуст противопоставляет супружеской жизни «без-

опасное» и «самостоятельное»¹⁴ существование, при котором человеку не придется зависеть ни от кого другого¹⁵. Это существование, по крайней мере в некоторых его аспектах, описывается в терминах человеческой мудрости и философского счастья: «Девственница же не испытывает ничего такого; жилище ее свободно от беспорядка, и всякий шум далек от него; внутри его, как в тихой пристани, господствует молчание, и еще важнее молчания — безмятежность в ее душе. <...> Какое слово изобразит радость души, так настроенной? Никакое; одни только те, которые полагают свою радость в Господе, знают, как велика эта радость и насколько она превосходит всякое сравнение. <...> Не знаю, что и сказать: меня при этом очень затрудняет недоумение, и я не могу понять, почему весь род человеческий, имея возможность наслаждаться чем-нибудь легко и свободно, не находит в том удовольствия, а утешается больше всего заботами, беспокойствами и хлопотами»¹⁶.

Таким образом, орудием побуждения к девству становится, по крайней мере в целом ряде текстов, похвала «независимой» жизни с ее преимуществами, которые признавались философами. Никаких внешних принуждений: «ноги» «легки» и «свободны», не скованы никакой цепью, не связаны никакими узами¹⁷. Никаких забот обо всех тех мнимостях, что составляют основную часть преимуществ супружества: продолжение рода, фамильная честь, слава, положение в обществе¹⁸. Никаких страстей, что лишают душу покоя, бросая ее в бурю не зависящих от нее обстоятельств и заставляя

14 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XLIV. 2 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 337*}.

15 «Kath'heauton ôn ho aneir». — Там же {«[заботиться о том,] в чем муж сам по себе не нуждается». — *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 337*}.

16 Там же. LXVIII. 1–2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 358–359*}. Обратите внимание на выбор слов: apêllakhtai tarakhês («свободна от беспорядка»), ataraxia («безмятежность в душе»), hê euphrosunê tês outô diakeimenês psukhês («радость так настроенной души»), eukolia («легкость»).

17 Там же. [XLIV. 2] {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 337*}.

18 Св. Григорий Нисский. О девстве. IV. 4 {рус. пер.: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 311*}.

«гневаться, клясться, браниться, мстить, притворяться»¹⁹. И наконец, что особенно важно, у души появляется возможность остаться наедине с собой, сосредоточиться, не привязываясь ни к чему внешнему: «Всех таковых злополучий живущий сам по себе или избегает, не испытав их, или равнодушно переносит оные, так как внимание его сосредоточено на самом себе и не отвлекается заботами ни к чему другому»²⁰. Именно такую жизнь, как полагает Григорий Нисский, вели пророк Илия и Иоанн Креститель, которые были «чужды человеческой жизни» и достигли «великой тишины и спокойствия»²¹.

В этом описании девства как состояния безмятежности и в обращении к лексикону философов, говоривших о спокойствии жизни, есть нечто парадоксальное. На первый взгляд кажется, что они противоречат суждениям тех же самых авторов о бесконечных внутренних конфликтах, сопровождающих девство, и о его родстве с мученичеством²². Вместе с тем в них чувствуется указание на то, что в жизни женатых людей больше опасностей, больше испытаний, а если так, значит оно является более достойным. Это возражение приводит и сам Златоуст: «скажут, будет удостоен большей чести тот, кто будет добродетелен при таких затруднениях. Какой {честь}, почтеннейший, и за что? За то, скажешь, что он в браке подвергается большому бремени»²³. Руководствуясь этой идеей, Климент Александрийский придавал браку вполне весомое нравственное значение, так что брак мог соперничать в достоинстве с девством²⁴. Но Златоуст отклоняет это возражение, подчеркивая, что опасности брака не могут засчитываться в пользу спасения, поскольку мы подвергаем себя им совершенно добровольно²⁵.

19 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XLIV. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 337*}.

20 Св. Григорий Нисский. О девстве. III. 9 {цит. по: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 303*}.

21 Там же. VI. 1 {цит. по: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 319–320*}.

22 См. ниже, с. 228.

23 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XLV. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 332*}.

24 Климент Александрийский. Строматы. III.

25 Св. Иоанн Златоуст. [О девстве. XLV {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 337*}].

Ссылка христианских авторов на тему безмятежной жизни, которую охотно развивали философы предшествующих времен, имеет свое особое значение. Несомненно, следует иметь в виду, что в этот период развития монашества и институтов аскетизма обращение к подобным традиционным ценностям могло обладать притягательной силой. Причем положение темы безмятежной жизни было выгодным вдвойне: {с одной стороны,} она находилась в точке пересечения традиционного представления об условиях, необходимых для истинного познания и подлинного счастья, и христианской концепции радикального отрешения от всего мирского; {с другой стороны,} она оказалась в сердцевине собственной проблемы христианства, касающейся статуса созерцательной жизни, методов ее достижения и присущих ей достоинств. Христианские авторы, пусть и варьируя акценты, будут практически целиком сохранять принцип, согласно которому девственная жизнь, отрешенная от житейских забот и свободная от мирских тягот, есть жизнь «безмятежная». Так, святой Августин в «Комментарии к Псалму 132» различает три рода жизни, олицетворяемые Ноем, Даниилом и Иовом: первый из них символически соответствует делам тех, кто несет ответственность за Церковь и должен обеспечить сбор урожая; третий символически соответствует делам верующих, которые ревностно служат Богу. Что же касается второго, Даниилова, рода жизни, его можно сравнить с существованием тех, кто отказался сожительствовать с женщиной и избрал монашеское призвание. С Ноем ассоциируется образ двух мужей, работающих в поле; с Иовом — образ двух жен, работающих на мельнице; с Даниилом — образ двух мужей, спящих в постели: так характеризуются те, что «полюбили отдых», те, что «не мешаются с толпами» и «с суетой человеческой жизни», но служат «Богу в спокойствии»²⁶.

Однако святой Августин сразу дает понять, какой смысл следует придавать этой безмятежности жизни вне брака. Даниил, образ целомудрия, был «безмятежен»: он сохранял «уверенность» даже среди львов. Львы — это образы бушевающих душу желаний и осаждающих ее соблазнов. А Даниил недаром был назван «*vir desideriorum*» {лат. «муж желаний»; Дан. 10:11}. Таким образом, безмятежности своего состояния нужно теперь придать совершенно другое содержание, нежели то, которое могло иметь спокойствие философской жизни в старом смысле этого слова: христианская безмятежность неотделима

от постоянной борьбы с Врагом. И понимать ее нужно в двух смыслах: как отвращение взгляда от всего мирского, что могло бы вызывать мятеж в душе, и как уверенность {confiance} в борьбе, победу в которой приносит лишь благодать Божья. Продолжение христианами темы «tranquillitas» {лат. спокойствие, безмятежность}, «otium» {лат. праздность} на самом деле свидетельствует о переходе от негативной экономики умеренности и воздержания к концепции девства как сложного, позитивного и агонистического опыта.

В. Состояние девства, понимаемое как особое искусство, регулярно преподносится авторами IV века в виде результата свободного и индивидуального выбора, который при этом вписывается по своему смыслу и по своим последствиям в общую историю спасения человеческого рода.

Девство является свободным выбором в трех смыслах. Прежде всего, этот выбор — не для всех. Его могут сделать лишь те, кто обладает достаточной силой: «Девство — достояние немногих, а брак — достояние всех»²⁷, — говорит святой Амвросий. Его нельзя сделать по приказу или по принуждению. Неизвестный автор гомилии, посвященной девству и обращенной к отцам семейств, рекомендует родителям не делать ничего, что могло бы послужить препятствием для их детей, желающих посвятить себя девству. Напротив, он советует «склонять к нему», но вместе с тем не желает никакого принуждения²⁸. Принцип выбора без принуждения столь важен, что святой Августин будет усматривать его залог в примере Девы Марии: поскольку в ее случае речь шла о Боговоплощении, свершившемся по воле Бога, «она могла бы получить повеление остаться девой, и Сын Божий принял бы в ней форму раба», однако ее девство является результатом «обета», а не «предписания», «выбора любовного», а не «необходимости повиноваться»²⁹. И наконец, выбор девства является свободным в том смысле, что он не предписывает никакого закона, подобного тем, которые обязывают чтить Бога или не совершать прелюбодея-

27 Св. Амвросий. De virginibus. I. 7. 35 {цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. О девственницах. Указ. соч. С. 79}.

28 Этот текст был опубликован Давидом Аманом (Amand D., Moons M.-Ch. Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité. Op. cit.).

29 Св. Августин. De virginitate. IV. 4.

ний: «Господь не предписал девства ни в законе природы, ни в слове Евангелия»³⁰; «Спаситель <...> не поставил этого дела в непрременную заповедь, но предоставил избрание его нашим душам»³¹.

Упор на необязательность девства получает в текстах христианских авторов несколько обоснований помимо того, что для рождения девствующих необходимо, чтобы другие люди вступали в брак³². Важно было прежде всего обозначить расхождение со всеми формами дуализма, со всеми течениями гностического толка, которые предписывали воздержание от половых отношений как строгое обязательство, в результате не оставляя места ни для брака, ни для деторождения³³. И кроме того, важно было очертить позитивную ценность девства. Этот мотив часто напоминает о себе: если бы девство было обязательным, разве можно было бы считать его соблюдение особой заслугой? Тот, кто не крадет и не убивает, не заслуживает никакого почета: «...воздержание от запрещенного еще не есть признак доблестной и бодрой души. Совершенство добродетели состоит не в том, чтобы не делать того, за что мы у всех стали бы считаться худыми, но в том, чтобы блистать такими делами, которые и не совершивших не подвергают за это осуждению»³⁴. Девство намного ценнее простого соблюдения запрета. И наконец, более общим образом, важно было ясно подчеркнуть, что девство относится не к той экономии Закона, которая характеризует Ветхий Завет, а к новой форме связи между человеком и Богом.

Здесь мы подходим к другому аспекту девства, который касается спасения человечества и времени мира. В самом деле, налицо парадокс: девство может быть лишь свободным индивидуальным актом, но этот акт имеет какое-то отношение к драме, которая завязалась между людьми и Богом и не завершилась до сих пор.

- 30 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 55 (P. G. T. 30. Col. 780).
- 31 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. II. 17 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 293*}.
- 32 См., напр.: Св. Амвросий. De virginibus. I. 7. 34 {рус. пер.: *Свт. Амвросий Медиоланский. О девственницах. Указ. соч. С. 77–79*}; Евсевий Эмесский. Гомилии. VI. 6.
- 33 См., напр., все первые главы трактата св. Иоанна Златоуста «О девстве».
- 34 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. VIII. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 302*}.

Девство черпает свой смысл в прошлом этой драмы, а его следствия получают свой смысл в ее движении к будущему. Девство — не закон, а выбор, причем выбор не только как индивидуальное освобождение, но и как образ мира или, вернее, как один из аспектов его преобразования. Мы уже видели, как эти темы вырисовывались в III веке. Некоторые основополагающие его элементы ясно сформулировали Киприан и особенно Мефодий Олимпийский, но, судя по всему, развитие монашества их усилило, способствовало дальнейшей разработке нескольких из них и в то же время сместило [в них] ряд акцентов. Во всяком случае, институт монашества послужил местом или, по крайней мере, поводом для размышлений о девстве в трех его аспектах: о девстве как состоянии, которое по существу отличается от состояния брака, подходит для жизни в миру и требует некоторой практики, некоторого искусства, особой техники для достижения своих позитивных следствий; о девстве как предмете индивидуального выбора, который не может диктоваться никаким предписанием — ни в виде закона для всех, ни в виде заповеди для избранных; и наконец, о девстве как форме жизни, в которой дело личного спасения тесно переплетено с экономией искупления грехов всего человечества.

Роль девства в истории спасения определяется авторами IV века главным образом исходя из того, что представляли собой райское состояние и отношения между мужчиной и женщиной до и после грехопадения. Здесь, разумеется, мы не будем проследживать в деталях долгие экзегетические дискуссии многих авторов — от Оригена до Августина — о двух первых главах Книги Бытия, а точнее, о стихе 27 первой главы и о стихах 18–24 второй. Нам важно лишь обратить внимание на то, как ставился вопрос о соотношении между райским девством и половым различием, заданным при Сотворении мира.

Многие дуалистические течения не признавали половое различие делом рук Творца. Противоположную позицию занимали авторы, одобряемые Церковью: безумно, утверждает святой Августин, считать себя христианином, и быть настолько слепым к Священному Писанию, чтобы полагать, будто «различие полов есть дело дьявола, а не Бога»³⁵. Еще до рассказа о том, как была сотворена Ева (во второй главе Книги Бытия), священный текст указывает, что Бог создал «мужчину и женщину»: об этом говорится в первом же упоми-

нании о сотворении человека (Быт. 1:26–27). Этот пассаж не оставляет двусмысленности по поводу того, что половое различие существует с момента Творения. Но святой Августин сразу указывает на затруднение, которое возникает, если прямо следовать тезису о том, что человек был создан по образу и подобию Бога. Как единый Бог мог сотворить человека, верного его образу и в то же время подверженного различию полов? Филон {Александрийский} отвечал на этот вопрос, различая в человеческой твари подобие Творцу и признак тварности: человек «был один, уподобляясь в своей единственности миру и Богу», и вместе с тем он хранил «черты природы каждого из них {мира и Бога} — не все, но сколько возможно было вместить смертному существу»³⁶. В этом направлении и двигалась христианская экзегеза. Так, Ориген видит в двойственности печать всего сотворенного: «...обо всем сотворенном Богом {в Священном Писании} говорится как о сопряженном и соединенном друг с другом, как небо и земля, как солнце и луна; <...> чтобы показать, что и человек — Божие творение и он создан не без гармонии и соответствующего сопряжения»³⁷. Еще более значительное расстояние между подобием Богу и двойственностью полов предполагает святой Иероним: он указывает, что «двойственное число не есть добро», поскольку оно «разрывает единство» и, к тому же, единственным днем, по исполнению дел которого Бог не сказал, что это — хорошо, был именно день второй; тем самым Книга Бытия указывает на неблагоприятное значение числа «два»³⁸. И, как бы то ни было, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и позднее святой Августин будут искать подобие человека Богу не в двойственности полов, а в душе³⁹. Вот тезис, важный

- 36 Филон Александрийский. *De opificio mundi*. 151, 167 {цит. по: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / пер. А. Вдовиченко // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 87 (с изм.)}.
- 37 Ориген. *Гомилии на Бытие*. I. 14 {цит. по пер. М. Асмуса: Вестник ПСТГУ. Богословие, философия. 2008. Вып. 1 (21). С. 37}.
- 38 Св. Иероним. *Adversus Jovinianum*. I. 16 {рус. пер.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Т. 2. Указ. соч. С. 162}.
- 39 Св. Августин. *De Genesi ad litteram*. III. XXII {рус. пер.: Бл. Августин. О Книге Бытия [буквально] / пер. Киевской духовной академии // Бл. Августин. Творения / составление и подготовка текста С. Еремеева. В 4 т. Т. 2. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 383}.

для всей мистики девства: в той мере, в какой девство поистине есть восхождение, делающее человека подобным Богу, по своему духовному значению оно представляет собой не просто отказ от отношений с другим полом, но восхождение по ту сторону этого различия, по ту сторону самого творческого акта, который это различие установил, — к божественному единству.

Но каковы смысл и функция двойственности полов, если она имела место уже в райском состоянии? Следует ли допустить, что в раю, до грехопадения, когда царило состояние совершенной невинности, уже существовали половые отношения? На этот вопрос всегда дается отрицательный ответ: одни, как Ориген вслед за Филоном, полагают, что именно половые отношения, поскольку они как таковые не могут быть невинными, и послужили причиной грехопадения⁴⁰; другие утверждают, что первое половое сношение произошло после грехопадения и стало его следствием⁴¹. Однако причины и значение отсутствия половых отношений в раю разные авторы видят по-разному. Экзегетические дебаты по этому поводу разворачиваются в пространстве двух текстов: первой главы Книги Бытия (1:28), где Бог благословил мужчину и женщину, велел им плодиться, размножаться и заполнять землю; и второй главы той же книги, где Бог решил дать мужчине женщину, чтобы она служила ему помощницей, похожей на него самого.

Очевидно, что эта тема помощи позволяет обосновать положение, согласно которому роль Евы состояла в том, чтобы быть спутницей, а не супругой. По мнению Григория Нисского, эту «помощь» следует понимать как участие в созерцании лика божьего, каковое до грехопадения составляло единственный предмет желания Адама⁴². Та же идея подразумевается, как кажется, в одном пассаже из трактата Златоуста «О девстве», где объясняется, что ныне женщина является препятствием для духовной жизни челове-

40 [Филон Александрийский. *De opificio mundi*. 151, 167.]

41 Так считал Григорий Нисский, который, как отмечает М. Обино (см.: *Grégoire de Nysse. De la virginité / texte établi et traduit en français par M. Aubineau. Paris: S. C., 1966. P. 420, n. 1*), видел причину грехопадения в притягательности удовольствия (*hêdonê*), причем не обязательно полового. Ни Златоуст, ни Иероним, ни Августин не усматривали в первородном грехе полового акта.

42 Св. Григорий Нисский. О девстве. XII. 4 {рус. пер.: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 346–347}.

ка, так как она стала играть роль, обратную той, которая была дана ей до грехопадения⁴³. Но если роль женщины в раю была именно такова, возникает два вопроса. Что может означать заповедь «Плодитесь и размножайтесь»? Нужно ли вслед за некими оппонентами Григория Нисского, которых он критикует, не называя имен⁴⁴, допускать, что род человеческий смог плодиться только после грехопадения и, следовательно, грехопадение есть нечто благое, коль скоро без него «род человеческий ограничивался бы четою перво-созданных»? Григорий Нисский подчеркивает, что у ангелов нет брака, «и однако же воинство ангельское состоит из бесчисленных множеств»: всё дело в том, что для ангельской природы устроен некий способ размножения, который не может быть ни мыслим, ни изречен по «гаданиям человеческим». Несомненно, однако, что он имеется и что именно такую, как он, должна была быть способность размножения, данная человеку в ангельском существовании, уготованном ему, когда он вышел из рук Творца.

Следом поднимается второй вопрос: почему Бог, даровав первой супружеской паре ангельский способ размножения, наделил ее половым различием, которого этот способ не предполагает? Ответ лежит в божьем предвидении: бог знал, что человек отклонится от прямого пути и утратит свое ангельское достоинство. В таком случае мир не мог бы быть заселен и завершен никогда. Поэтому Бог изначально предусмотрел способ «взаимного преемства», подобающий человеку, каким он станет, утратив подобие божье, — способ «скотский и бессловесный»⁴⁵. Иначе говоря, в раю человек обладал неограниченной способностью размножения, которая, однако, осуществлялась иначе, нежели через соединение полов. И в то же самое время человек был отмечен половым различием, которое не предопределяло грехопадение, но предусматривало его и должно было получить после него репродуктивную

43 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XLVI. 5 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 333*}. В пятнадцатой гомилии на Книгу Бытия он также упоминает эту помощь, но не придает ей точного назначения.

44 Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVII. 188а–b {рус. пер.: *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. В 8 т. Т. 1. М.: тип. В. Готье, 1861. С. 146–147*}.

45 Там же. XVII. 188d {цит. по: *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Указ. соч. С. 148*}.

функцию⁴⁶. Эти странные умозрительные рассуждения о половом различии в раю показывают, как в христианской духовности обсуждаемого времени устраняется связь между различием полов (созданным Богом) и их соединением (которое может возникнуть как таковое лишь после грехопадения и разлучения человека с Богом) и как размножение раздваивается на приумножение у ангелов и деторождение у животных.

Теперь нужно обратиться к другой стороне того же рассуждения — той, что касается уже не творения и грехопадения, а нынешнего мира и конца времен. На первый взгляд, практика девства преподносится как возвращение в преддверие грехопадения — в райское состояние, когда человек вышел из рук Божьих и еще носил в себе образ Бога. Так, Григорий Нисский говорит о том, что, поскольку нашей целью является «восстановление в исконное состояние божественного образа, который теперь сокрыт в плотской нечистоте, то давайте будем тем, чем был первоизданный {человек} в начале своей жизни»⁴⁷. Соблюдающий девство в некотором смысле обращает бег времени вспять и восстанавливает в себе состояние первоизданного совершенства⁴⁸. Он восстанавливает это состояние у себя в душе, находя там, словно потерянную драхму, мету божественности. Он восстанавливает это состояние, очищаясь от тленности мира сего и, как следствие, избегая той смерти, которая узаконила грехопадение и которой не ведали наши первоизданные [предки] — либо потому, что они были сотворены бессмертными, либо потому, что до грехопадения Бог не допускал превращения смертности, которой он в своем предведении их наделил, в действительную смерть. «Что же вытекает из сказанного нами? Чтобы мы, отложив плотскую жизнь, за которой непременно следует смерть,

46 Оять-таки, св. Иоанн Златоуст в семнадцатой беседе о Книге Бытия менее точен, чем Григорий Нисский, но он тоже допускает ангельское существование, как и появление полового размножения после грехопадения во избежание уменьшения численности людей из-за воцарения смертности.

47 Св. Григорий Нисский. О девстве. XII. 4 (цит. по: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 346). Чтобы охарактеризовать первого человека, каким он вышел из рук Бога, здесь употреблен термин *prōtoplastos* {«первоизданный», букв. «первым изваянный»}.

48 Св. Григорий Нисский употребляет глагол *palindromein* {греч. букв. «бежать назад», «возвращаться»}.

стремились к той жизни, которая не влечет за собою смерти: а такая жизнь заключается в девстве»^[49].

Таким образом, выбор состояния девства и его строгое соблюдение должны пониматься как нечто глубоко отличное от простого воздержания ради избавления от невзгод, страстей, забот и вообще превратностей жизни, неминуемых, когда жизнь оказывается посвящена — или просто уступает — погоне за удовольствиями. Девство намного больше, чем просто практика добродетели, которую впоследствии ждет награда, — хотя и его ждут свои награды, превосходящие в ценности награды за другие добрые дела⁵⁰. Девство мыслится как актуальное преобразование существования. Оно совершает в индивидуальном существе — в теле и душе одновременно — «переворот», который, восстанавливая это существо в первоначальном состоянии, выводит его за земные пределы и границы, за рамки закона смерти и времени, позволяя ему уже сейчас [получить доступ] к жизни, которой не будет конца. Девством открывается ангельское существование. Оно возносит к нетлению и бессмертию тех, кто всё еще живет среди нас: «оно возносит к небу, — говорит Евсевий Эмесский, — и дарует жизнь в мире сем в окружении ангелов»⁵¹. Или, другими словами, девство претворяет на земле принцип небесного существования: «Хотя они {девы} пока еще не могут восходить на небо, как ангелы, потому что плоть удерживает их, но и здесь они имеют великое утешение, принимая самого Владыку небес, если будут святы телом и духом. Видишь ли достоинство девства, как оно способствует пребывающим на земле проводить жизнь подобно небожителям, облеченным плотию не позволяет уступать силам бесплотным, людей ведет к соревнованию с самими ангелами?»⁵² Наконец, святой Амвросий, противопоставляя дев, восходящих в награду за свою непорочность из мира на небо, падшим ангелам, которые за свое «невоздержание» были низвергнуты с неба

49 [Св. Григорий Нисский. О девстве. XIII. 3 {цит. по: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 349–350}.]

50 [Текст примечания отсутствует.]

* [В рукописи: наследовать {succéder}.]

51 Евсевий Эмесский. Гомилия VII. 5.

52 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XI. 1–2 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 299–300}.

в мир, утверждает: «кто сохранил ее {девственную непорочность}, тот — Ангел»⁵³.

Все эти авторы говорят об ангельском достоинстве девства не просто в метафорическом смысле, не просто для того, чтобы охарактеризовать некоторый настрой души. Ангелизм девствующих субстанциален, он пронизывает материю, действует в мире и преображает вещи. Он не просто присутствует в мире сем, ожидая наступления мира грядущего: он претворяет грядущий мир в реальность. Так, Златоуст описывает жизнь Илии, Елисея и Иоанна Крестителя, «истинных любителей девства»: «...если бы они имели жен и детей, то не так легко поселились бы в пустыне <...>; а теперь, освободившись от всех этих оков, они жили на земле, как на небе; не нуждались ни в стенах, ни в кровле, ни в постели, ни в трапезе, ни в чем ином подобном, но вместо кровли им было небо, вместо постели — земля, вместо трапезы — пустыня; и то, что для других кажется причиной голода, бесплодие пустыни, это самое тем святым доставляло изобилие. <...> реки и озера доставляли им обильное и приятное питье, а трапезу одному из них приготавливал ангел, чудесную и необыкновенную <...>. Иоанн же <...> не нуждался даже в человеческой пище: не хлеб, вино и масло поддерживали жизнь его тела, но акриды и дикий мед. Видишь ли ангелов на земле? Видишь ли силу девства?»⁵⁴

Однако в девстве присутствует нечто большее, чем это, в некотором роде пространственное, взаимопроникновение земного и небесного. У девства индивидов есть также собственное место в экономии времен. Весьма многочисленные и пространные рассуждения на этот счет можно резюмировать, выделив несколько основных тем.

История мира делится на две фазы. Одна из них — это фаза мира, который еще пуст, а вторая — фаза мира наполненного. Мир был пустым на следующий день после Творения, и довести его до полноты совершенства должно было деторождение, у животных — половое, у людей — неполовое. Грехопадение повлекло за собой два отрицательных следствия: оно помешало неплотскому размноже-

53 «Castitas enim angelos fecit». — Св. Амвросий. *De virginibus*. I. 8. 52 {цит. по: Свт. Амвросий Медиоланский. О девственности. Указ. соч. С. 91}.

54 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. LXXIX. 1–2 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 363}.

нию людей и обрекло их смерти. Половое размножение сопряжено со смертью двойственной связью. Так же как и смерть, оно является следствием грехопадения, но в то же время оно неустанно восполняет урон, наносимый смертью: «Так как чрез преслушание вошел грех и приговор сделал первых людей смертными, то всемогущий Бог, устрояя по Своей премудрости продолжение человеческого рода, соизволил уже ему умножаться чрез половое соитие»⁵⁵. Вот почему Ветхий Завет представляет нам патриархов женатыми и стоящими во главе многочисленных семейств; вот почему девство — если исключить несколько особых случаев⁵⁶ — не достаивается там особой чести. Под властью закона смерти брак был благоприятным предписанием. Но отныне не этот закон правит миром. Ведь ныне мы живем во времена «полного», «завершенного» мира, когда род человеческий, по словам Златоуста, выходит из «детства» и вступает во взрослую жизнь⁵⁷. Такова мудрость Божья. Пока люди, совсем недавно явившиеся на свет и совершившие грехопадение, были непослушными, они не могли следовать предписанию, подобному предписанию девства. Поэтому Господь повелел им «воспитываться» под руководством закона брака. Но теперь наступило время совершенства, и миру, который приближается к полноте своего замысла, должна соответствовать практика девства. Это соответствие стало возможным, теперь оно необходимо и парадоксальным образом плодотворно.

Оно стало возможным потому, что Христос, воплотившись во чреве Девы, соблюдая совершенное девство в своей собственной жизни и возрождая людей в духовном рождении крещения, не просто предложил некую модель добродетели, но даровал людям власть обуздывать восстания плоти и открыл плоти возможность воскреснуть во славе. После Боговоплощения и через него

- 55 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. XVII {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Указ. соч. С. 161 (с изм.)*}. См. об этом же: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVII.
- 56 В их числе пророчица Мириам, о которой пишут святые Григорий Нисский, Афанасий, Амвросий; и пророк Илия, которого приводят в пример святые Мефодий Олимпийский и Григорий Нисский.
- 57 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XVI–XVII {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 305–307*} и [текст примечания не завершен].

девство стало возможным как воссоздание ангельской жизни внутри мира сего и в самой облеченности плотью⁵⁸.

Оно стало необходимым потому, что «время коротко»⁵⁹. Недалек момент, когда Христос придет вновь. Обещание близости второго пришествия было одним из важных аспектов христианской духовности IV века, и из него извлекались выводы негативного свойства. Зачем заботиться о мирских вещах, если время мира завершается? Зачем заботиться о будущих поколениях, если время грядущего сочтено? Почему в таком случае не обратить все наши помыслы к потусторонним, но таким близким нам реалиям? До сих пор мы заботились о «детских вещах»; теперь пришла пора «оставить всё земное, эти поистине детские игрушки, и помышлять о небе, блеске и всей славе тамошней жизни»⁶⁰. Некоторые возражают против девства, говоря, что из-за него род человеческий может исчезнуть вовсе, но сегодня нет смысла об этом заботиться: в момент, когда близок апокалипсис, нужно напомнить себе, что во времена Творения, когда человек вел блаженное существование, «не было ни городов, ни искусств, ни домов»⁶¹. И здесь мы вновь встречаем идею, согласно которой девство может и должно играть позитивную роль в завершении мира. Об этом очень ясно говорится в одном пассаже Григория Нисского. Девство бесплодно. Однако его бесплодие относится только к плотскому рождению, сразу в двух смыслах связанному со смертью: во-первых, поскольку оно есть следствие смерти, и во-вторых, поскольку оно есть начало череды существ, обреченных смерти. Таким образом, будучи отказом от деторождения, девство представляет собой отказ от смерти, возможность прервать бесконечную канитель, которая началась в мире, когда в нем появилась смерть, и теперь возобновляется из поколения в поколение, то есть из смерти в смерть. «Чрез девство поставили в себе {избравшие его} предел смерти, воспретив ей чрез себя идти далее и представив собой некую границу между жизнью и смертью, удержали последнюю от продвижения

58 [Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XI {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 299–300*}.]

59 Св. Иероним. Против Гельвидия. 20 [цитата из апостола Павла: «Tempus breviatum est» (1 Кор. 7:9)].

60 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. LXXIII. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 357*}.]

61 Там же. XIV. 5 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 303*}.]

вперед»⁶². Так череда, идущая от грехопадения, оказывается прервана. Могущество смерти более не может вершить свое дело, а потому в физическом бесплодии девства нужно видеть не медленное движение к смерти, а победу над нею и пришествие мира, в котором ей не останется места.

Итак, девство есть частица мира без смерти и одновременно зародыш этого мира: фрагмент бессмертия в мире сем и путь, открывающий доступ к основанной на бессмертии небесной реальности. Но вместе с тем девство мыслится в соотношении с этой реальностью как способ завязывать и укреплять духовные узы: оно есть форма соединения, орудие родства, начало плодородия и порождения. Такова одна из наиболее характерных черт христианской мистики девства, которая резко разводит ее с античной концепцией воздержания.

Дева является невестой и супругой. Этот тезис встречается нам с первых шагов христианства. Его неоднократно формулирует Тертуллиан. В трактате «О воскресении плоти» он кратко упоминает добровольных скопцов и «девственных жен Христовых»⁶³. В трактате «К жене» он хвалит вдов, которые «уневестившись Господу», предпочли повторному браку жизнь с Богом: «С Ним они живут, с Ним беседуют, с Ним проводят и дни и ночи, Ему приносят свои молитвы в приданое <...>. Они избрали благую участь, и, отказавшись от замужества на земле, уже причислены к сонму ангелов»⁶⁴. Та же мысль появляется в предпоследней главе трактата «О покрытии головы у дев». Тертуллиан не только допускает, но и требует, чтобы ношение покрывала на голове, которое служило традиционным признаком замужней женщины, стало обязательным правилом и для незамужних как знак их преданности Христу. Этот знак имел двойную функцию: утаивать (подобно тому как должны таиться те, кто принадлежит лишь мужу) и проявлять факт этой принадлежности: «Покрой что-либо из того, что внутри тебя, чтобы открыть истину лишь единому Богу, хоть ты и не солжешь, открыв, что ты в супружестве; ибо ты уневещена Христу, ты предала Ему плоть твою, ты в браке с Ним в годы зрелости

- 62 Св. Григорий Нисский. О девстве. XIV. 1 {рус. пер.: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 350–351}.
- 63 Тертуллиан. De resurrectione carnis. LXI {рус. пер.: Тертуллиан. О воскресении плоти. Указ. соч. С. 246}.
- 64 Тертуллиан. Ad uxorem. I. 4 {рус. пер.: Тертуллиан. К жене. Указ. соч. С. 336}.

твоей. Поступай так, как желает того твой Жених. Сам Христос требует, чтобы были покрыты головы невест и супруг других; тем паче желает Он этого для своих»⁶⁵. Однако очевидно, что посыл всего этого рассуждения Тертуллиана состоит не в том, чтобы придать девству особый статус, а в том, чтобы включить его в общую дисциплину как одну из форм воздержания и целомудрия⁶⁶.

Позднее, напротив, статус супруги Христовой будет закреплён исключительно за девством — не только как привилегия, но и как опыт, имеющий особое содержание. У этого статуса может быть одно из двух возможных значений: дева, обещанная Христу, — это либо вся Церковь целиком, либо индивидуальная душа той или того, кто навсегда отрекся от мира. В этом смысле показателен гимн, завершающий «Пир» Мефодия Олимпийского. Девы поют каждая от своего имени, а затем все вместе исполняют припев: «Для Тебя, Жених, я девствую, и держа горящие светильники, Тебя встречаю я». Но вместе с тем они выступают прислужницами Девы-Церкви, и песнь их возвещает пришествие Христа, жениха Церкви: «Песнями ныне мы, служительницы чертога Твоего, величаем Тебя, блаженная Богоневеста, чистая Дева — Церковь, белая, как снег, темноволосая, целомудренная, непорочная, возлюбленная»⁶⁷.

Складывается впечатление, что тема индивидуальной души, которая в опыте девства становится супругой Христовой, вытекает из темы Церкви, которая при этом отнюдь не исчезает и продолжает перекликаться с нею в игре символических отсылок. Во всяком случае, образ девы как невесты Господа постоянно встречается у авторов IV века: у Григория Нисского («оно [девство] всегда вместе с нетленным Женихом»⁶⁸), у Василия Анкирского⁶⁹, у Евсевия Эмесского («девы — не прислужницы мужчин, они — жены Христовы»⁷⁰), у Амвросия («При многочисленном и столь торжественном собрании

65 Тертуллиан. *De virginibus velandis*. XVI.

66 Ср. строки, предшествующие цитируемому фрагменту, где Тертуллиан призывает всех женщин покрывать себе голову.

67 Св. Мефодий Олимпийский. *Пир*. XI. 32 {цит. по: Св. Мефодий *Патарский*. *Пир десяти дев*. Указ. соч. С. 131}.

68 Св. Григорий Нисский. *О девстве*. III. 8 {рус. пер.: Св. Григорий *Нисский*. *О девстве...* Указ. соч. С. 302}.

69 Василий Анкирский. *Об истинной непорочности девства*. 27.

70 Евсевий Эмесский. *Гомилии*. VI. 16.

Божией Церкви ты как бы для брачного сочетания с Царем выступала вперед...»⁷¹), у Златоуста («...нет никого не только подобного или равного ее Жениху, но даже хотя бы мало приближающегося к Нему»⁷²). Известно, какой размах примет эта тема в истории христианской мистики, задав тон целому ее направлению.

Здесь я хотел бы лишь очертить в самых общих чертах некоторые линии развития этой темы, уже намеченные в двадцатой главе трактата Григория Нисского «О девстве», посвященной двум бракам. Существует два возможных и абсолютно несовместимых союза. Один из них — это союз по плоти, а другой — союз по духу. Под первым следует понимать физический союз с другим человеком, но также, в более общем виде, и привязанность к миру, по отношению к которой брак является одновременно элементом, причиной и символом. Второй брак, открывающий путь к духовной реальности, не может свершиться иначе, чем через отказ от первого. Этот отказ в двух его формах, частной и общей, Григорий Нисский и называет «девством», которое «содействует и помогает»⁷³ духовному браку. Василий Анкирский придает той же идее более фигуральный смысл: дева, обещанная Господу, часто подвергается притязаниям со стороны тех, которые суть всего лишь прислужники; но Господь примет ее, лишь если она отвергнет все эти ухаживания, оскорбляющие ее жениха⁷⁴. Короче говоря, брак с Христом исключает любой другой брак, будь то брак в прямом смысле слова или в символическом — как привязанность к мирским вещам.

Духовный брак называется так не только потому, что речь идет о союзе. Подобно всякому браку, он вписывается в систему обменов, определяющих для каждого из супругов как ожидаемую награду, так и необходимую жертву. Что может принести в дар душа, предлагая себя Обручению? Молодость? Тогда пусть это будет юность духовная, «обновление ума» через обращение к вере. Богатство?

71 Св. Амвросий. *De lapsu virginis consecratae*. V. 19 {цит. по: *Свт. Амвросий Медиоланский. О падении посвященной девственницы* / пер. А. Вознесенского // *Свт. Амвросий Медиоланский. О девстве и браке*. М., 1997. С. 287}.

72 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. LX {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве*. Указ. соч. С. 349}.

73 [Св. Григорий Нисский. О девстве. XX. 1 {цит. по: *Св. Григорий Нисский. О девстве...* Указ. соч. С. 373}.]

74 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 37.

Тогда пусть это будут «сокровища небесные», а не земное имущество. Благородство? Тогда пусть это будет благородство, не полученное по прихоти судьбы, а заслуженное добрыми делами. Силу и здоровье? Тогда пусть они будут обретены путем укрепления духа через немощь телесную⁷⁵.

Нужно иметь в виду, что такой союз предполагает особый порыв, который, пусть в нем и не должно быть ничего физического, тем не менее представляет собой желание и любовь, а также ведет к обладанию и к реальному присутствию одного существа в другом: «..., всё и во всем — Христос» (Кол. 3:11). По справедливости любитель мудрости имеет божественную цель желания, которая есть истинная мудрость; и душа, прилепившаяся к нетленному Жениху, пылает любовью к истинной мудрости, которая есть Бог⁷⁶. Если Григорий Нисский приводит духовное желание в качестве принципа восхождения души к Богу, то Златоуст разрабатывает другую сторону той же темы — движение, притягивающее Жениха к красоте девственной души: «Взор девственницы так прекрасен и привлекателен, что на него с любовью взирают бесплотные силы и Господь их». Причем эта внутренняя красота столь велика, что она преображает и просвещает само тело, порождая нечто противоположное физической похоти — уважение: «Ее {красоту души} облекает такая благопристойность, что даже распутные стыдятся, краснеют и сдерживают свое бесстыдство, когда пристально посмотрят на нее. <...> благоухание девственной души, разливаясь по ее чувствам, проявляет находящуюся внутри нее добродетель⁷⁷. И наконец, заключенный в состоянии девства духовный союз плодороден, причем его плодородие не ведает мук, а его щедрость так описывается в другом отрывке из трактата Григория Нисского: «Ибо тогда не в беззакониях бывает зачатие и не во грехах рождение, и не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от одной воли Божией происходит сие рождение. А происходит оно тогда, когда кто живым сердцем воспринимает нетление Духа»⁷⁸.

75 Св. Григорий Нисский. О девстве. XX. 4 {рус. пер.: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 375}.

76 [Там же {цит. по: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 376–377 (с изм.)}.]

77 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. LXIII. 2–3 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 351}.

78 Св. Григорий Нисский. О девстве. XIV. 4 {рус. пер.: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 353}. Ср. также: Св. Амвросий.

Я понимаю, что этот очерк может показаться как слишком схематичным, так и слишком расплывчатым. Для меня было важно, подчеркнув некоторые важные особенности мистики девства в IV веке, показать, что неуклонное возвышение полного, прирожденного и окончательного воздержания от половых отношений не имело структуры запрета, не было простым продолжением ограничительной экономии телесных удовольствий. Христианское девство отнюдь не сводится к радикальной или преувеличенной форме предписания к воздержанию, хорошо известного в философской морали Античности и подхваченного первыми веками христианства.

Да, тема девства в узком смысле слова постепенно выделялась из предписания половой воздержанности, обращенного с разной степенью строгости ко всем, но ни для кого не обязательного. Но, выделяясь из этого предписания, она вместе с тем приобретала всё более отчетливое отличие от него. Ведь принцип воздержания имеет негативную форму правила или, во всяком случае, общей рекомендации, тогда как девство, о чем свидетельствует уже диалог Мефодия Олимпийского, подразумевает позитивный и сложный опыт, доступный лишь избранным и предполагающий выбор с их стороны — выбор, относящийся не просто к одной из сторон поведения, но ко всей жизни в целом, которую он способен преобразить. На пути от воздержания к девству происходит превращение негативной и общей рекомендации в позитивный и личный опыт.

Мистика девства связана с определенным представлением об истории мира и о метаистории спасения. Налицо важный сдвиг по отношению к античному мировоззрению, которое связывало половые отношения, желание, деторождение с миром природы, элементами которого они были. Верность этому мировоззрению еще сохранял Климент Александрийский, для которого деторождение и Сотворение мира связывала целая система тесных уз. Но в теме райского девства намечается разрыв между Сотворением и деторождением — разрыв, исходя из которого половая деятельность получает свою роль в истории мира: она призвана помешать закону смерти восторжествовать окончательно; она призвана заселить мир людьми, прежде чем исчезнуть, когда вместе с Боговоплощением придет пора искупления. Эра девства, будучи вместе с тем эрой

завершения мира, кладет конец периоду сопряжения Закона, смерти и полового соития. Тем самым практика девства приобретает совершенно новый смысл, не сводящийся к связи между личным воздержанием и механизмами природы. И наконец, мистика девства [вводит в область актов] цезуру, которая переносит в сферу духовных образов совокупность движений, сопряжений, связей и порождений, почленно удваивающих половые желания, акты и отношения.

Таким образом, возвышение девства есть нечто совершенно другое и куда большее, чем принижение или простой запрет половых отношений. Оно предполагает значительное возрастание ценности отношения индивида к его собственному половому поведению, определяя это отношение как позитивный опыт, имеющий исторический, метаисторический и духовный смысл. Важно понимать: речь не идет о том, что в христианстве состоялось признание позитивной ценности полового акта. Однако негативная ценность, вполне очевидно присвоенная этому акту, входила в систему, которая придала отношению субъекта к его половой деятельности значение, неведомое ни греческой, ни римской морали. Центральное место сексуальности {sexe} в западной субъективности ясно обозначилось уже в формировании мистики девства.

Очевидно, что темы девства как духовного опыта у таких авторов IV века, как Григорий Нисский, Златоуст или Амвросий, оставались в основе своей очень близки к тем, которые развивались Мефодием Олимпийским, пусть и имели некоторые отличия и расходились между собой по целому ряду моментов экзегезы. Самое ощутимое их отличие, которое вместе с тем особенно важно с точки зрения интересующей нас проблемы, касается того, что Григорий Нисский называл «искусством и наукой» [О девстве. IV. 9], то есть девства как формы, техники, а также продуманной и старательной реализации отношения к самому себе.

Авторы IV века не первыми заговорили о том, что практика девства требует усилий, что она не сводится к принятому раз и навсегда решению воздерживаться от соблазнов, но является постоянным трудом. Однако именно они придали этому принципу особое значение, возвысили его сразу в трех смыслах. Он получил в их сочинениях впечатляющее развитие. Василий Анкирский пишет в связи с девством, что «царство небесное принадлежит

* [В рукописи эти слова зачеркнуты.]

неистовым»⁷⁹; Златоуст подчеркивает, что многие «не решаются на эти подвиги и уклоняются от них»⁸⁰, признает «трудность этого состояния», «силу этих подвигов», «тяжесть этой борьбы»⁸¹ и переосмысливает исходя из них традиционное противопоставление трудностей брачной жизни и безмятежного состояния девства. Это противопоставление в форме хиазма дает о себе знать на протяжении всего трактата Златоуста: брак предстает в нем как причина тревог и забот, тогда как девство дарует душе безмятежную ясность. В то же время девство — тяжелая нескончаемая борьба, а брак — легкий путь, тихая гавань успокоения, которая не суждена девам, всегда заброшенной в морскую пучину и преданной бурям⁸². Тяготы девства сравниваются — с помощью двух метафор, которые то и дело встречаются на страницах аскетической литературы обсуждаемой эпохи, — с воинскими подвигами и с приемами борцов. Дева подобна осажденной крепости, а потому ей нужно иметь «адамантовый ум, неусыпное зрение, великое терпение, крепкие стены с ограждениями и запорами, бдительных и доблестных стражей...» День и ночь ее помыслы должны «пребывать вооруженными». Она должна «оградить себя со всех сторон»⁸³. И в то же время дева подобна атлету, вышедшему на поприще против соперника: «необходимо уже каждому» выйти с поприща «или увенчанным, или падшим и посрамленным»⁸⁴.

Столь явно помещаемое в ряд аскетических практик, девство повинуетсЯ общему для них принципу: оно не может соблюдаться без участия духовного руководителя. Мефодий Олимпийский повествует о кружке женщин, одна из которых доказывает свое превосходство над остальными, равно блистательными, благодаря учености

- 79 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 4.
- 80 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XXII. 2–3 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 309 (с изм.)*}.
- 81 Там же. XXVII. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 312*}.
- 82 Там же. XXXIV. 1–2 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 318*}.
- 83 Там же. XXVII. 1–2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 312*}. Также ср.: Там же. XXXVII. 4 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 324*}.
- 84 Там же. XXXVIII. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 325*}.

и силе подаваемого ею примера. В свою очередь Киприан увещевает, советует, помогает наставлениями тем, кто избрал для себя путь девства. Он подчеркивает важность дисциплины, понимаемой как «соблюдение» Священного Писания, в котором находит свое основание вся религия целиком. Авторы различных гомилий говорят о том, что отцы и матери должны особо заботиться о тех своих детях, которые ступили на путь девства⁸⁵. Григорий Нисский посвящает всю последнюю главу своего трактата «О девстве» необходимости учиться правилам девства у наставника.

Несколько его доводов в пользу подобного обучения все как один следуют общему принципу, согласно которому в искусстве девства ошибка страшнее, чем в любом другом: поскольку избранный им объект — это мы сами, ошибка наносит ущерб нашей душе и подвергает ее под власть смерти⁸⁶. Невозможность положиться в деле девства на самих себя объясняется прежде всего тем, что состояние девства и правила, соблюдения которых оно требует, не вписаны в законы природы. По словам Григория Нисского, нужно в известном смысле выучить «иностранный язык». Для человека, живущего по природе, девство как род жизни (*diagôgê*) «необыкновенно»⁸⁷. Мало того, девство — не просто разрыв с природой, оно — своего рода искусство, подобное, например, медицине. Невозможно, бесполезно, да и опасно изучать медицину самостоятельно. Медицинские знания сформировались на опыте, и наблюдения дальновидных предшественников задают направление поискам их последователей. При ближайшем рассмотрении, однако, становится ясно, что медицина для Григория Нисского — не просто предмет сравнения. Он напоминает, что философия есть искусство исцеления душ — «врачество против всякой страсти, касающейся души». И поскольку чуть выше состояние девства определяется им как божественная философская способность, напрашивается вывод, что оно тоже, по крайней мере в отдельных своих аспектах, является в прямом смысле

85 Например, в гомилии, опубликованной Давидом Аманом (*Amand D., Moons M.-Ch. Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité. Op. cit.*).

86 Св. Григорий Нисский. О девстве. XXIII. 2 {рус. пер.: Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 384}.

87 Там же. Те, кто практикует девство, суть по отношению к тем, кто его не практикует, *alloglossoi* {греч. иноязычные, иностранцы}.

слова искусством врачевания своей души⁸⁸. Юная душа не может заниматься этим искусством самостоятельно без риска надеть ошибок — не только из-за недостатка разума, но и из-за отсутствия принципа умеренности⁸⁹. Для души, предоставленной самой себе, опасен сам ее порыв: «Так некоторые избрали надлежащее направление в стремлении к святой жизни и, уже достигнув в избранном ими подвиге совершенства, от гордости ниспали другим видом падения, потому что, обольстившись некоторым безумием, сочли благом то, к чему склонял их разум»⁹⁰. В этом пассаже, открывающем последнюю главу трактата Григория Нисского «О девстве», обнаруживаются многие из тех доводов, которые использовались для обоснования практики руководства вообще.

Что же касается роли, которую должен играть руководитель, то Григорий Нисский твердо противопоставляет ее письменным наставлениям, подчеркивая, что в искусстве девства важно «научение самим делом»⁹¹. О том, как именно следует учиться этому трудному состоянию, текст практически не говорит. Речь в нем в основном идет о ценности примера руководителя⁹², причем поочередно в двух смыслах. С одной стороны, Григорий Нисский говорит о модели, «каноне» для нашей жизни, представляя руководителя как некоего корифея, делам которого подражают его последователи. А с другой стороны, он говорит о своеобразном ориентире, о цели, к которой люди приковывают взор, так как она позволяет увидеть, что есть состояние девства, когда оно достигло «пристани воли Божьей». Прибывшие туда блаженствуют «с душой, недоступной волнам, в тишине и спокойствии», безмятежно высаятся вдали от штормовых волн, излучая вокруг свет своей жизни, словно сторожевые башни⁹³.

88 Там же.

89 «Enkrateias metra». — Там же. XXIII. 1 {«мера воздержания». — Цит. по: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 383*}.

90 Там же. XXIII. 3 {рус. пер.: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 387*}.

91 «Hê dia tôn ergôn huphêgesis». — Там же. XXIII. 1 {цит. по: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 383*}.

92 Руководитель подает пример подобно тому, как пламя передается от одной лампы ко всем прочим (Там же. XXIII. 5 {рус. пер.: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 389*}).

93 Там же. XXIII. 6 {рус. пер.: *Св. Григорий Нисский. О девстве... Указ. соч. С. 391*}.

Таким образом, девственное спокойствие предстает во всем своем величии и совершенстве, тогда как роль руководителя в трудах, борениях и подвигах, которые пронизывают состояние девства и служат ему опорой, а также используемые руководителем техники, предписываемые им правила, предлагаемые им рекомендации оказываются погружены в тень.

3 [ДЕВСТВО И ПОЗНАНИЕ СЕБЯ]

В ряде других текстов, напротив, руководство к девственной жизни выходит на первый план. Я приведу в качестве примера два сочинения. Первое из них относится к восточной традиции, не связано с монашескими институтами и адресовано женщинам. Это трактат «Об истинной непорочности девства», который долгое время входил в корпус трудов Василия Великого, но с начала XX века приписывается Василию Анкирскому. Второй пример я возьму из тех глав «Постановлений» и «Собеседований» Кассиана, которые посвящены целомудрию монашеской жизни. Очевидно, что эти примеры существенно различаются по их контексту и замыслу. Тем не менее каждое из них по-своему свидетельствует о развитии в IV веке «техник себя» и о том месте, которое они занимали в практике девства.

I

Трактат Василия Анкирского создан приблизительно в середине IV века и во всяком случае не позднее 358 года. Автор в первых же строках обозначает его контекст, ссылаясь на развитие аскетических практик (отказ от имущества, пост, истязание плоти, подобное сну на голом полу). В то же время он подчеркнуто, как, впрочем, было принято в то время, отмежевывается от хвалебного жанра, представляя свою книгу как практическое руководство. Это, однако, не делает ее чуждой тем, характерных для духовной литературы IV века. Через весь текст проходит упоминаемая в самом начале фигура Христа-Жениха¹; подробное развитие получают темы брака, красоты Невесты, ее любви к своему Господу, ее обета верности, необходимого для нее

желания нравиться Господу². Также мы встречаем идею о том, что благодаря девству душа становится нетленной и потому может вести ангельскую жизнь уже в мире сем³. Присутствует и тема двух эпох: эпохи брака, открытой Адамом, и эпохи грядущего века, семя которой брошено в землю девственной чистотой Христа⁴. В этом смысле трактат Василия Анкирского является прямым продолжением великих духовных текстов о девстве.

И всё же его задача — определить средства достижения конкретной цели⁵: он призван не учить тех, кто уже пришел к познанию блага, а показать возлюбившим это благо, как им достичь желанной цели. Следовательно, это учебник жизни, пусть он и не предлагает систематического корпуса правил: никакой ссылки на монашеские институты в нем нет. В первых строках текста говорится, что он предназначен для тех, кто по примеру епископа Литоя {Мелитинского}, к которому обращается Василий, возлюбил благо, но ничто не позволяет предположить, что речь идет о некоем учреждении, живущем по уставу⁶. Лишь по ходу текста, без всяких специальных указаний или пояснений на этот счет, мы понимаем, что он представляет собой сборник житейских наставлений для женщин. В этом отношении книга Василия сродни другим практическим руководствам второй половины IV века — трудам Евагрия, Псевдо-Афанасия или Амвросия. Ее отличие заключено в том, что она опирается на целый комплекс медицинских знаний, из которых, вдаваясь в них достаточно глубоко, Василий выводит не столько правила поведения (хотя о них и заходит речь), сколько техники, процедуры, образы действия и жизни в области взаимоотношений души и тела. Его книга — не столько о том, как нужно одеваться или общаться с людьми, сколько об ощущениях, желаниях, образах и воспоминаниях. Куда больше, чем об отношении к другим или о поведении среди них, в ней говорится об отношении к себе. И когда Василий подчеркивает необходимость отказа от всяких

- 2 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 24–29, 36–39.
- 3 Там же. 2, 51.
- 4 Там же. 54, 55.
- 5 Там же. 1.
- 6 Во всяком случае, он указывает, что его советы могут пригодиться любому читателю.

украшений и иных форм нескромности, он прибегает, помимо известного довода (женщина может нравиться Богу только такой, какой он ее создал⁷), [к другому]: заботы о теле вводят в душу тех, кто их совершает, и тех, кто их созерцает, особого рода ощущения, образы и желания.

Искусство девства, согласно Василию, имеет две стороны. Первая из этих сторон подразумевает своего рода технологию разграничения или прерывания.

Необходимо прервать ход естественного желания. Василий объясняет взаимное притяжение полов общим принципом, одинаковым у людей и животных. Чтобы заселить мир, Бог воспользовался «первообразами» {germes prototypiques}, которым даровал способность размножаться, отделив от тела самца некий «сегмент»; этот сегмент стал самкой, к воссоединению с которой стремится с тех пор индивид мужского пола. Это стремление к воссоединению получает у Василия две формы: взаимное притяжение полов, которое, очевидно, назначает самцу и самке симметричные позиции (с онтологической точки зрения, они суть две части одного индивида); и влечение самца к самке, которое, в силу «физиологической» асимметрии, разводит по разные стороны предмет притяжения и силу движения. Самка подобна магниту, а самец — металлу. Женщина пассивна, поскольку к ней стремится мужчина, но в то же время она является принципом движения, поскольку в ней сосредоточено привлекающее мужчину удовольствие, причем превосходство в силе, свойственное мужчине, смягчается и умеряется его желанием защищать женщину. В любом случае очевидно, что в этой естественной динамике (при описании которой Василий дает лишь одну, и весьма отдаленную, ссылку на Священное Писание, а в основном опирается на естествознание) «стратегическое» преимущество получает женщина. Как средоточие притяжения, само по себе неподвижное, женщина может прервать движение, изначально заложенное в природе. В этом и заключена функция девы: она есть точка разрыва в общем процессе притяжения.

Но зачем мог понадобиться этот разрыв, если, как Василий дает понять, притяжение происходит по воле Бога? Затем, что души человеческие, будучи сами по себе равными и единоприродными,

то есть свободными от полового различия⁸, подвержены влиянию тел, с которыми они связаны. Телесный пол накладывает на них свой отпечаток, они становятся мужскими или женскими и могут достичь нетелесной любви к богу не иначе, как порвав связь с движениями тела. Этот разрыв имеет, согласно Василию, две формы. Обе они, хотя и каждая по-своему, основываются на идее равнозначности удовольствия как принципа притяжения полов друг к другу и удовольствия как общей формы помрачения и отягощения души телом. Первым делом Василий объясняет, что удовольствие (*hêdonê*) по роду своему едино, а потому нужно подавлять не только то удовольствие, которое влечет нас к соитию полов, но и любое другое. Поскольку же поток удовольствия непрерывно носится через пять наших чувств туда-сюда — к данным нам в ощущениях предметам, а от них — к нашей душе, волнуясь и передавая волнение нам, нужно — такова будет важнейшая задача искусства девства — следить за его ходами и каналами, бдительно охраняя двери чувств. Пристальное внимание к рубежам тела и внешнего мира, к органам восприятия и всему, что они могут воспринять, должно составить целую экономию потоков удовольствия: экономию взора, который не следует направлять на всё подряд, что только можно увидеть; экономию слуха, который не должен внимать любой речи, доверяясь лишь той, что для него полезна. Вообще, нужно избирательно закрывать тело от внешнего мира ввиду опасности движений удовольствия, которые волнуют и некоторым образом «сексуализируют» душу.

И среди чувств, которые следует закрыть (по крайней мере частично), одному Василий придает особое значение. Это осязание. Важность осязания обосновывается рядом доводов. Оно сильнее всех прочих чувств провоцирует половые удовольствия. Оно играет решающую роль в восприятии вкуса (судя по всему, Василий вообще считает вкус видом осязания), а еда и питье входят в число важнейших стимулов половых удовольствий. И, главное, оно, по убеждению Василия, функционирует как общая форма всех чувств: именно осязание в рамках каждого чувства преподносит душе образ внешних вещей, разные виды которых соприкасаются с телом; именно осязание позволяет всем прочим чувствам проникать в тело и волновать душу. В известном смысле осязание представляет собой общую основу телесной чувствительности. Оно в той

или иной степени присутствует в любой форме ощущения, будучи более или менее активным, играя более или менее определяющую роль. Таким образом, коль скоро мы хотим контролировать движение удовольствий, текущее по каналам чувств, нам необходимо уделять особое внимание осязанию. «Следует избегать контактов»: это предписание нужно понимать в прямом смысле слова. Василий приводит несколько примеров его практического приложения: так, следует избегать объятий и вообще соприкосновений между мужчинами и женщинами, даже если они братья и сестры (при этом соприкосновения людей одного пола безопасны)⁹. Вместе с тем то же предписание нужно понимать шире: следует уменьшить силу тела, ослабить его реакции, не допускать в нем слишком активных движений, способных чересчур взволновать душу. И даже еще шире: следует избегать контакта всего тела (как средоточия всех контактов) с душой. Тема разграничения, взаимной изоляции души и тела многократно возникает в тексте в различных формах: душа должна держать свои окна закрытыми, не уподобляясь блудницам, распахивающим их настезь и без конца выглядывающим наружу¹⁰; хозяин дома крепко запирает дверь от солдат, которые пытаются проникнуть к нему и устроиться на ночлег¹¹; вода и масло должны храниться отдельно и не смешиваться, чтобы не помутнеть¹². Душу и тело следует тщательно обособить друг от друга: если им будет уделено «свое место, свой чин и свой способ употребления», между ними воцарится мир¹³.

Однако различные процедуры разграничения — чувств и воспринимаемых чувствами предметов, тела и мира, души и тела — составляют, с точки зрения Василия, лишь одну сторону искусства девства. Другая его сторона касается самой души и труда, который она должна вершить над собой. Вполне традиционная идея о том, что чистота тела лишена всякой ценности без чистоты души, предстает у Василия в нескольких формах. В форме двойной чистоты: движениям души нужно уделять не меньшее внимание, чем движениям тела. Нельзя быть девой, не будучи девственной как телом, так и душой:

9 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 44–45.

10 Там же. 15.

11 Там же.

12 Там же. 46.

13 Там же. 47.

«Если страсти тела мы обуздаем постом, а душе позволим быть взволнованной тем, что ей свойственно, — похотью, лицемерием, движениями прочих страстей, — то воздержание тела не принесет пользы для добродетели. Если мы очистим душу от ее страстей, а телу позволим предаваться удовольствиям чревоугодия и иным усладам, даже не впадая в безудержное бесстыдство, не приблизится наша жизнь к добродетели и совершенству»¹⁴. В форме неприкосновенной чистоты души, каковая чистота есть первейший и определяющий элемент непорочности тела: «Ибо если душа не растлена, то и тело сохраняется нерастленным, а если душа растлена худыми помыслами, но тело кажется нерастленным, то в его нетленности нет чистоты, ибо оно растлено оскверненными помыслами»¹⁵. И наконец, говоря о физическом оскотлении, Василий подчеркивает принцип намерения, которое как раз и представляет собой грех. Помимо того, что в добровольном физическом оскотлении нет никакой заслуги, оскотивший себя отказывается добиваться девства своей души и уступает желанию, не позволяя себе действие, а значит, его следует считать грешником: «членовредительство говорит о том, что калечащий себя помышляет прелюбодеяство»; «он разоружил себя, удалив орудие прелюбодеяния, дабы не думали, что он блудодействует своим телом, а он тем временем блудодействует в своем намерении»¹⁶.

Итак, в дополнение ко всем воздержаниям, разграничениям и закрытиям, которых требует очищение тела, необходим особый труд очищения души. Василий сразу поднимает вопрос об остаточном действии образов: даже если предметы, которые произвели впечатление на наши чувства, уже исчезли, их образ в душе сохраняется. Они воспаляют пораженную цель подобно зажженным стрелам или оставляют в ней неизгладимый отпечаток, словно в куске воска. Поэтому нужно отгонять от себя такие образы, ведь невозможно всегда держать телесные очи закрытыми. Пост и ослабление тела не принесут никакой пользы, если мы будем всё так же возвращать в себе греховные помыслы. Разве можно назвать душу

14 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 47.

15 Там же. 43. Ср.: Там же. 13.

16 Там же. 61. Возражая против скопчества, Василий Анкирский подчеркивает, ссылаясь на физиологические наблюдения, что остатки желаний продолжают преследовать тело и, не находя выхода, только усиливаются.

девственной, если она обнимает того, к кому влечет ее любовь, «нетелесными руками помысла»? Тело, всегда смешанное с душой и вторящее ее движениям, в таком случае растлевается ею и присоединяется к ее мечтаниям¹⁷. А значит, нам нужно неустанно трудиться, вымарывая в себе подобные образы и запечатлевая в воске души на их месте молитвенные размышления, образы и «начертания» святых предметов¹⁸.

Также необходимо иметь в виду, что и в душе могут совершаться действия. Чтобы действие имело место, оно вовсе не обязательно должно быть совершено телом. Однако Василий не ссылагается здесь ни на какую юридическую концепцию, уравнивающую твердое намерение с его исполнением. Он опирается на своеобразную физиологию души, согласно которой все помыслы записываются на «дощечку» души, запечатлеваются там, как в таблице {tableau}, и затем уже не могут стереться, даже если их покроет пыль забвения или невнимания. Всякий помысел является действием и остается таковым в душе, коль скоро там сохраняется его очерк. В этом пункте Василий прибегает к сравнению с письменными знаками: тот, кто учит буквы, записывает их в своей душе, и они там запечатлеваются, так что в физической памятке нет необходимости. Не сделав такой записи, как бы мог он писать, когда захочет? Таким же образом, подобно заметкам, откладываются в душе и помыслы. Когда придет смерть и душа освободится от тела, вся эта детальная пропись помышлений, дотоле сохранявшаяся в укроном месте, будет извлечена на свет. И ни одно замышленное деяние, даже самое сокровенное, не ускользнет от взора Всевидящего. Поэтому душа, стремящаяся сохранить девство, должна неусыпно следить за самыми сокровенными движениями своих помыслов.

И наконец, чистота души не может быть соблюдена без постоянного и бдительного надзора за источниками обольщения и обмана внутри себя. Ее всегда подстерегают ловушки — ложные подобия, инородные сущности, скрывающиеся за знакомой внешностью. Приводя греческое изречение о том, что пороки — это соседи достоинств, Василий переосмысливает его как предостережение о бесовских кознях: у врат каждой добродетели демон установил

17 Позднее мы увидим, как важен был этот вопрос сновидческого образа, осквернения, которое он производит в теле, и попу-
стительства, которое способствует его появлению.

18 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 13.

неотличимые от них врата порока, и когда думаешь, что стучишь в первые, отворяются вторые. Так тот, кто хотел быть храбрым, оказывается дерзким, а тот, кто всячески избегал дерзости, оказывается трусливым¹⁹. Но возможно и заблуждение в степени: душа думает, что любит Господа, а влюбляется в его слуг; или думает, что любит красоту душевную, но, поскольку эта проявляется не иначе, как через тела, радующие взор, и голоса, ласкающие слух, предметом любви оказывается «вместо глаголящей души то, чем она глаголет»²⁰, — как если бы, желая любить музыканта, мы возлюбили бы вместо него инструмент, на котором он играет.

Обоснованием, моделью и санкцией надзора за тремя явлениями, которые, как мы видели, были исключительно важны и для практики руководства совестью, — за остаточными образами, спонтанными движениями помыслов, иллюзиями и подобиями, — становится у Василия принцип полной видимости души. Эта видимость, можно сказать, материализуется в таблице, где прочно запечатлеваются отметины совершающихся в душе движений, но актуализируется она тремя способами: в будущем смерть освободит истину души, явит ее в сиянии вечного света; но Бог всегда видит нашу душу насквозь, так что всё самое сокровенное становится для него явным²¹; и столь же постоянно следит за душой ангел-хранитель, служащий [деве] проводником, который направляет ее к Жениху²². К тому же нельзя забывать о сонмах ангелов и о душах святых отцов: все они видят всё и повсюду. Таким образом, душа вплоть до самых темных ее закоулков не только доступна зрению, но и реально видима. При чем взор или, вернее, бесчисленные взоры, которые направлены на нее, ей не принадлежат. Если же по образцу всех этих взоров, беспрепятственно проникающих в ее тайны, душа будет стремиться, насколько это возможно, видеть себя сама и бдительно следить за всем, что в ней происходит, то она достигнет девства.

Василий Анкирский писал во времена, когда активно развивались монашеские институты и, в более общем плане, уже широко распространилась регламентированная, продуманная и контролиру-

19 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 36.

20 Там же.

21 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 27.

* [В рукописи: «девству».]

22 Василий Анкирский. Об истинной непорочности девства. 28.

емая практика аскетизма. Трудно сказать с уверенностью, кому именно предназначался трактат, обращенный автором к епископу Литою. Но основные направления содержащихся в нем советов и несистематических предписаний совпадают с теми, которым следовали духовное руководство и экзаменовка совести в том виде, в каком они будут детально описаны на страницах текстов, созданных немного позднее. По трактату Василия видно, как практика девства, вышедшая из принципа воздержания и определенная как позитивный духовный опыт, организуется как *тип отношения к себе*, касающийся не только тела, но и отношений между телом и душой, открытия чувств, движения удовольствий по телу, волнения помыслов. Видно, как девство вступает в *область внутреннего познания*, предметами которого становятся ощущения, образы с их остаточным действием, помыслы и всё то в душе, что может ускользнуть либо от других, либо от нее самой в результате иллюзии или незаметности процесса. И наконец, видно, как девство вписывается в *отношение к власти другого* и к взору, который обозначает одновременно подчинение {*assujettissement*} индивида и объективацию его внутреннего мира.

Отмечая эти процессы с опорой на текст Василия Анкирского, я не утверждаю, что именно в нем они заявляют о себе впервые или, тем более, что именно в нем состоялось запустившее их преобразование. Я ненадолго остановился на этом тексте потому, что он свидетельствует о существовании в середине IV века, в рамках еще не обретшей четкие контуры пастырской практики, достаточно разработанной техники себя. И еще я остановился на нем потому, что по нему видно, как вокруг половых отношений, исключаемых принципом девства, складывается целая область (включающая в себя душу и тело, ощущения, образы и мысли), которая требует вмешательства в нее для того, чтобы отказ от половых отношений приобрел ожидаемый от него позитивный духовный смысл, — область, выступающая необходимым практическим коррелятом воздержания. Можно констатировать, что, хотя эта область не совпадает целиком ни с телом, ни с душой, она пронизывает и то, и другое, простираясь от восприятия предмета чувствами до самых сокровенных движений сердца.

Анализ Кассиана значительно отличается от анализа Василия Анкирского. Его референтным полем является монашеская практика — киновия {общежитительство} в случае «Постановлений» и андохреза {отшельничество} в случае «Собеседований», где приводятся примеры особенно углубленного духовного опыта. Так или иначе, предлагаемые Кассианом формулы, правила и предписания применяются к образу жизни, в котором отказ от всяких половых отношений уже состоялся. На этой стадии важным является уже не изучение преимуществ состояния девства над состоянием брака, а дальнейшее обоснование следствий этого исходного выбора. Кассиан редко употребляет слово «девство». В «Собеседованиях» оно встречается лишь дважды и в обоих случаях противопоставляется браку: говоря об Илии и Иеремии, Кассиан отмечает, что они «безукоризненно могли бы воспользоваться дозволенным супружеством, однако лучше захотели остаться девственниками»²³; а о неразумных и разумных девах он говорит, что те и другие зовутся девами, поскольку у них нет мужей, но первые соблюдают лишь телесное девство²⁴. Большую часть вопросов или тем, которые связывали с практикой девства и ее правилами Григорий Нисский, Василий Анкирский, Златоуст и вообще греческие Отцы Церкви, у Кассиана охватывает термин «castitas», «целомудрие».

Кассиан отличает целомудрие от воздержания, подобно тому как его предшественники отличали от воздержания девство. В «Постановлениях» он обосновывает это различие традиционным употреблением соответствующих греческих слов и вместе с тем обозначает разделяющую их ценностную иерархию: «Однако из сего никто не должен заключить, чтоб мы утверждали, что нельзя найти воздержных в обществе братском; напротив, мы утверждаем, то сие весьма легко. Ибо иное — быть воздержным {enkratês}, а иное — чистым, то есть перейти в состояние непорочности и нетления, (что называется невинностью {hagnos}). Сия добродетель приписывается особенно одним тем, кто пребывают и сердцем и телом в девстве,

23 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XXI. 4 {цит. по: Собеседования египетских подвижников // Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания / репр. воспр. изд. 1892 года. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра; РФМ, 1993. С. 540}.

24 Там же. XXII. 6 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 570–574}.

каковыми были <...> Илия, Иеремия, Даниил»²⁵. Два понятия различаются как позитивное и негативное. По одну сторону — внешнее воздержание от половых отношений, а по другую — внутреннее движение сердца: «...непорочность (нерастленность плоти) состоит не в одном воздержании от жены, но и в непорочности сердца, которая подлинно непрестанно сохраняет в ненарушимости (нерастленную) святыню тела или посредством страха Божия или по любви к целомудрию»²⁶.

В «Собеседованиях» Кассиан обсуждает это различие более пространно. Он вновь придает ему ту же фундаментальную ценность: воздержание — это отказ, отвержение (*districtio*), а целомудрие — это позитивная сила, возвышающая человека и поддерживаемая «удовольствием от собственной чистоты»²⁷. Так, язычники способны лишь к воздержанию. Сократ не был целомудрен, он лишь воздерживался от услады любовью, которую испытывал к юношам; он заставлял себя избегать «плотского совокупления», но «желание и услаждение этой страстью» не было изгнано из его сердца²⁸. Однако это противопоставление сохраняет некоторую двусмысленность. В самом деле, Кассиан характеризует воздержание как момент, длящийся, пока остаются хотя бы малейшие следы плотской страсти: «То называется не целомудрием, а воздержанием, когда еще остается противное ему услаждение. <...> Посему, пока чувствуем, что нас беспокоит похоть плоти, должны знать, что мы еще не достигли совершенства целомудрия, но еще, находясь в слабом состоянии воздержания, подвергаемся брани, в которой исход всегда бывает сомнительным»²⁹. В сравнении с этими усилиями воздержания целомудрие выступает как некое совершенное состояние, когда уже не нужно бороться с «возбуждением плотской похоти»³⁰; тогда и только тогда душа может стать «обителью Бога», невозможной в «борьбе воздержания», а возможной лишь «в мире целомудрия и в постоянном

- 25 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. VI. 4 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 186}.
- 26 Там же. VI. 19 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 201}.
- 27 «*Propriae puritatis delectatione subsistit*». — Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XII. 10 {«удовольствием от собственной чистоты». — Цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 393}.
- 28 Там же. XIII. 5 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 404}.
- 29 Там же. XII. 10 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 394}.
- 30 Там же. XII. 11 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 394}.

спокойствию сердца»³¹. При этом во всех своих трудах, в частности в двенадцатой главе «Собеседований», посвященной целомудрию, Кассиан настаивает на том, что борьба с натиском плоти никогда не может считаться окончательно завершенной: «А ведь у нас есть еще и тело, это бедное выучное животное»³². Мало того, что натиск плоти возобновляется, когда нам уже кажется, что мы победили; как мы увидим далее, его угроза имеет позитивную ценность для добродетели: ведь он может быть следствием благого промысла Бога, не желающего, чтобы мы оказались усыплены спокойствием души. Таким образом, целомудрие как отличное от воздержания духовное состояние представляет собой идеальную точку, к которой нужно шествовать бесконечно, никогда не обретая уверенности в ее окончательном достижении³³. В то же время Кассиан описывает целомудрие в сравнении с воздержанием — негативной позицией отказа — как позитивную силу, которая умножает его вдвое, подкрепляет, вдохновляет и превращает простую умеренность в движение восхождения к Богу: «Ибо иначе желания настоящих вещей не могут быть подавлены или отвергнуты, если вместо этих вредных расположений, которые желаем отсечь, не будут восприняты другие, спасительные. <...> И потому, если желаем плотские вожделения истребить из наших сердец, то на место их должны тотчас насадить духовные желания»³⁴.

Таким образом, целомудрие следует мыслить в терминах состояния и в терминах борьбы: это спокойствие, которое ничто не способно нарушить, и добродетель, подобающая «не земной, но совершенно небесной и ангельской чистоте»³⁵; и вместе с тем это решимость борьбы, победа в которой требует усердия и страсти, а также некоторого желания, не лишенного родства с тем желанием, которое нужно побороть. Для обретения целомудрия, пишет Кассиан в одном примечательном пассаже, каждый «должен воспламеняться

31 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XII. 11 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 395}.

32 Там же. XI. 15 {перевод наш; рус. пер.: Собеседования...; Указ. соч. С. 381}.

33 Как мы увидим, достигнуть ее возможно лишь посредством благодати, причем и сами искушения есть своего рода благодать.

34 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XII. 5 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 386}.

35 Там же. XII. 14 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 399}.

таким желанием и любовью, с каким жадный корыстолюбец жаждет денег, честолюбец — высших почестей, а увлекаемый нестерпимой любовью к красивой женщине с невыносимым жаром хочет исполнить свое желание»³⁶.

Сколь многое ни роднило бы Кассиана с великими теоретиками девства IV века, вводимое им различие между воздержанием и целомудрием открывает перед нами совсем иной пейзаж. В нем доминируют понятия *чистоты сердца* и *духовной борьбы*, которые черпают свой смысл в специфике монашеской жизни, которой вслед за Евагрием вдохновлялся Кассиан.



1. *Чистота сердца*. Характеризуя состояние девства в его полноте, Кассиан никогда не прибегает к формуле супружества, или уневещивания, которая оставалась постоянной у авторов от Мефодия Олимпийского до Златоуста. Впрочем, порой у него встречаются до некоторой степени близкие к ней термины, в числе которых можно особо выделить четыре. Так, Кассиан говорит о союзе души с Богом³⁷; о «слиянии», когда душа «растворяется» в Боге³⁸; о начале «владычества» Бога в нашей душе³⁹; и о движении, которым Бог захватывает душу и овладевает ею⁴⁰. Однако явной или подразумеваемой моделью этого опыта служит не половое соитие двух индивидов, а акт познания, рассматриваемый как отношение между взором, предметом и светом. Прилепившаяся к Богу душа понимается Кассианом не как невеста, воссоединившаяся со своим женихом, а скорее как

- 36 Там же. XII. 4 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 385}.
- 37 «Deo jugiter inhaerere». — Там же. X. 8 {«...всегда содержали бы Бога». — Цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 356}.
- 38 «In illius dilectio[nem] resoluta atque rejecta». — Там же. IX. 18 {«объятый и проникнутый сею любовью». — Цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 335}.
- 39 Там же. IX. 19 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 336}.
- 40 Там же. XI. 13: «Quem semel sua virtute possederit, non partem, sed totam ejus occupet mentem» {«Ибо Дух тот столь многообилен, что если он однажды обымет кого своей силою, то овладеет всею его душою, а не одною только частию оной». — Цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 380–381}.

взор, неотрывно устремленный к одной точке и привязанный к ней настолько, что не видит ничего больше. Говоря о слиянии души с Богом, Кассиан имеет в виду не невесту, вступившую в духовный союз, а акт созерцания, который составляет единое целое со своим предметом. И наконец, присутствие Бога в душе, над которой он обретает безраздельное «владычество», Кассиан сравнивает не с брачным ложем, а с нисхождением в душу света, который просвещает ее, не оставляя ни единого темного уголка.

Дело в том, что монашеская жизнь, искусство и дисциплину которой стремится определить Кассиан, нацелена на созерцание. Тот, кто отрекается от мира, стремится прийти к «главному благу», которое Господь установил как «теоретическое, то есть {состоящее} в созерцании». Когда душа получит к нему доступ, она сможет наслаждаться «знанием и великолепием уже одного Бога». Связь между душой и Богом поддерживается отношением познания. Даже когда эта связь становится соединением, слиянием, обладанием, Кассиан представляет ее себе в форме познания или, вернее, по модели взора и света. Поэтому целомудрие играет для него ту роль, которую для авторов, о которых мы говорили выше, играло девство. Для них было важно, чтобы душа сохраняла непорочность, позволяющую ей взойти к Жениху незапятнанной. Для Кассиана же целомудрие важно тем, что оно обеспечивает «чистоту сердца» или «чистоту духа», которая делает возможным отношение познания: взору ничто не должно мешать, ничто не должно ускользать от света и оставаться в тени, ни одно пятно не должно нарушать всеобщую прозрачность. Иначе говоря, на смену серии «девство — непорочность — духовное супружество», ясно прослеживаемой у таких авторов, как Василий Анкирский, у Кассиана приходит серия «целомудрие — чистота сердца — созерцание».

Связь целомудрия и познания развивается по двум осям. С одной стороны, целомудрие выступает в качестве необходимого условия духовной науки. Никто не может рассчитывать постичь эту науку, если он не соблюдает целомудрие, дарующее чистоту сердца. В самом начале «Постановлений» Кассиан, описывая значение монашеских одеяний, отмечает, что препоясание (которое обозначает стремление пресечь всякие поползновения к сладострастию) свидетельствует о рвении аскета «к духовному совершенству и науке вещей духовных, которая дарует чистоту сердца»⁴¹. Но в полной мере эта тема развивается в другом месте — в четырнадцатом собеседова-

нии аввы Нестероя. Духовное познание требует чистоты сердца и целомудрия в самом широком смысле, несовместимых с волнением помыслов, беспорядочным движением воображения и всякими заботами о мирских вещах: «И потому если хотите в вашем сердце приготовить священную скинию духовному знанию, то очистите себя от нечистоты всех страстей и отрешитесь от забот настоящего века. Ибо той душе, которая хоть немного занята мирскими развлечениями, невозможно заслужить дар познания, или порождать духовные чувства, или быть постоянной в священном чтении»⁴². Но и целомудрие в более узком смысле — как обуздание плотских страстей — необходимо для духовной науки. Ведь эта наука, словно благоуханная жидкость, не может быть перелита в зловонный сосуд: «Кувшин, однажды пропитанный страшным зловонием, скорее испортит даже самое благоуханное миро, нежели сам примет от него сколько-нибудь приятное благоухание; поелику гораздо быстрее чистое повреждается, нежели испорченное исправляется. <...> И потому, если ты с пламенным желанием стараешься достигнуть духовного знания, то сначала со всем усилием потрудись приобрести от Господа чистоту целомудрия»⁴³. И наконец, нужно понимать, что целомудрие тела есть лишь первое звено в ряду «целомудрий», которые должен обрести дух, чтобы шествовать к духовному познанию, не отвлекаясь от него ни на миг. Желая понять Священное Писание должен отвратиться от блудодействия как такового и вместе с тем держаться подальше от того «блудодействия», которое заключено в идолопоклонстве и иных языческих суевериях — гадании, наблюдении знамений, а также и от того, которое заключено в соблюдении закона, подобного иудейскому, и от того, которое заключено в ереси, и наконец, от всякого, которое хоть сколько-нибудь отвлекает от Бога, ибо всё свое внимание нужно посвящать ему. По мере отрешения от всех этих различных прелюбодейств и обретения духом всё более духовного целомудрия значение Священного Писания будет выходить из-под покрова тайн и всё яснее обнаруживать свои духовные ценности⁴⁴. Соблюдение целомудрия и понимание слова

42 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XIV. 9 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 427}. «Ибо невозможно неочищенной душе приобрести дар духовного знания». — Там же. XIV. 10 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 429}.

43 Там же. XIV. 14, 16 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 434, 437}.

44 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. XIV {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 430–431 и сл.}.

возрастают в духовности одновременно. Они настолько тесно связаны, что Кассиан доходит в «Собеседованиях» до того, что признает целомудрие в его совершенной форме достаточным для понимания Священного Писания: он вспоминает авву Феодора, который приобрел познание Писания «не столько прилежным чтением или светской ученостью, но единственно чистотою сердца, ибо он едва мог понимать или произносить несколько слов даже на греческом языке»⁴⁵.

Но {с другой стороны,} чистота сердца связана с познанием по совершенно иной оси: теперь это познание, ориентированное отраженным образом на саму душу с ее глубинами и закоулками. По отношению к такому познанию чистота является не только условием, но одновременно и следствием. Не бывает чистоты сердца, если душа не наблюдает внимательно за собой, выслеживая совершающиеся в ней движения и отвергая всё, что может отвлечь ее от созерцания. И наоборот, именно благодаря чистоте внутренний взор может проникать в тайники сердца, освещая их и рассеивая царящий в них мрак: «Проникая чистейшими очами душевными во мрак мерзостных страстей, возможем вынести их на свет, раскрыть их причины и свойства их...»⁴⁶ Вот что важно отметить в этом рассуждении Кассиана: свет, вносимый таким образом в сердце, не освещает его в один миг, изгоняя всё скверное, что только может в нем быть; он рассеивает царящий в сердце мрак, выявляя всё, что только может в нем скрываться. А то, что в нем скрывается, и есть нечистота, от которой нужно постепенно избавляться путем тщательной экзаменовки, неослабевающей бдительности, непрестанного угрызения и признания в нем. Таким образом, в центре этого аскетического познания себя обнаруживается круговое движение: чем более мы чисты, тем больше в нас света для самопознания; чем глубже мы себя познаем, тем яснее осознаем свою нечистоту; чем яснее мы осознаем себя оскверненными, тем больше света нам нужно пролить

45 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. V. 23 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 171}. В восемнадцатой главе шестой книги Иоанн Кассиан приводит более взвешенную формулировку: «Чистоту без благодати знания можно найти; но невозможно обладать духовным знанием без непорочной чистоты» {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 200}. Действительно, как показывает продолжение примера Феодора, именно благодать Христова дарует несведущей чистоте понимание тайн Писания.

46 Там же. V. 2 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 133 (с изм.)}.

в глубины себя, чтобы рассеять душевный мрак. Говоря о великих духовных учителях, которые «не бредили суесловным рассуждением», но овладевали опытом и практикой добродетели, Кассиан объясняет: «приобретенная ими чистота сердца доставляла ту пользу, что сознавали, что они более и более удручаются грехами. Потому сокрушение о грехах столько каждый день умножалось в них, сколько чистота сердца уссовершеншалась; и они непрестанно от искреннего сердца воздыхали, потому что сознавали, что они никак не могут избежать нечистоты и срама грехов, которые запятнали их чрез многообразные помыслы»⁴⁷.

В одном месте «Собеседований», где речь идет о молитве, душа сравнивается с легким пером или пухом: пороки отягчают ее, тогда как чистота, напротив, придает ей онтологическую легкость, позволяющую при малейшем дуновении возноситься к небесам⁴⁸. Так выражается основополагающая связь целомудрия со светом. Но, как мы видим, в практике аскезы эта связь приобретает весьма сложные формы. Целомудрие — это условие доступа к пониманию Священного Писания, открытие духовному смыслу, прямое направление духа, неподвижность взора души, устремленной к созерцанию Бога. Однако достичь этого созерцания мы не можем без познания самих себя, которое откроет нам нашу нечистоту. А откуда это познание в свою очередь может взять свет и силу, если не от Слова Божьего, проникающего в нас и открывающего нас такими, каковы мы есть и какими мы сами увидеть себя неспособны? Тем самым оно заставляет нас поддаться собственному нашему изучению и обозрению (*indagini nostrae expositioni*) и, «сокрушая врата» незнания, «сламая запоры пороков», что ограждают нас от истинной науки, ведет нас к «тайникам наших сокровищ», чтобы, по слову апостола, «просветить нас, открыть скрытое во тьме и обнаружить сердечные намерения»⁴⁹. Итак, нужно представить себе два сочлененных друг с другом процесса: освещение сердечных тайников — одновременно условие и следствие познания Бога — и шествие к духовной науке, неосуществимое без познания себя, которое эта наука делает возможным. В точке сочленения этих двух процессов и располагается целомудрие.

47 Там же. XII. 15 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 334}.

48 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. IX. 4 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 325}.

49 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. V. 2 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 133}.

2. *Духовная борьба.* Трактаты IV века о девстве не обходят стороной тему духовной борьбы. Григорий Нисский затрагивает ее редко, Иоанн Златоуст — гораздо чаще. Эта тема позволяет связать особое усилие, предполагаемое обетом девства, с мученичеством, которое, проходя через испытания, торжествует над ними и увенчивается победой⁵⁰. Для Кассиана понятие борьбы обладает не просто сравнительной ценностью: оно направляет целую ветвь его рассуждения⁵¹. Вся вторая часть труда «О постановлениях монастырских», идущая за изложением правил монашеской жизни, представляет собой своеобразный трактат о духовной борьбе⁵². Эту борьбу, как неустанно подчеркивает Кассиан, ссылаясь на Второе послание к Тимофею (2:15), нужно вести по правилам и согласно законному порядку ратоборства⁵³. Это значит, что существование монаха, по крайней мере пока он не достиг спокойствия созерцательной жизни, то есть пока его жизнь остается активной, должно вестись как непрерывное сражение, требующее знания оружия и тактических приемов. Учебным пособием в этом деле и призваны служить «Постановления». Кассиан излагает общие правила духовной борьбы, описывает их частные выражения, диктуемые особенностями противников, с которыми приходится сражаться, и наконец, подчеркивает необходимость приспосабливать их к конкретным обстоятельствам и силам каждого человека. Выстраиваемая им общая дисциплина должна согласоваться с принципом «посильного распределения нагрузки»⁵⁴.

50 Ср., в частности: Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XXXVIII. См. также: Там же. VII. 17, 22; IX. 24; LXXXIV. 3.

51 Понятие борьбы играет ключевую роль и в трудах святых Пахомия и Евагрия.

52 «Ибо по составлению четырех книжек, предметом коих были монастырские постановления, мы располагаемся, при пособии Господа, <...> выступить в ратоборство против восьми главных страстей». — Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. V. 1 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 131}.

53 Указания на «исправляющий» характер борьбы многочисленны. См., напр.: Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. V. 17–18; VI. 5; VII. 20; VIII. 5; IX. 2; XI. 19; XII. 32.

54 Например, по поводу сражения с чревоугодием: «Для образа пощения невозможно постановить единообразных правил. <...> время, образ и качество пищи должно быть различное, по различному телесному устроению, возрасту и полу. Однако для сохранения ума в бодрости и души в добродетелях одно правило

О какого рода борьбе идет речь? Кассиан использует широкую палитру терминов: *colluctatio*, *agon*, *certamen*, *pugna*, *bellum*. Первые два из этих слов отсылают к борцовскому поприщу, где атлет состязается со своим соперником и, чтобы одержать победу, должен хорошо подготовиться, успешно провести предварительные бои, а в решающем поединке использовать лишь разрешенные приемы, которые позволяют ему принять заслуженную награду. Но остальные слова заимствованы из военного лексикона: нужно преследовать противника, расстраивать его планы, отбивать атаки его армии. С одной стороны, духовная борьба отсылает к атлетической модели, с другой — к военной. Однако, по сути, разрыва между двумя этими моделями нет. Показателен в этом отношении длинный пассаж пятой главы, перечисляющий правила первого боя (с *чревоугодием*) и представляющий собой набросок общего метода духовной борьбы. Его открывает серия сравнений с практикой атлетических боев и игр: здесь упоминаются тренировка соперников, отборочные испытания, метод, используемый метателями копий, подготовка и ведение кулачного боя и т. д.⁵⁵ По ходу дела Кассиан незаметно переводит разговор на тему сражения между неприятелями. Место атлета занимает воин: против него выступают «многочисленные противники», «полчища врагов», которых нужно выбить с их территории. Есть внешние враги, но есть и враги внутренние, ослабляющие нас, разжигая «внутреннюю войну»⁵⁶.

Переплетение двух метафор выявляет два основных элемента духовной борьбы. С одной стороны, как атлетическое состязание, эта борьба предполагает упражнение, тренировку, волю к самопреодолению, работу себя над собой, умение контролировать и рассчитывать свои силы — в прямом смысле слова аскезу. Но {с другой стороны,} как война с противником (скорее неутомимым, идущим на любые хитрости врагом, чем соперником в честной игре), это борьба с другим. В атлетическом смысле борьба предписывает особый способ отношения к себе, а в военном смысле она представляет собой отношение к некоей неизбывной инаковости.

для всех: наблюдать умеренность». — Там же. V. 5 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 136–137}.

55 Там же. V. 12 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 144–146}.

56 Там же. V. 19–21 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 136–137}.

Кто тот другой, с которым нужно вести борьбу? Во второй части «Постановлений» (в главах V–XII) насчитывается восемь не-пременных форм борьбы и восемь противников: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордыня. Узнается набросок будущей таблицы семи главных грехов⁵⁷. Но подобно тому, как нельзя путать главные грехи и смертные грехи, нельзя и видеть в перечне восьми противников, названных Кассианом, некий кодекс деяний, которые нельзя совершать, или законов, за нарушение которых предусмотрено наказание. Никаких признаков юридической структуры или юридического значения здесь нет. Нужно иметь в виду, что этот перечень Кассиан прямо заимствовал у Ева-грия, который стремился отнюдь не составить таблицу грехов или запретов, а установить типологию помыслов. «Есть восемь основ-ных помыслов»⁵⁸, — говорил Евагрий. — И эти помыслы, в той мере, в какой они досаждают душе, нарушают ее спокойствие и засти-лают ее взор, внушены ей демонами: *daimoniōdeis logismoi*. Не мы в этом повинны, а демоны, нас осаждающие. Но именно от нас за-висит, задержатся ли демоны в нашей душе, приведут ли они в дви-жение страсти^[59].

Кассиан, называя восемь противников человека в ду-ховной борьбе, не использует слово «демон». Он говорит о «ду-хах» (*spiritus*): дух чревоугодия, дух блуда, дух сребролюбия и т. д. Демонология, игравшая очень важную роль в египетском монаше-стве, занимает в его трудах достаточно скромное место. В «Собе-седованиях», содержащих тексты более умозрительного характе-ра по сравнению с «Постановлениями», приводится не то чтобы ее общий очерк, а лишь пояснения по поводу того, что это за духи, ка-ков источник или образ действия этих «властей или начальств»^[60]. Не следует думать, что они проникают прямо в душу и там обосно-вываются. Конечно, им свойственно некоторое сродство или подо-бие по природе с человеческой душой, и всё же душа непроницаема.

57 Об истории перечней семи главных грехов см.: *Guillaumont A. Introduction // Évangile le Pontique. Traité pratique*. Paris, 1971. P. 67 sq.

58 Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах. 6 {цит. по: Творения аввы Евагрия. Указ. соч. С. 96}.

59 [Там же.]

60 [Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. VIII. 14 {цит. по: Собесе-дования... Указ. соч. С. 313}].

Духи могут обосноваться разве что рядом с нею, то есть в теле, и легче всего им поселиться в теле ослабленном, которое само дает им место. Совершив таким образом материальное вторжение, они возбуждают в теле движения, которые в свою очередь порождают помыслы, образы, воспоминания и т. д. Эти помыслы коварно проникают в душу, что особенно опасно, так как их источник скрыт: ведь каждый человек может решить, что они исходят от него самого. Но этим дело не ограничивается: демон способен видеть, как душа отзывается на его внушения. Пронзить душу насквозь его взор не может, но в теле он не смыкает глаз и, наблюдая за совершающимися там движениями, замечает, поддается душа его внушениям или их отвергает. Исходя из этого, он может продолжать в том же духе, усиливать или ослаблять натиск, а может и полностью изменить характер своих атак, испробовать вслед за одним «родом» помыслов совсем другой и т. д. Одним словом, между душой и ее противником идет сложная игра: помыслы отправляются, повторяются, принимаются, отправляются обратно посредством тела, посылающего и принимающего движения. В этих движениях Враг улавливает сигналы, которыми руководствуется в своих действиях, и в них же душа должна уловить признаки присутствия своего противника. Таким образом, духовная борьба есть одновременно и неразделимо поединок с другим, динамика движений, идущих от души к телу и обратно, и наконец, стремление человека распознать то, что скрывается под видом его самого, и подчинить это себе.

Что же касается окончания борьбы, то у него есть идеальное определение — успокоение души, однако по существу оно остается двусмысленным. Кассиан прямо говорит о возможности достичь состояния, когда атаки Врага после череды его поражений прекратятся. Он называет нескольких святых, пришедших к этой вершине. Но, как мы видели^[61], подобное состояние никогда не может считаться ни завоеванным правом, ни незыблемым положением. Многие из тех, кто считал, что находится в безопасности, пали, причем как раз потому, что поверили в свою безопасность — вернее, сочли, что заслужили ее сами, своими испытаниями, своими достижениями и своей силой. На деле же обретенная уверенность подвергла их угрозе, вера в безопасность сделала их уязвимыми. Враг бессилен лишь перед теми, кто знает, что они сами бессильны перед Врагом без Божьей помощи: «Посему мы должны быть уверены,

научаясь как из опытов вещей, так и из бесчисленных свидетельств Священного Писания, что мы своими силами, без подкрепления помощи Божией, не можем победить стольких врагов и всегда должны приписывать Ему нашу победу»⁶². А если так, то атаки дурных помыслов приобретают совсем иное значение: если бы они утихомирились или продолжались, но вяло, то душа поспешила бы успокоиться и забыться, преисполнившись веры в себя или гордого чувства недостижимости. И вот тогда-то враждебная сила могла бы застать ее врасплох и одержать над нею победу, не оставив ей и малейшей возможности оказать сопротивление. Отсюда — позитивная ценность постоянства и упорства духовной борьбы. В неотступной, всегда ощутимой угрозе зла нужно видеть определенную пользу, а значит, и следствие милости Божьей. Война бушует в нас «по промыслительному распоряжению Божьему <...>, самым промышленiem Божиим оставлена в нас сия спасительная брань, чтобы возбуждала нас и вела к высшему совершенству, так что с прекращением ее, по противоположности, должен настать опаснейший мир»⁶³. Кассиан доходит до того, что жалеет тех, кто стал целомудренным от природы: ведь их подстерегает безразличие. Добровольные скопцы, «освободив себя от этой плотской потребности, думают, что не нуждаются ни в труде телесного воздержания, ни в сокрушении сердца, {и,} расслабленные такою беспечностью, не заботятся и о стяжании истинного совершенства или об очищении духовных страстей»⁶⁴. Основополагающий парадокс духовной борьбы состоит в том, что она может достичь своей цели и своего окончания, лишь никогда не прекращаясь. Стоит ей остановиться, как она оказывается под угрозой поражения. Ее труды, ее подвиги, ее страдания суть неперемнное благо. Награда же за нее — спокойствие — таит в себе величайшую опасность. Нельзя вести духовную борьбу, не доверившись целиком и полностью Богу, но тот, кто положится на божью силу, не борясь всеми силами сам, будет ею покинут⁶⁵.

62 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. V. 15 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 252}.

63 Там же. IV. 7 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 228}.

64 Там же. IV. 17 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 235}.

65 Обо всем этом см. [текст примечания не закончен].

Так обнаруживается существенная роль понятия искушения. Опять-таки, хотя сложная концепция искушения не была нововведением монашеской духовности, очевидно, что монашество сообщило очень важный и характерный импульс ее развитию и сформировало на ее основе ряд ключевых элементов своей технологии. Искушение ни в коей мере не является юридической категорией: это не проступок, не отправная точка проступка и даже не намерение к нему. Искушение — это прежде всего *динамический элемент* в отношениях между внешним миром и внутренним миром души, вторжение в душу помысла, исходящего от внешней по отношению к ней силы. Искушение имеет место при условии, что этот помысел уже проник в душу, является ее помыслом. Но вместе с тем оно является в душе следом движения, пришедшего извне, следствием чуждой душе воли; оно вызвано влиянием, отсылающим к кому-то другому. Кроме того, оно представляет собой *драматический эпизод* борьбы — сражение или стадию сражения, в которой душа может победить или потерпеть поражение: душа либо оказывается застигнута врасплох и поддается искушению, либо, напротив, отгоняет и побеждает его; искушение либо влечет за собой вожделение, либо, напротив, вызывает острое желание изгнать его и тем самым от него избавиться. И наконец, искушение — это *предмет анализа*, непрямого анализа: ведь хотя оно несомненно является атакой на душу, яростной или почти незаметной, прямой или коварной, эта атака может исходить как от дьявола (причем Бог допускает, что Враг может тем самым погубить душу), так и от Бога (который тем самым стремится испытать душу, закалить, укрепить ее и в конечном счете спасти). В сердцевине искушения всегда есть тайна, которую нужно раскрыть: под видом блага может скрываться Сатана, плетущий злодейские козни обольщения, но во всех опасностях, с которыми сталкивается душа, присутствует Бог с его волей и милосердием, даже если душа в своем ослеплении этого не ведает.

Выясняется важная особенность формирования христианской этики: христианство выстроило технологии души, или технологии себя, не вокруг категории греха, пусть даже в расширенном и интериоризированном смысле, а вокруг понятия искушения, являющегося одновременно динамической единицей в отношении себя к внешнему миру, тактической единицей в процессе отступления или отпора, усвоения или отторжения, и аналитической единицей, которая требует распознать другого и маскирующие его внутренние образы путем рефлексии себя над собой.

Таким образом, тема целомудрия оказывается очерчена, с одной стороны, принципом чистоты сердца, который связывает ее одновременно с целью божественного созерцания и с задачей познания, а с другой стороны, принципом духовной борьбы, который связывает ее через понятие искушения с требованием обнаружения другого в тайниках души.



Борьба за целомудрие анализируется Кассианом в шестой главе «Постановлений» («О духе блуда») и в нескольких «Собеседованиях»: четвертом, «о борьбе плоти и духа», пятом, «о восьми главных страстях», двенадцатом, «о чистоте», и двадцать втором, «о ночных искушениях». Она занимает вторую позицию в перечне восьми видов борьбы⁶⁶ как борьба с духом блуда. Что же касается самого блудодеяния, оно в свою очередь подразделяется на три подкатегории⁶⁷. Эта весьма юридическая по внешним чертам таблица сравнима с перечнями грехов, какими мы обнаружим их, когда средневековая Церковь организует обряд покаяния по модели юрисдикции. Но спецификации, предложенные Кассианом, имеют, несомненно, иной смысл.

Первым делом посмотрим, какое место занимает блуд среди других злых духов.

1. Кассиан дополняет таблицу восьми духов зла внутренними подразделениями. Он попарно выстраивает пороки, или страсти, связанные между собой особыми отношениями (отношениями «согласия») и «сродством»⁶⁸: гордыню и тщеславие, лень и уныние, сребролюбие и гнев. Блуд составляет пару с чревоугодием — по нескольким причинам: это два «естественных» порока, от которых, поскольку они даны нам от рождения, нам очень трудно избавиться; в обоих этих пороках участвует тело, необходимое им не только для формирования, но и для осуществления своей цели; и наконец, два

66 Семь остальных грехов — это, как мы видели, чревоугодие, сребролюбие, гнев, [печаль,] уныние, тщеславие и гордыня.

67 См. ниже, с. 238–239.

68 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. V. 10 (рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 246).

эти порока связаны между собой вполне прямыми причинными узлами, ибо желание блудодействовать разжигается в теле избытком пищи⁶⁹. И в силу тесной связи с чревоугодием или, наоборот, в силу своей собственной природы дух блуда играет особую роль по отношению к прочим порокам.

Прежде всего, в рамках причинной цепи. Кассиан подчеркивает, что пороки не являются независимыми друг от друга, даже если любой человек может в конкретном случае стать жертвой какого-то из них в отдельности⁷⁰. Пороки связывает друг с другом линия причинности: она начинается с чревоугодия, которое рождается вместе с телом и разжигает блуд; затем эта первая пара порождает сребролюбие, понимаемое как привязанность к земным благам; сребролюбие вызывает дрязги, тяжбы и гнев; от них идет гнетущая печаль; а от нее — отвращение ко всей монашеской жизни и уныние. Эта цепочка предполагает, что победить конкретный порок невозможно, не одержав верх над тем, который служит ему опорой: «...по подавлении предыдущих последующие утихнут, и по истреблении предшествующих остальные страсти без труда увянут»⁷¹. Пара «чревоугодие — блуд», выступающая началом всех пороков, должна быть вырвана с корнем, словно «вредное дерево»^[72]. Отсюда — аскетическая важность поста как средства победить чревоугодие и покончить с похотью. Такова основа аскетической практики, ибо названные пороки составляют начало причинной цепи.

Кроме того, дух блуда связан своеобразным диалектическим отношением с последними страстями, особенно с гордыней. В самом деле, гордыня и тщеславие у Кассиана не входят в причинную цепь других пороков. Они порождаются не другими пороками, а одержанной над этими пороками победой⁷³: так происходит с «плотской» гордыней, обращенной к другим на основании многих взятых на себя

69 Там же {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 246}; Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. V. 11 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 143}.

70 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. V. 13–14 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 250–252}.

71 Там же. V. 10 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 247}.

72 [Там же {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 246}.]

73 Там же {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 247}.

постов, своего целомудрия, бедности и т. п.⁷⁴; и так же происходит с гордыней «духовной», вселяющей в монаха веру, будто он обязан своими достижениями лишь собственным заслугам. Порок подавления пороков ведет к особо тяжкому падению: ведь и падаешь в этом случае с особой высоты. А блуд, самый позорный и самый постыдный из всех пороков, представляет собой следствие гордыни: в нем заключено наказание и в то же время искушение, испытание, посылаемое Богом гордецу, чтобы напомнить ему, что слабость плоти грозит ему всегда, если только на помощь не приходит милость Божья. «Часто бывает, что при продолжительной чистоте сердца и тела человек в самом себе тщеславится, думая, что он уже не может лишиться этой чистоты <...>. Тогда, для пользы оставленный Господом, он чувствует, что чистота его, касательно которой он полагался на себя самого, возмущается, и видит, что он сам по себе не имеет успеха...»⁷⁵ В тот момент великого цикла духовных браней, когда душе остается бороться лишь с самой собою, жало плоти вновь напоминает о себе, указывая тем самым, что борьбе нет конца, и грозя ее вечным возобновлением.

И наконец, блуд обладает по отношению к остальным порокам онтологическим преимуществом, которое придает ему особую аскетическую значимость. В самом деле, подобно чревоугодию, блуд коренится в теле. Победить его невозможно, не подвергнув плоть истязаниям. Если гнев или печаль побеждаются «одной тщательностью духа», то для победы над блудом необходимо «телесное укрощение, которое совершается постом, бдением, сокрушением посредством труда»⁷⁶. Однако это вовсе не отменяет, а, напротив, обостряет борьбу, которую душа должна вести с самою собою, поскольку блуд может порождать мысли, образы и воспоминания: «...когда по дьявольской злохитрости начнет неприметно подкрадываться к уму нашему воспомина-

74 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. XII. 2 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 320}.

75 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XII. 6 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 389 (с изм.)}. См. примеры впадения в дух блуда, происходящий от гордыни и самонадеяния, в «Собеседованиях» (II. 13) и особенно в «Постановлениях» (XII. 20–21), где грехи против самоуничтожения перед Богом наказываются самими унижительными соблазнами, желанием *contra usum naturae* и преданием «бесчестным и нечистым страстям» {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 342, 344}.

76 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. V. 4 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 241}.

ние о женском поле, придет нам на ум мысль о женщине, и, во-первых, о матери, сестрах, родственницах или о святых женах, — то поспешим как можно скорее изгнать оное из нашего сердца, дабы, когда замедлим долго в оном, злой прелестник по поводу пола не ниспроверг ум наш, увлекши его неприметно к лицам, могущим возбудить вредные помышления»⁷⁷. И всё же между страстями блудодеяния и чревоугодия имеется коренное различие. В борьбе с чревоугодием нужно соблюдать меру, так как нельзя отказаться от пищи вообще: не нужно отвергать «окормления, нужного для жизни. <...> чтоб, повредив тело наше лишениями, мы не сделали его неспособным к отправлению духовных и прочих нужных служений»⁷⁸. Естественную тягу к пище нужно держать на отдалении от себя, удовлетворять ее без страсти, но и не искоренять, ибо она законна от природы; отринуть ее всецело, то есть обречь тело на гибель, нельзя «без греха для души»⁷⁹. Напротив, в борьбе с духом блуда нет никакого ограничения; всё, что только может привести нас к нему, следует отсечь, и в этой области никакая естественная потребность не предполагает законного удовлетворения. Склонность, искоренение которой не ведет к гибели нашего тела, нужно уничтожить. Блуд — единственный из восьми пороков, который является врожденным, естественным и телесным по своему происхождению и в то же время должен быть полностью уничтожен, подобно таким порокам души, как сребролюбие и гордыня. Он требует радикального умерщвления, которое позволит нам жить в нашем теле, освободившись от плоти. «Выйти из плоти для пребывающего во плоти...»⁸⁰; борьба с блудом позволяет нам преодолеть природу в земной жизни. Она «очищает нас от грязи земной». Она позволяет нам жить в мире сем жизнью, которая не от мира сего. Будучи самым радикальным из всех, это умерщвление дарует уже в земной жизни обещание жизни горней: «уже здесь, в телесной плоти» оно приносит человеку то, что «обещано святым в будущности по отложении тела, подверженного тлению»⁸¹.

77 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. VI. 13 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 195}.

78 Там же. V. 8 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 140}.

79 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. V. 19 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 256}.

80 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. VI. 6 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 188}.

81 Там же {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 189}.

Очевидно, что блуд, будучи одним из восьми элементов таблицы пороков, занимает среди других пороков особое положение: он выступает началом причинной цепи, принципом вечного возобновления падений и борьбы, а также одним из самых трудных и самых важных моментов аскетического сражения.

2. В пятом собеседовании Кассиан подразделяет блудный порок на три разновидности. Первая заключается в «смешении полов» (*commixtio sexus utriusque*); вторая совершается «без смешения с женщиной» (*absque femineo tactu*), — именно за нее был наказан Онан; третья «производится умом и сердцем»⁸². Почти слово в слово то же деление повторяется и в двенадцатом собеседовании: плотское совокупление (*carnalis commixtio*), определяемое здесь Кассианом как *fornicatio* {лат. блуд} в узком смысле слова; нечистота, *immunditia*, происходящая без контакта с женщиной, во сне или во время бодрствования, «по беспечности неосмотрительного ума»⁸³; и наконец, *libido*, которое возникает «в сокровенности души» и может воспламеняться даже «без плотской похоти» (*sine passione corporis*)⁸⁴. Эта спецификация важна потому, что только она позволяет понять, что Кассиан имеет в виду под *fornicatio* как обобщающей категорией, которой он нигде не дает родового определения. А главное, она важна потому, что три разновидности блуда соотносятся в ней совсем по-другому, чем во множестве более ранних текстов.

В самом деле, существовала традиционная триада плотских грехов: прелюбодеяние, блуд (*fornicatio* — перевод греческого слова *porneia*, обозначающий половые отношения вне брака) и растление малолетних. Во всяком случае, именно эти три категории фигурируют в «Дидахэ»: «не прелюбодействуй, не совершай детораствления, не блудодействуй»⁸⁵. Их же мы находим в Послании Варнавы: «Не будь любодеем, ни прелюбодеем, ни детораствлителем»⁸⁶. В последующих

82 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. V. 11 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 248}.

83 Там же. XII. 2 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 383}.

84 Там же. В этом тройном подразделении Кассиан опирается на Послание св. Павла к Колоссянам (3:5).

85 Дидахэ. II. 2 {цит. по: Учение двенадцати Апостолов. Указ. соч. С. 43–44}.

86 Послание Варнавы. 19:14 {цит. по: Послание апостола Варнавы. Указ. соч. С. 50–51}. Выше (10:52) тот же текст, говоря о запретах

текстах триада часто превращается в диаду: блуд обозначает все половые грехи вообще, а прелюбодееяние — нарушения обязательств супружеской верности⁸⁷. Так или иначе, этот перечень обычно сопровождался предостережениями, касающимися похоти в помыслах или взорах, а также всего того, что может привести к совершению запрещенного полового акта: «Чадое мое, не вожделей, ибо вожделение ведет к блуду, не сквернословь и не смотри нагло, ибо всё это рождает прелюбодееяния»⁸⁸.

Спецификация Кассиана имеет две особенности: прелюбодееяние не выделяется в ней в особую категорию, а входит в категорию блуда в узком смысле слова; и, кроме того, что особенно важно, всё основное внимание уделяется двум другим категориям. Говоря о борьбе за целомудрие в разных трудах, Кассиан нигде не касается собственно половых отношений. Мы не найдем у него описания различных «грехов», возможных в зависимости от характера акта, от партнера, с которым он совершен, от возраста и пола партнера, от его родственных отношений с согрешившим. Ни одна из тех категорий, которые в Средние века составят обширную кодификацию грехов сладострастия, в его текстах не упоминается. Разумеется, Кассиан и не должен был специально перечислять эти категории — ведь он обращался к монахам, давшим обет отказа от всяких половых отношений. Однако нужно отметить, что, говоря об одном важном аспекте общежития, в отношении которого Василий Великий и Златоуст считали необходимым дать точные указания⁸⁹, Кассиан

Моисея на «яства», толкует библейские запреты на употребление в пищу мяса гиены, зайца и хоря как, соответственно, запреты на прелюбодеество, деторастление и оральные сношения.

87 См., напр.: Св. Августин. Проповеди. 56. 12.

88 Дидахэ. III. 3 {цит. по: Учение двенадцати Апостолов. Указ. соч. С. 45}.

89 Св. Василий Великий. Увещевание об отречении от мира. V: «Если ты юн по плоти или по разуму, удаляйся близкого общения со сверстниками и бегай от них как от пламени. Ибо враг, восплавив чрез них многих, предал их вечному огню» {цит. по: Свт. Василий Великий. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Свт. Василий Великий. Творения. В 2 т. Т. 2. Указ. соч. С. 131}. Ср. аналогичные предостережения в «Пространных правилах» (34) и в «Кратких правилах» (220) {Василия Великого}. См. также: Св. Иоанн Златоуст. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни (Р. G. T. 47. Col. 319–386).

ограничивается туманными намеками: «чтобы никто, в особенности юные, ниже на малейшую черту времени не постояли один с другим, или где-нибудь посидели, или поддержали друг друга за руку»⁹⁰. Складывается впечатление, что Кассиану интересны лишь второй и третий термины его спецификации (то, что происходит без половой связи и без плотской страсти), что он не придает никакого значения блюду как совокуплению двух индивидов, считая важными только те его элементы, которые ранее осуждались лишь в дополнение к осуждению половых актов как таковых.

Однако нельзя считать причину, по которой он не принимает во внимание половые отношения и развивает свои мысли в сфере полного уединения, на сцене внутреннего мира человека, сугубо негативной. Дело в том, что борьба за целомудрие по сути своей нацелена на нечто такое, что не принадлежит к порядку актов или отношений: она касается другой реальности, нежели реальность половых связей между людьми. О том, что это за реальность, дает представление один отрывок из двенадцатого собеседования. Кассиан описывает там шесть этапов пути к совершенству в целомудрии. И поскольку задачей этого описания является не характеристика самого целомудрия, а перечисление негативных признаков, по которым можно судить о продвижении на пути к нему, — то есть различных следов нечистоты, которые друг за другом исчезают, — мы получаем указание на то, против чего должна быть направлена борьба за целомудрие.

Первый признак, или этап, продвижения на пути к целомудрию: монах во время бодрствования «не подвергается возмущению плотской похоти» — *impugnatio carnali non eliditur*. Иначе говоря, в его душу уже не вторгаются движения, обезоруживающие волю.

Второй этап: даже если «сладострастные помыслы» (*voluptariae cogitationes*) возникают в уме, монах на них «не задер-

90 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. II. 15 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 55}. Нарушающие это правило подозреваются в «*conjuratio pravique consilii*» {лат. «соглашение с умыслением и советом лукавого»}. Неясно, идет ли здесь речь о профилактике любовных отношений или о предупреждении риска возникновения неформальных привилегий среди членов одной общины. Те же рекомендации см.: Там же. IV. 16 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 55}.

живается». Он не задумывается о том, что невольно и нечаянно приходит ему в голову⁹¹.

На третьем этапе образ, пришедший из внешнего мира, уже не в состоянии вызвать вожеления в душе монаха: он может встретиться взглядами с женщиной и не испытать никакой похоти.

На четвертом этапе монах не ощущает во время бодрствования даже самых невинных плотских движений. Кассиан имеет в виду, что в плоти вообще не происходит никаких движений? И что, следовательно, монах обретает полное владычество над своим телом? Едва ли: ведь в других местах он часто подчеркивает, что непроизвольные движения тела имеют место всегда. Термин, который он использует, — *perferre* {лат. претерпеваю} — говорит, несомненно, о том, что эти движения уже не в силах повлиять на душу и что ей не нужно сопротивляться их натиску.

Пятый этап: «Чтобы и самое тонкое согласие на сладострастное действие не помрачало ума, когда рассуждение или необходимость чтения приведет на память человеческое рождение, но должно смотреть на это спокойным и чистым взглядом сердца, как на дело простое и необходимо назначенное для размножения рода человеческого; при воспоминании о нем не должно представлять ничего лишнего, как если бы мы думали об изготовлении кирпичей или о каком-либо другом ремесле».

И наконец, последний этап: «даже во сне нет соблазнительных мечтаний о женщинах. Хотя это мечтание мы и не считаем грехом, однако это бывает знаком того, что похоть еще скрывается в членах»⁹².

Итак, в этом описании того, как разные обличья духа блуда разрушаются по мере продвижения к совершенству целомудрия, нет упоминаний ни о какой связи с другим, ни о каком акте и даже ни о каком намерении его совершить. Вообще, нет упоминаний о блуде в узком смысле слова. В этом микрокосме одиночества отсутствуют оба ключевых элемента, вокруг которых вращалась половая этика

91 Говоря о том, что дух задерживается на этих помыслах, Кассиан использует слово *immorari* {лат. останавливаюсь, задерживаюсь}. Впоследствии *delectatio morosa* {лат. медлящее удовольствие, предвкушение} станет одной из важных категорий половой этики средневекового христианства.

92 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XII. 7 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 390 (с изм.)}.

не только у античных философов, но и у таких христианских авторов, как Климент Александрийский, по крайней мере во второй книге его «Педагога»: совокупление двух индивидов (*sinousia*) и удовольствие от полового акта (*aphrodisia*). Действующими элементами являются движения тела и души, образы, восприятия, воспоминания, сновидения, произвольные течения мысли, потворства воли, бодрствование, сон. И вырисовываются два полюса, которые, что важно отметить, не совпадают с душой и телом: полюс произвольного — полюс физических движений, навязчивых восприятий, всплывающих в уме воспоминаний и образов, которые распространяются всё шире, обременяя, призывая, притягивая к себе волю; и полюс самой воли, которая принимает их или отталкивает, отвергается от них или поддается им, потворствует им, соглашается с ними. Иначе говоря, с одной стороны, имеется механика тела и мысли, которая, вводя в заблуждение душу, ввергает ее в нечистоту и может привести к нечистому истечению, а с другой стороны — игра мысли с самой собой. Мы обнаруживаем здесь обе формы «блуда» в широком смысле, очерченные Кассианом в одном ряду с половым совокуплением и сосредоточившие на себе всё его внимание: это *immunditia*, которая подстерегает душу, неспособную следить за собой, во время сна и бодрствования, приводя к нечистому истечению без всякого контакта с другим; и *libido*, которое витает в глубинах души и само имя которого, как напоминает Кассиан, связано узами родства со словом *libet* {лат. угодно, желательно}⁹³.

Таким образом, труд духовной борьбы и совершенствования в целомудрии, шесть этапов которого описывает Кассиан, можно понять как труд отрешения. Речь вовсе не об экономии удовольствий и их строгом ограничении в пределах разрешенных актов; и вовсе не о стремлении как можно четче разделить сферы души и тела. Речь о неустанном труде над движением помыслов (то продолжающем и повторяющем движения тела, то вызывающем их), над наипростейшими его формами, над элементами, которые могут запускать это движение без какой-либо причастности субъекта — пусть даже в виде самых смутных и «произвольных» проявлений его воли. Шесть этапов, через которые, как мы видели, проходит путь совершенствования в целомудрии, — это шесть этапов процесса, который должен привести к полному отрешению воли. На первом этапе

93 Там же. V. 11; XII. 2 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 248, 383}.
Ср. выше, с. 234–235.

нужно отрешиться от движений тела. Затем — отрешиться от воображения (не «задерживаться» на том, что происходит в уме). Затем — отрешиться от чувств (перестать ощущать движения тела). Затем — отрешиться от представлений (перестать думать о вещах как о предметах возможного желания). И наконец, нужно отрешиться от сновидений (ведь и в сновидческих образах, хотя они и непроизвольны, может присутствовать желание). Причастности субъекта, самым очевидным проявлением которой (столь предосудительным, что оно подлежит исключению, как только начинается труд аскезы) выступает добровольный акт или открытое желание его совершить; причастности, особенно опасной потому, что она вершится в областях, наименее подвластных воле субъекта, Кассиан дает имя *похоти*. Против нее-то и направлена духовная борьба, прилагающая все силы к отрешению.

Отсюда становится понятно, почему ключевой и, можно сказать, единственной проблемой на всем протяжении борьбы с духом «блуда», борьбы за целомудрие, оказывается проблема поллюции, «нечистого истечения» — как умышленного или вызванного потворством, так и непроизвольного, случающегося во сне или вследствие сновидения. Значение этой проблемы столь велико, что отсутствие эротических сновидений и ночных истечений Кассиан признает свидетельством достижения высшей ступени целомудрия. Он часто возвращается к этой теме: «Таковой чистоты явный признак и полное доказательство состоит в том, если во время нашего успокоения и сна не представляется нам никакого обольстительного мечтания...»⁹⁴ Или: «...конец и доказательство совершенной чистоты состоит в том, если во время успокоения нашего к нам не подкрадывается никакое сладострастное волнение и только по естественной необходимости без нашего ведома происходит нечистое истечение»⁹⁵. Всё двадцать второе собеседование посвящено вопросу «истечений во сне» и «необходимости прилагать все наши усилия, чтобы их избежать». Кассиан неоднократно вспоминает святых — в частности, Серена, — достигших столь высокой ступени добродетели, что с ними уже никогда не случалось подобных несообразностей⁹⁶.

94 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. VI. 10 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 192}.

95 Там же. VI. 20 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 201 (с изм.)}.

96 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. VII. 1; XII. 7 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 279, 391}. См. другие рассуждения на ту

Можно, однако, счесть вполне логичным то, что в рамках жизненного устава, который предполагал безусловный отказ от всяких половых связей, эта тема приобрела такую важность. Можно вспомнить о том, какое большое значение придавалось членами общин, в той или иной степени вдохновленных пифагорейством, сну и сновидению, служившим показателями достоинства жизни, и очистительным практикам, призванным обеспечить ее спокойствие. И, главное, нужно иметь в виду, что ночные истечения поднимали проблему с точки зрения чистоты обряда — ту самую проблему, что стала отправной точкой двадцать второго собеседования Кассиана: можно ли являться к «святому причастию» и [участвовать в принятии] «святой пищи», пережив накануне ночью нечистое истечение?⁹⁷ Но хотя приведенные доводы могут объяснить внимание к этой теме теоретиков монашеской жизни вообще, они не позволяют понять, почему вопрос о произвольном/непроизвольном ночном истечении занял центральное место в анализе борьбы за целомудрие. Поллюция оказывается не просто предметом особенно строгого или трудновыполнимого запрета. Она служит «анализатором» похоти, поскольку, исходя из всего того, что делает ее возможным, приближает ее, вызывает ее и в конечном счете заставляет ее совершиться, можно установить, как соотносятся в населяющих душу образах, восприятиях и воспоминаниях доли произвольного и непроизвольного. Весь труд аскета над собой состоит в том, чтобы никогда не позволить своей воле вмешиваться в движение, которое идет от тела к душе и от души к телу и которым воля может управлять, потворствуя ему или останавливая его, через движение помыслов. Первые пять этапов на пути к совершенству целомудрия составляют ряд продолжающих друг друга и чем дальше, тем всё более искусных отказов воли от причастности ко всё более легким и неуловимым движениям, которые могут привести к поллюции.

А затем остается последний этап — тот, дойти до которого может лишь святой: это отсутствие «абсолютно» непроизвольных истечений даже во сне. Причем Кассиан отмечает, что не вся-

же тему: Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. II. 13; III. 5.

* [В рукописи: «приобщаться к принятию»; в 1982 году, в статье «Борьба за целомудрие», исправлено на: «участвовать в принятии».]

97 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XXII. 5 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 569–570}.

кое такое истечение действительно произвольно. Своеобразным согласием на него, если не потворством ему может быть избыток пищи или нечистые помыслы, имевшие место днем. Кроме того, он указывает на различия в природе сопровождающих истечение сновидений и на различия в степени нечистоты их образов. Тот, кто списывает причины случившегося с ним истечения на тело и сон, ошибается: оно есть «обнаружение внутреннего недуга, который не только что впервые явился в час ночи, но произведен во время вкушения сна недугом сокровенным во внутренности души и от одного проявился на поверхности тела, обличая тем невидимое волнение страстей, которое мы произвели в себе, питая в продолжение всего дня зловредные помышления»⁹⁸. И наконец, бывает истечение без всяких следов нашей причастности к нему, без удовольствия, которое подтвердило бы наше согласие на него, и даже без сопутствующего ему образа сновидения. Это и есть, несомненно, та точка, которой может достичь аскет, приложивший достаточно усилий к совершенствованию; такое истечение — не более чем «остаток», к которому субъект никак не причастен. «Итак, дотоле мы должны стремиться к очищению себя, дотоле сражаться против движений плоти и возбуждений плоти, пока эта телесная способность не будет исполнять только естественную необходимость, не возбуждая вожделения, исторгать излишние соки без всякого вредного ощущения и не требуя борьбы за целомудрие»⁹⁹. Поскольку же теперь мы имеем дело с простым явлением природы, избавить нас от него может только то, что выше природы, то есть благодать. Вот почему отсутствие истечений является признаком святости, метой наивысшего целомудрия, благом, на которое можно надеяться, но которое невозможно обрести.

От человека требуется ни больше ни меньше как соблюдать постоянную бдительность по отношению к самому себе, следить за малейшими движениями, которые только могут иметь место в его теле и душе. Быть настороже днем и ночью, заботиться ночью о дне, а днем — о предстоящей ночи. «Ибо как хранение чистоты в продолжение дня приуготовляет чистоту ночную, так и ночное бодрствование сердца приуготовляет крепость и твердость к сохранению себя

98 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. VI. 11 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 193 (с изм.)}.

99 Там же. VI. 22 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 203 (с изм.)}.

в продолжение дня»¹⁰⁰. Эта бдительность представляет собой практическое выражение того «различения», которое, как мы видели¹⁰¹, находилось в центре технологии себя, развитой в рамках духовной традиции евагрианского направления. Труд мельника, сортирующего зерно, труд сотника, выстраивающего солдат, труд меняльщика, взвешивающего монеты, чтобы определить их подлинность, — вот труд, который монах должен постоянно вершить в отношении своих собственных помыслов, распознавая среди них те, что несут в себе искушение. Такой труд позволит ему рассортировать помыслы по происхождению, разделить их по достоинству и отграничить представляемый ими предмет от удовольствия, на которое он может послужить намеком. Нужно вести непрерывный анализ самого себя, привлекая к нему — по долгу признания — и других¹⁰². Представление Кассиана о целомудрии и «блуде» в целом, характер рассмотрения им этих понятий, выявление в них различных элементов (поллюция, libido, похоть) и их соотнесение друг с другом — всё это может быть понято лишь с учетом технологий себя, с опорой на которые он характеризует монашескую жизнь и пронизывающую ее духовную борьбу.



Следует ли видеть в период от Тертуллиана до Кассиана усиление «запретов», повышение ценности полного воздержания и всё более суровое осуждение полового акта? Нет, проблему нужно ставить иначе.

100 Там же. VI. 23 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 204}.

101 См. выше, с. 145–146.

102 Ср.: Св. Иоанн Кассиан. Сабеседования. XXII. 6 {рус. пер.: Собеседования... Указ. соч. С. 570–574}, где приводится пример монаха, обратившегося к старцам с «вопросом» в связи с тем, что при подготовке к принятию причастия он всегда осквернялся нечистым истечением и потому удерживался от принятия Святых Таинств. «Духовные врачи» исследовали причину этой болезни и выяснили, что таковы козни дьявола, посылающего обольстительное мечтание брату во сне, чтобы не допустить его к причастию. Воздержаться от причастия значило бы, таким образом, попасть в ловушку дьявола, тогда как прийти к причастию несмотря ни на что, значило бы победить врага. Как только это решение было принято, дьявол больше не смог вызывать у брата истечения.

Организация института монашества и диморфизм, установившийся между жизнью монахов и жизнью светских людей, внесли важные изменения в проблему отказа от половых отношений. В связи с этими изменениями они привели к формированию весьма сложных технологий себя. Так в рамках практики отказа от половых отношений зародились правила жизни и способы анализа, которые, несмотря на видимую преемственность с прошлым, обнаруживают существенные отличия от него. У Тертуллиана состояние девства предполагало внешнюю и внутреннюю установку на отречение от всего мирского. Она дополнялась правилами ношения одежды, поведения и образа жизни. В великой мистике девства, которая начинает развиваться в III веке, строгость отречения (верная теме союза с Христом, присутствующей уже у Тертуллиана) превращает негативную форму воздержания в обещание духовного супружества. У Кассиана — не столько, повторим, творца, сколько свидетеля новшеств — происходит своего рода раздвоение или разворот к себе, открывающий всю глубину внутренней сцены.

Но речь идет вовсе не об интериоризации перечня запретов, заменяющей запрет на действие запретом на намерение. Речь идет об открытии области, важность которой подчеркивалась уже в сочинениях Григория Нисского и особенно Василия Анкирского, — области мысли с ее нерегулярным и спонтанным течением, с ее образами, воспоминаниями и восприятиями, с ее движениями и впечатлениями, передающимися от тела душе и от души телу. В это время вырабатывается отнюдь не кодекс разрешенных или запрещенных деяний, а целая техника наблюдения, анализа и диагностики мысли, ее источников, ее свойств, ее угроз, ее соблазнов и всех темных сил, какие только могут таиться за ее наружностью. И если целью в конечном счете является изгнание всего нечистого или способного внести нечистоту, то эта цель может быть достигнута лишь с помощью неусыпной бдительности, постоянной и повсеместной подозрительности по отношению к самому себе. Нужно всегда думать о том, как вывести все поползновения тайного «блуда», прячущегося в самых дальних закоулках души.

В аскезе целомудрия можно распознать процесс «субъективации», отодвигающий на задний план половую этику, сосредоточенную на экономии деяний. Но нужно сразу подчеркнуть две вещи. Эта субъективация неотделима от процесса познания, который делает постоянным и неперменным условием половой этики обязанность искать и высказывать истину о себе. Эта субъективация

предполагает бесконечную объективацию себя собою — бесконечную потому, что ее нельзя достичь раз и навсегда и, следовательно, у нее нет предела во времени, а также потому, что нужно всегда углублять, насколько это возможно, экзаменовку движений мысли, какими бы неприметными и безобидными они ни казались. И, кроме того, эта субъективация в виде розыска истины о себе осуществляется посредством сложных отношений с другими. По многим причинам: поскольку нужно обнаружить в себе могущество Другого — врага, тающегося в нас под видом нас самих; поскольку нужно вести с этим Другим непрерывную борьбу, в которой нам не победить без помощи Всевышнего, превосходящего Другого в силе; и наконец, поскольку эта борьба всенепременно требует признания другому, следования его советам, постоянного послушания руководителю.

Субъективация половой этики, бесконечное производство истины о себе, завязывание отношений борьбы и зависимости с другим входят, таким образом, в одно целое. Эти элементы постепенно сформировались в христианстве первых веков, но затем подверглись соотнесению друг с другом, трансформации и систематизации под действием технологий себя, разработанных в рамках монашеской жизни.

ГЛАВА ІІІ

СУПРУЖЕСТВО

1 СУПРУЖЕСКИЙ ДОЛГ

В раннем христианстве мы не находим трактатов о браке, в отличие от трактатов о девстве. Супружеская жизнь как таковая не является предметом разработки, которая превращала бы ее в некую специфическую практику и некий «обет», обладающий особым духовным смыслом. Мы не находим искусства, *tekhnê*, супружеской жизни нигде, кроме, разве что, главы из «Педагога», которую мы рассмотрели выше [с. 22–61] и которая, как мы видели, остается близка к античной морали. Это, конечно, не означает, что ранние христианские авторы не размышляли о самом принципе брака, о его законности и допустимости. Во всех спорах вокруг энкратистов, во всей полемике с гностиками и дуалистическими движениями затрагивается вопрос о браке. [Третья книга] «Стромат» Климента Александрийского, как мы видели, содержит раннее свидетельство о масштабе этих споров, продолжавшихся в разных формах в дальнейшем. Но хотя вопрос о «праве» на брак и об относительной значимости брака в сравнении со строгой воздержанностью и безбрачием был поставлен очень рано, он не привел к формированию искусства супружеской жизни. Знаменательно, что, например, Тертуллиан поднимает проблему принципа брака в «*Adversus Marcionem*», то есть в тексте, содержащем теоретические возражения оппоненту-гностику, и дает советы, касающиеся супружеской жизни, только в текстах, посвященных безбрачной жизни, девству или вдовству («*De virginibus velandis*», «*Ad uxorem*», «*Exhortatio ad castitatem*»).

Рассуждения и тексты, призванные направлять женатых и замужних христиан в супружеской жизни и в отношениях с супругами, начинают множиться лишь к концу IV века. В это время куда более определено, чем раньше, брак вырисовывается как христианский обет, а отношения между супругами становятся предметом анализа и упражнения (пусть и далеко не столь интенсивных) на тех же основаниях, что и отношение себя к себе в аскетической жизни. Эту эволюцию можно соотнести с несколькими явлениями.

Прежде всего, в ней следует увидеть некоторую связь с крайне высоким статусом, который придавался монашеской жиз-

ни и радикальному отречению от мира, — и следствие этого статуса, и противовес ему. В ответ на особо строгие формы аскетизма, угрожавшие перенести центр тяжести христианской жизни за пределы городов и всякой общественной жизни, в узкие кружки избранных, во второй половине IV века наметилось стремление — особенно явное на Востоке, где и сформировалось монашество, — к тому, чтобы усилить религиозное значение повседневной жизни и тем самым смягчить диморфизм, который грозил установиться в модальностях христианской жизни. Недостаточно стало говорить о том, что воздержанность не является предписанием и необходимым условием спасения: потребовалось помимо этого показать, что христианские ценности доступны для тех, кто ведет мирскую жизнь, и представить правила, которым эти последние должны следовать. Иоанн Златоуст часто возвращается к идее о том, что между жизнью монаха и жизнью женатого человека не должно быть фундаментального различия: «Мирянин не должен ничем отличаться от монаха, кроме одного только сожителства с женою; на это он имеет позволение, а на всё прочее нет, но во всем должен поступать одинаково с монахом»¹.

Этот текст свидетельствует о стремлении привить мирской жизни совокупность ценностей, занятий и практик, которые получили впечатляющее развитие в монашеском аскетизме. Новый ригоризм? Возможно. Но в нем следует видеть как распространение идеала монашеской жизни, так и попытку поставить его последствия в некоторые рамки. Речь шла о том, чтобы с оглядкой на этот идеал придать религиозную интенсивность жизни, не требующей сопряженного с ним самоотречения. Свидетелями и проводниками этого переноса стали многие великие пастыри конца IV века. Воспитанные аскетической дисциплиной, в течение того или иного времени практиковавшие монашескую жизнь, они, сделавшись теперь церковными руководителями, сумели сформировать пастырскую практику,

1 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Евреям. VII. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Евреям // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1906. С. 75*}. Ср. также: Св. Иоанн Златоуст. К враждующим против монашеской жизни. III. 14 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. К враждующим против тех, кто привлекают к монашеской жизни // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1895. С. 104–108*}.

вдохновенную своим исходным опытом. Это были Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский и сам Златоуст. На Западе в совершенно других условиях до некоторой степени сходную роль сыграли блаженный Иероним и блаженный Августин. Они способствовали развитию пастырского слова, призванного приспособить к мирской жизни некоторые из аскетических ценностей монашеской жизни, а также практики руководства индивидами.

Для нас важно то, что описанное явление не может быть отделено от новых отношений, устанавливающихся в это же время между христианством и Римской империей. Два процесса пересекаются: христианская церковь, став сначала признанным, а затем и официальным институтом, всё более легко и открыто берет на себя функции организации, управления, контроля и регламентирования общества; а имперская бюрократия со своей стороны стремится увеличить свое воздействие на индивидов поверх традиционных структур². В точке пересечения двух этих процессов наблюдается парадоксальный эффект: практики и ценности, которые сложились или интенсифицировались в рамках форм жизни, предполагающих явный разрыв с миром и гражданским обществом, начинают приживаться, несколько смягчаясь и видоизменяясь, в институциональных формах, поддерживаемых или одобряемых государством и общеполитическими структурами. Таким образом, имеет место двойное давление: во-первых, со стороны усиливающегося за пределами традиционных форм общественной жизни и даже наперекор им подвижнического идеала, а во-вторых, со стороны взаимной поддержки, которую оказываются способны предоставлять друг другу церковные институты и государственные структуры³. Жизнь индивидов в ее частной, повседневной, обособленной составляющей становится в результате предметом если не прямого ведения, то во всяком случае некоторой заботы, опеки, не похожей, несомненно, ни на ту, которую могли осуществлять эллинистические полисы, ни на ту, которая практиковалась в первых христианских общинах.

В этом заключается неоспоримое новшество, однако говорить о некоем внезапном разрыве было бы неверно. Одна из самых примечательных черт складывающейся пастырской опеки над по-

2 См. об этом: [Daniélou J.,] Marrou H.-I. Nouvelle histoire de l'Église. Paris, 1963. T. I. P. 268.

3 Об этой поддержке и о связанных с нею конфликтах см.: Ibid. P. 282, а также, о браке, p. 362–364.

вседневной жизнью состоит в том, что в некоторых важных пунктах она продолжает философскую этику, которую мы могли встретить у Плутарха, Музония, Сенеки или Эпиктета. Ведь даже в тех текстах, где прямые ссылки на языческих авторов почти исчезают, — а, например, у Златоуста они значительно менее многочисленны и благожелательны, чем двумя веками ранее у Климента Александрийского, — можно отметить постоянное присутствие или регулярное возвращение тем, характерных для эллинистической философии. Правда, с одной стороны, эти темы оказываются теперь вписаны в особый теологический контекст, связаны с подвижническими ценностями и практиками, аскетизм которых, как бы он ни был смягчен, более или менее прямо связан с общим требованием умереть для мира, а [с другой стороны,] они сопрягаются с властными отношениями пастырского типа. По всем этим причинам элементы, общие для философской этики Античности и для этики христианской, повлекли за собой в двух этих случаях разные последствия. К этому нужно добавить, что распространение христианства, его формирование в качестве государственной религии и значимость церковных институтов — ведь христианство стало первой религией, которая приобрела организационную форму церкви, — придали ему гораздо большую проникающую способность, нежели та, которой обладала античная философия даже в самых популярных ее формах. Но, опять-таки, не будем торопить события. Христианство, особенно в том, что касается его повседневных моральных требований, еще не стало в начале V века общепринятой и общепрактикуемой нормой жизни (впрочем, оно не стало таковой и во всей своей дальнейшей истории). Однако оно несло в себе требование всеобщности, и это требование опиралось на институциональный фундамент, который превращал его в нечто отличное от общего принципа (каким была, например, стоическая мораль), а именно в возможность — причем в возможность, фактически пущенную в ход, — безграничной генерализации.

Брак, то есть отношения между супругами, образование и поддержание семьи вокруг супружеской пары, является, несомненно, одним из основных элементов этой этики. Прежде всего потому, что именно с браком связана наиболее ощутимая разница между подвижнической жизнью и жизнью в миру: «Ты очень заблуждаешься и обманываешься, если думаешь, что иное требуется от мирянина, а другое от монаха; разность между ними в том, что один вступает в брак, а другой нет, во всем же прочем они подлежат одинаковой

ответственности»⁴. В виду этой разницы и того, в чем она проявляется наиболее определенно, — половых отношений между супругами — потребовалось сформировать совокупность правил и практик, применение которых позволит той из двух этих форм, что как нельзя более далека от подвижничества, не лишиться религиозной ценности и надежды на спасение. Причем в то же самое время роль семьи как супружеской ячейки возрастала под влиянием развития имперской администрации и постепенного исчезновения традиционных органов власти: эти процессы делали семью базовым элементом общества и первой точкой сочленения между этическим поведением индивидов и системой всеобщих законов. В результате мы приходим к выводу, который на первый взгляд может показаться парадоксальным: на фоне интенсификации аскетизма и расширения системы государственных структур семейная ячейка, отношения между супругами и повседневная жизнь супружеской пары во всем вплоть до ее половой активности становятся всё более значимыми ставками.

Разве не были они таковыми в «Государстве» и «Законах» {Платона} или в «Политике» Аристотеля? Конечно, были — но по-другому. Исследование христианских текстов конца IV — начала V веков, посвященных этой проблеме, показывает, что, в противоположность тому, что мы находим в классической Греции, а равно и тому, что следует из общепринятых представлений {о раннем христианстве}, половые отношения между супругами приобрели важность вовсе не в меру их способности и обязанности обеспечивать деторождение.

Концепцию святого Августина я оставляю для последней главы — как потому, что она образует наиболее строгие теоретические рамки, позволяющие примирить подвиг целомудрия и мораль супружества, так и потому, что в качестве постоянной опоры половой этики западного христианства она станет точкой отсчета для следующего исследования. В данной главе я буду изучать искусство супружеской жизни таким, каким его можно обнаружить в конце IV века в гоимлетической литературе, которая была одним из основных инструментов пастырской деятельности, и, чтобы не потеряться в этой безбрежной литературе, приму в качестве основного ориентира гоимлии Златоуста. Здесь нужно подчеркнуть, что Златоуст при всех характерных

именно для него особенностях принадлежит к целому направлению мысли. Многие из высказываемых им идей по поводу брака можно обнаружить у его современников, иногда близких, как Григорий Нисский, а иногда более далеких, как святой Иероним. Некоторые из этих идей восходят к трудам Оригена. Поэтому я буду обращаться не к Златоусту как основоположнику новой морали супружества, а к Златоусту как свидетелю и примеру пастырского учения о супружеской жизни, уже достигшего в то время, когда он писал, большого развития. Добавим, что Златоуст познавал и практиковал монашескую жизнь, прежде чем вернуться в Антиохию, и тексты, написанные им по возвращении, например «*Adversus oppugnatores vitae monasticae*» [«К враждующим против монашеской жизни»] несут на себе явственные следы аскетических практик. Под впечатлением от монашеской жизни написан его трактат «*De virginitate*» {«О девстве»} (около 382). Так как он исполнял различные пастырские службы, от диаконата в Антиохии и вплоть до епископства в Константинополе, основная часть его трудов (начиная с 386 года) состоит из поучений и гомилий. И наконец, он очень часто высказывался о том, как нужно вести себя в браке. Некоторые его гомилии, в частности двадцатое толкование на Послание к Ефесянам, девятнадцатое на Первое послание к Коринфянам, десятое на Послание к Колоссянам, четвертое из тех, которые комментируют текст «*Vidi Dominum*», а также три речи, произнесенные в Константинополе в самом начале V века и известные как «Три беседы о браке»⁵, представляют собой целые небольшие трактаты о состоянии супружества. В них рассматривается множество очень конкретных вопросов: как вырастить детей в почтении к браку, как выбрать себе супругу, как должна происходить брачная церемония, как вести себя со своей женой в повседневном общении, какому организационному принципу следует подчинить половые отношения и т. д.

Эти тексты часто противопоставляются трактату «О девстве» и имеющимся в нем осуждающим высказываниям по поводу брака — длинному описанию превратностей супружества, постоянным утверждениям превосходства девства, указаниям на то, что «настоящий век приходит к концу» и «теперь время не браков»^[6]. Проблема того, последовательна мысль Златоуста или нет, выходит за рамки нашего исследования. Я лишь бегло напомним несколько идей, ясно

5 Они современны «*De bono conjugali*» святого Августина.

6 [Св. Иоанн Златоуст. О девстве. LXXIII {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 356*}.]

сформулированных в этом тексте при всей его укорененности в подвижничестве: не следует считать брак сам по себе делом нечистым и скверным (в девстве как таковом тоже нет ничего похвального); Бог, хотя он и хочет, чтобы мы воздерживались от брака, никоим образом его не запрещает; добрый брак предполагает дружественные отношения, на которых и зиждется согласие супругов; жена должна исполнять свой долг по отношению к мужу, от которого ее не освобождает даже оправданная забота о плотском воздержании⁷. Как бы ни менялись акценты пастырского учения Златоуста о браке и даже как бы ни обновлялась его тематика, ряд сохраняющихся в нем ключевых постулатов позволяет ему без всякого противоречия согласоваться с текстами, проповедующими полный отказ от брака.

И всё же в этом учении обнаруживаются две важные оси напряжения.

Первая из них характеризуется тем, что в рамках предлагаемой Златоустом концепции брачных уз сосуществуют, с одной стороны, сложная теология отношений между Церковью и Христом, а с другой — мудрость, чьи предписания весьма близки тем, которые встречались у многих моралистов языческой древности.

Это напряжение отчетливо проявляется в некоторых важных текстах, в частности в третьей беседе о браке, где говорится о великой силе, которая влечет друг к другу юношу и девушку, создавая между ними неразрывную связь. Рождение и долгая привычка совместной жизни связывали их с родителями⁸, и вот, с первого же дня знакомства, они внезапно забывают об этих узах и чувствуют, как в них рождается новая привязанность, более сильная, чем та, которую они испытывали к родителям, хотя они и прожили с ними долгие годы. В некотором смысле повторяется то, что имело место в их раннем детстве, когда, еще не научившись говорить, они тотчас узнавали своих родителей: «так точно и жених и невеста, без всякого посредника, без чьего-нибудь увещания и совета, при одном взгляде прилепляются друг к другу»^[9]. А их родители, словно осознавая на-

7 Там же. I, II, III, XLVII, XLVIII, LIV, LXXXV {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 291–294, 334–337, 344, 366–368*}.

8 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 3 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 3. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1897. С. 229*}.

9 [Там же.]

1. Супружеский долг

стоятельность и высокую значимость этой внезапно возникшей связи, «не сетуют, не терзаются», а, напротив, только радуются и благодарят. Ссылаясь на Послание к Ефесянам, Златоуст добавляет: «Всё это представляя, то есть как оставляющие родителей оба прилепляются друг к другу и тогдашний союз их бывает сильнее столь долговременной привычки, и сознавая, что это не дело человеческое, <...> Павел говорит: „тайна сия велика“»¹⁰. На три очевидные формы этой тайны прямо указывает одно из толкований на Послание к Ефесянам. {С одной стороны,} речь идет о силе, которая в природе сильнее всех прочих сил; о силе, более властной, более тиранической, чем те, что привязывают нас к другим людям или побуждают желать те или иные вещи; об *epithumia*, которая парадоксальным образом связывает два обыкновенно несовместимые качества: постоянство и страстность¹¹. С другой стороны, речь идет о силе, которая при всей внезапности ее возникновения уже таилась до этого в глубине нас; она — «в самой нашей природе», но мы ее не осознаем¹². И наконец, чтобы охарактеризовать суть этой связи, Златоуст употребляет одновременно два термина, которые то вместе, то по отдельности встречаются и в других его текстах: *sundesmos* — привязанность, цепь, принудительно или, во всяком случае, непреложно связывающая двух индивидов (термин *desmos* Златоуст часто употребляет в связи с темой рабства); и *symplokê* — сплетение, переплетение, объединяющее две сущности и два тела с тем, чтобы образовать новое единство.

Как в нашу натуру могла без нашего ведома проникнуть превосходящая ее сила? Златоуст видит в любви, которая притягивает мужчину и женщину друг к другу, побуждая их вступить в постоянный союз, — в этой «тайне», о которой говорил апостол Павел, — знак воли Бога.

10 Там же.

11 «*Outôs pasês turannidos autê hê agapê turannikôtera*» («Любовь эта насильственней всякой тирании»). Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесянам. XX. 1 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1905. С. 166}.

12 «*Emphôleuôn tê physei; kai lanthanôn hêmas*» {«В самой природе нашей есть какое-то страстное влечение, непонятное для нас»}. — Там же.

И прежде всего — знак воли Бога как Творца мира¹³. Он создал женщину из плоти первого мужчины. Созданные из одной сущности, Адам и Ева по самой этой сущности своей могли быть воссоединены. И из той же самой сущности состоят их потомки. «Бог не допустил проникнуть сюда другой сущности извне». Поколение за поколением человечество остается привязано к самому себе и ограничено своей собственной сущностью. В этом отношении к изначальному единству, из которого вышел весь человеческий род и в котором он всегда остается, двоякая роль принадлежит кровосмешению. На заре времен оно неизбежно, онтологически обосновано, ибо связывает всех индивидов тождественностью одной и той же сущности. Дозволив «человеку иметь женой сестру, еще более — не только сестру, но и дочь, и не только дочь, но нечто, ближе дочери, — собственную плоть»^[14], Бог выстроил человеческий род в виде дерева и придал ему красоту высоких деревьев, многим ветвям которых даны единые ствол и корень. Как бы ни были рассеяны люди по земле сегодня, они объединены и связаны этим корнем между собой. Таково благое кровосмешение, делающее нас всех братьями и сестрами. Причем существующий запрет на кровосмешение не противоречит этому исходному принципу, а, напротив, является его следствием и умножением его полезности. Златоуст отмечает, что, воспрещая людям брать в жены своих сестер и дочерей, обязывая их обратить в вон ту силу, которой они обладают вследствие общего рождения, Бог делает так, чтобы их привязанность не сосредоточивалась на каком-то единственном предмете. Сила изначального родства некоторым образом обновляется и подтверждается узами с теми, кто не связан с нами прямыми родством. Запрет брать в жены наших сестер заставляет нас соединяться с чужими нам людьми, то есть воссоединяться с неведомыми нам родственниками¹⁵.

13 Эта тема особенно подробно развивается в начале двадцатого толкования на Послание к Ефесянам (1).

14 [Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесянам. XX. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 166*}.]

15 Запрет на кровосмешение, объясняемый необходимостью союза с другим, не исходил ни от св. Иоанна Златоуста, ни от других христианских авторов. Мы находим его у [текст примечания не закончен].

Однако сила, которая связывает мужчин и женщин, — это не только след их общего происхождения. Она является выражением еще одного союза — союза Христа и Церкви. Ведь свершается уже не Сотворение, но Искупление. Указав на внезапное возникновение связи между мужчиной и женщиной, которое приводит их к отрыву от долголетней привязанности к родителям, Златоуст переходит к утверждению, что таким же самым образом и Христос, «оставивши Отца, сошел и пришел к Невесте {Церкви}»^[16]. «Итак, зная, сколь великое таинство — брак, и какого события он есть образ, не рассуждай о нем просто и как случится»^[17]. Эта мысль восходит к Оригену^[18] и представляет брак как осязаемое выражение тех уз, которые Христос завязывает с Церковью. Он — Жених, он — душа и глава. Он начальствует^[19]. Церковь же — его невеста, плоть от души его и часть от тела его. Церковь ему повинуетя. Он сошел к ней по любви к ней, тогда как люди его ненавидели, презирали, оскорбляли^[20]. Он принял Церковь со всеми ее недостатками, со всеми нечистотами, которые на ней были, дабы позаботиться о ней, наставить ее, просветить и в конце концов спасти. Будучи совершенным супругом, Он принес себя в жертву Церкви, не отказываясь вынести что бы то ни было, хотя бы пришлось быть тысячекратно рассеченным за нее²¹. Именно поэтому союз Христа и Церкви служит моделью всякого брака. Женщину должно связывать с мужчиной то же послушание, мужчина должен иметь над нею то же превосходство, исполнять ту же задачу ее воспитания и так же приносить себя в жертву ради ее спасения. Брачные узы обязаны своей значимостью тому, что они по-своему

- 16 [Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесянам. XX. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 172*}.]
- 17 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 3. {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 229*}.
- 18 [См., напр.: Ориген. Гомилии на Песнь Песней {рус. пер.: Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 49–79}].]
- 19 [Еф. 5:23.]
- 20 [Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 2 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 226–227*}].]
- 21 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесянам. XX. 2 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 168*}.

воспроизводят ту форму любви, которая привязывает друг к другу Христа и Церковь. «Дом есть малая церковь»^[22].

Связь между мужем и женой имеет двойное теологическое обоснование: с одной стороны, она зиждется на Сотворении мира, а с другой — на Искуплении; с одной стороны, на сущностном единстве плоти, а с другой — на Боговоплощении; с одной стороны, на начале времен, а с другой — на приближении их конца. Это позволяет Златоусту сравнить ценность брака с ценностью девства или, точнее, помыслить брак не просто как неспособность вести полностью воздержанную жизнь. Отныне есть основание придать браку позитивную ценность, пусть и не столь высокую {как ценность девства}. Девство восстанавливает райское состояние, реализуя на земле ангельскую жизнь. Брачные узы обладают, несомненно, меньшей значимостью, но они напоминают о сущностном единстве людей при Сотворении мира. Девство делает душу невестой Христа, а брак является образом союза Церкви и Спасителя. Поэтому не нужно удивляться тому, что Златоуст, хотя по трактату «О девстве» он может показаться хулителем брака, допускает и за женатыми людьми весьма высокие заслуги и обещает им весьма высокие награды. Тот, кто живет в браке и следует предписаниям, «не многим ниже монахов, и женившийся — не женившихся»²³. И еще: употребляя брак как должно, «ты будешь первым в царствии небесном и удостоишься всех благ»²⁴.

Это духовное возвышение брака влечет за собой целый ряд выводов, касающихся супружеской жизни. Оно делает возможным наряду с *tekhne* девственной жизни искусство отношений между мужем и женой. Последнее в какой-то степени уравнивает первое, пусть и не может рассчитывать добрать до его высот. А {предлагаемые Златоустом} правила супружеской жизни отличается явная близость к тем, которые мы можем встретить у моралистов эпохи Империи или у Климента Александрийского, который, как мы видели, многое заимствовал из их трудов. В связи с этим создается впечатление, что теологическое оправдание брака, позволив избе-

22 [Там же. 6 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 175*}.]

23 Там же. 9 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 181 (с изм.)*}.]

24 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Евреям. VII. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Евреям. Указ. соч. С. 75*}.]

жать крайностей энкратистов, а главное — последствий дуализма, предполагаемого отказом от всякого супружества, позволило вместе с тем заложить основание под этику брака, которая уже была в то время в ходу и, таким образом, продолжить (ощутимую уже у Климента Александрийского) адаптацию языческой морали супружества к христианству. В самом деле (если оставить в стороне один важнейший пункт, который нам нужно будет разобрать подробно), высокая теология супружества сочетается у Иоанна Златоуста с предписаниями супругам, удивительно близкими тем, которые уже ввели в обиход Музоний, Сенека, Эпиктет и Климент Александрийский. Некоторые акценты изменены, многие рассуждения развернуты, ценности любви и милосердия усилены, но основные темы остаются теми же:

— Принцип неравенства по природе. Бог, создав мужчину первым и дав ему жену «как помощницу» (согласно тексту Книги Бытия) прямо указал, что мужчина обладает приоритетом и призван начальствовать. Он — глава: «Итак, поставим мужа в качестве главы, а жену в качестве тела <...>. {Апостол Павел} указа{л} каждому подобающую область, — ему начальство и попечение, а ей — повиновение»²⁵.

— Принцип дополнительности. Этот принцип придает неравенству по природе положительное содержание, позволяющее использовать его в качестве организующей основы супружеской жизни и поддерживать согласие в семье тогда, когда неравенство могло бы стать поводом для конфликта: «Так как наша жизнь состоит из дел двоякого рода, общественных и частных, то Бог, отделив одни от других, предоставил жене попечение о доме, а мужьям — все дела гражданские, дела на площади, судебные, совещательные, военные и все прочие». Муж воюет с копьем, а жена орудует прялкой. Муж участвует в государственных делах, а жена принимает решения дома. Муж приумножает общественное достояние, а жена растит детей — «главное из приобретений». Бог сделал так, чтобы «полезный в важнейших делах бы{л} несведущим и бесполезным в менее важных, чтобы необходимо было и занятие жены. Если бы Он создал мужа способным к тому и другому, то женский пол был бы в презрении; с другой стороны, если бы жене предоставил большее и полезнейшее, то жены стали бы надмеваться великой гордостью. Поэтому Он и не дал того и другого одному, чтобы другой пол не был унижен и не казался

25 [Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесеянам. XX. 1. {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесеянам. Указ. соч. С. 167}.]

лишним, и не предоставил того и другого обоим равно, чтобы опять от равенства не произошло какой-нибудь борьбы и состязания, когда жены стали бы домогаться одинаковой чести с мужьями; но, промышляя о мире и вместе соблюдая свойственное каждому достоинство, Он разделил нашу жизнь на две части так, что необходимейшее и полезнейшее предоставил мужу, а меньшее и низшее — жене, чтобы первый по необходимости занятий его был нами уважаем, а последняя по меньшей важности своего служения не восставала против супруга»²⁶.

Чтобы подобная дополнительность действовала должным образом, не следует брать в супруги женщину богаче себя. Ибо тот, кто женится ради богатого приданого, берет себе «скорее госпожу, нежели жену», а тот, кто женится на более бедной, берет себе «помощницу и сотрудницу <...>. Нужда бедности располагает ее беречь своего мужа и во всем слушаться его и повиноваться ему, и устраняет всякий повод к несогласию, вражде, гордости и оскорблению»²⁷.

— Принцип наставнического долга в отношении всего, кроме постыдного. Поскольку муж — глава, он должен руководить женой, воспитывать ее и наставлять в добродетелях. «{О}н с самого того вечера, как введет ее в спальню, должен учить ее целомудрию, кротости, чтобы она жила честно и с самого начала и при первом входе в его дом покинула любовь к деньгам; пусть наставляет ее в любомудрии и увещевает, чтобы не было у нее золотых подвесок в ушах,

- 26 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 230*}. Та же тема развивается Златоустом в труде «О воздержании от второго брака» (4: Второе слово «К молодой вдове» {см.: *Свт. Иоанн Златоуст. О воздержании от второго брака // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1895. С. 386–387*}. В примечании к последнему тексту Б. Грийе сравнивает этот фрагмент с рассуждением Ксенофонта: «Тело и душу мужчины он устроил так, что он более способен переносить холод и жар, путешествия и военные походы; поэтому он назначил ему труды вне дома. А тело женщины Бог создал менее способным к этому, и потому, мне кажется, назначил ей домашние заботы». — Ксенофонт. Домострой. 23 {цит. по: *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.; Л.: Academia, 1935. С. 276*}.
27 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 230–231*}.

над щеками и на шее»²⁸. «Итак, во всё то время, пока стыд, как некая узда, наложенная на душу, не допускает никакого укора или упрека за твоё поведение, — во всё это время предлагай своей жене правила жизни <...>. Поистине нет столь удобного времени для образования жены, как то, когда она ещё осторожна с мужем, боится его и стыдится. Тогда-то и должно излагать ей все правила, и она, волей или неволей, всему будет покорна»²⁹. Но очевидно, что, хотя муж может и должен поучать свою жену, есть область, в отношении которой её следует держать в неведении. Это — всё постыдное. На сей счет дается совет, идущий еще от античных моралистов³⁰: «В отношении к самой невесте веди себя благопристойно, будь скромен в течение долгого времени и не скоро переставай быть таким <...>. Итак, не вскоре теряй эту скромность, как это делают люди бесстыдные, но храни ее долго»³¹.

— Принцип постоянства союза и взаимных обязательств. Супружеский союз устанавливается раз и навсегда. Если не случается прелюбодеяния³², он не может быть расторгнут. Причем нужно иметь в виду, что внебрачная половая связь является прелюбодеянием не только в силу замужнего положения женщины. Да, обычные законы по этому поводу молчат, но «закон Божий» не допускает двусмысленности. Здесь Златоуст вновь возвращается к концепциям таких авторов, как Музоний³³: «Знаем, что многие называют прелюбодеянием только то, когда кто развращает замужнюю женщину; но что касается до меня, то с общественной ли блудницей, или с рабою, или

28 [Св. Иоанн Златоуст. Толкования на послание к Ефесеянам. XX. 7 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесеянам. Указ. соч. С. 178*}.]

29 Там же. 8 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесеянам. Указ. соч. С. 179*}.

30 Ср. главу «Организация дома Исхомаха» в «Использовании удовольствий» {см.: *Фуко М. Использование удовольствий / пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. С. 255–310*}.

31 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесеянам. XX. 7 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесеянам. Указ. соч. С. 179*}.

32 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Первое послание к Коринфянам. XIX. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Первое послание к Коринфянам // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1904. С. 180*}.

33 См. выше. С. 25–26, 34.

с какою-нибудь другою женщиною, не имеющею мужа, соединяется беззаконно и распутно человек, имеющий жену, это я называю прелюбодеянием. Вина прелюбодеяния зависит не только от тех, которым наносится позор, но и от тех, которые наносят его. Не говори мне теперь о внешних законах, которые жен прелюбодействующих влекут в судилище и подвергают наказаниям, а мужей, которые имеют жен и развратничают с служанками, оставляют без наказания; я прочитаю тебе закон Божий, который равно укоряет и жену и мужа и называет это дело прелюбодеянием»³⁴. И еще: «В самом деле, не для того пришла к тебе жена, оставила отца и мать и весь дом, чтобы подвергаться оскорблению, чтобы ты принимал вместо нее низкую служанку...»³⁵ Очевидно, что этот неприкосновенный союз, который может осквернить даже случайная связь с рабыней, не упраздняется полностью и по смерти одного из супругов. А по отношению к вторичному браку Златоуст занимает позицию сдержанного порицания, объединяющую его с большинством христианских авторов и с некоторыми неостойками. Полного запрета вступать в брак второй раз нет (особенно в молодые годы)³⁶, но всё же лучше всего «ожидать умершего мужа и соблюдать условия с ним, избрать воздержание и находиться при оставшихся детях, чтобы приобрести большее благоволение от Бога»^[37].

— Принцип глубокой привязанности, каковая является одновременно целью и постоянным условием хорошего брака. Следует со всей тщательностью выбирать невесту (значительная часть третьей беседы о браке посвящена определению принципов этого выбора), потому что нужно будет ее любить. Взяв себе подходящую супругу, «мы получим не только ту пользу, что никогда не отвергнем ее, но и будем любить ее с великою силою»^[38]. В одном отрывке небольшого

34 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 209*}.

35 Там же {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 211*}.

36 Брать отпущенную жену — прелюбодеяние, потому что отвержение не отменяет брачной связи, говорит св. Иоанн Златоуст во второй беседе о браке (3) {см.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 218*}.

37 [Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. II. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 222*}.]

38 [Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн*

трактата «О воздержании от второго брака» (он датируется тем же временем, что и «О девстве») предлагается весьма приземленная интерпретация этой любви, которая в то же время преподносится в нем как одна из положительных сторон брака. Человек любит то, чему он хозяин, и в особенности то, чему он хозяин первый и единственный, как это бывает с одеждой и мебелью. Тем более должно быть так, когда речь идет о жене («самом ценном имуществе мужа»). Когда знаешь, что ты — первый и нераздельный владелец своей жены, принимаешь ее с «расположением», «любовью», «благосклонностью»³⁹. Тон Златоуста ощутимо меняется в более поздних гомилиях, в частности в воображаемой речи от лица идеального христианского мужа, который обращается к своей молодой супруге. Здесь любовь увязывается не с отношением обладания и господства, но с особого рода душевной связью, подразумевающей несколько аспектов: признание душевных качеств женщины, желание завоевать ее любовь, стремление иметь с нею единый помысел и сознание того, что полноценный союз может иметь место только в будущей жизни. А поскольку в нем и заключена конечная цель брака, земное существование не имеет большого значения и муж может пожертвовать ради этой цели собственной жизнью. «Поэтому, оставив его, я пошел к твоей душевной добродетели <...>. Потому-то я и привязался к тебе и люблю, и считаю тебя дороже души моей. Настоящая жизнь ничего не значит, и я прошу, и умоляю, и всячески стараюсь сподобиться нам так устроить настоящую свою жизнь, чтобы можно было и там, в будущем веке, совершенно безбоязненно встретиться друг с другом. <...> Я всему предпочитаю твою любовь, и ничто не может быть для меня так тяжело, как когда-нибудь разлучиться с тобою. Хотя бы мне предстояло всё потерять, сделаться беднее Ира, подвергнуться величайшим несчастьям, словом — потерпеть что бы то ни было, я ничего не уstraшусь, всё перенесу, пока будет продолжаться твоя расположенность ко мне»^[40]. Очень характерна формула, завершающая этот текст: она переворачивает ту, которой открывается аналогичная речь у Ксенофонта. Мужу

Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 226].]

39 Prothumia, philia, eunoia. — Св. Иоанн Златоуст. О воздержании от второго брака. 5 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. О воздержании от второго брака. Указ. соч. С. 389 (с изм.).}

40 [Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефессянам. XX. 8 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефессянам. Указ. соч. С. 180}.]

там полагалось сказать своей жене, что он выбрал ее для себя и ее родители согласились выдать ее за него ради процветания их дома и будущих детей^[41]. У Златоуста условием желания иметь детей является для мужа осуществление союза душ его и жены, каковой есть предвестие союза в горнем мире: «и дети для меня лишь тогда будут вожделенны, когда ты будешь искренно расположена ко мне»⁴².

Соблюдение перечисленных принципов должно составлять, согласно Златоусту, основу устава супружества — «умения быть женатым». Оно дарует душе покой, тогда как сторонние любовные связи, особенно связи с блудницами, неизбежно полны отрав. В самом деле, такие связи приносят «великую горечь, великий вред»: расходы, унижения, уступки чарам и зельям. «Кто ищет удовольствия, тот особенно и пусть избегает общения с блудницами». Напротив, дома, рядом с женой, есть и «удовольствие, и безопасность, и покой, и честь, и красота, и добрая совесть. <...> Имея чистый источник воды, для чего ты бежишь к болоту, наполненному грязью, пахнущему геенною и невыразимым наказанием?»⁴³ Миру в душе сопутствуют добрый порядок и процветание дома: «Как если военачальник хорошо устроил войско, то ниоткуда не ворвется враг, так и здесь: когда муж, жена, дети и слуги заботятся об одном и том же, в таком доме бывает великое единомыслие. <...> Итак, будем прилагать особенное попечение о женах, детях и рабах»⁴⁴. Связь между супругами служит моделью общего порядка в доме, которую в свою очередь воспроизводят дети и прислужники. Если эта связь прочна и основывается на любви, умеренности, уважении, почтении к авторитету, она приносит пользу всем

41 [Ксенофонт. Домострой. VII {цит. по: *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Указ. соч. С. 277.*}]

42 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефессянам. XX. 8 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефессянам. Указ. соч. С. 180 (с изм.)*}.

43 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. I. 5 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 213–214*}. Ср. также в третьей беседе (9): «Если мы так станем устроить свои дела, то никогда не будет ни развода, ни подозрения в прелюбодеянии, ни повода к ревности, ни ссоры и вражды, но будем наслаждаться великим миром и полным согласием» {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 241*}.

44 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефессянам. XX. 6 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефессянам. Указ. соч. С. 175*}.

окружающим: «Каковы будут дети от таких родителей? Каковы слуги у таких господ? <...> Ведь и слуги, по большей части, воспринимают обычаи своих господ и подражают их стремлениям: то же любят, что и они; говорят о том, что узнали от них; тем же и занимаются»⁴⁵. Дом, который обустроен по модели и вокруг супружеской связи, верной в свою очередь описанным нравственным правилам, сможет стать убежищем, нужным человеку, чтобы укрыться от бурь внешнего мира. «Подлинно, немаловажное дело — брак благоустроенный; равно как для тех, которые живут в нем не надлежащим образом, он бывает причиною множества несчастий. <...> Кто соблюдает его должным образом по законам, тот после дел на торжище и всех разнообразных зол находит некоторое утешение и отраду в своем доме и в своей жене; а кто принимает на себя это дело необдуманно и как случилось, тот, хотя бы на торжище наслаждался великим миром, по прибытии домой встречает скалы и подводные камни»⁴⁶.

«*Kalon ho gamos*» {греч. «Брак — добро»}, — утверждалось уже в трактате «О девстве». Брак столь благ и столь важен, что Златоуст (хотя он и увещевает родителей не чинить препятствий детям, возжелавшим отречься от мира) полагает, что готовить к браку следует уже с отрочества. Часть девятого толкования на Первое послание к Тимофею посвящена этой теме. «Дочь при вступлении в брак должна выходить из отеческого дома, как борец из места состязаний, то есть она должна знать в точности всю науку»⁴⁷. Подобную

45 Там же. 9 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 182–183*}.

46 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. II. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 215*}.

47 [Св. Иоанн Златоуст. Толкование на Первое послание к Тимофею. IX. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Первое послание к Тимофею // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 11. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1905. С. 632*}.] Сравнение между приготовлением к браку для тех, кто избрал для себя девство, и борцовским поединком прямо проводится в пятом толковании на Первое послание к Фессалоникийцам (3). О детях до брака там говорится, что их будто бы постоянно пожирает «пламень» {см.: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Первое послание к Фессалоникийцам // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 11. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1905. С. 518*} и что их нужно беречь, как сено, на которое может случайно попасть огонь.

подготовку необходимо дать душам и телам «неукротимым», которые имеют нужду в «наставниках, учителях, руководителях, надсмотрщиках, воспитателях»^[48]. Основная ее часть должна состоять в том, чтобы воспрепятствовать юношам и девушкам иметь половые отношения до брака. По двум причинам: потому, что «кто был целомудренным до брака, тот тем более останется таким после брака. Напротив, кто до брака научился любодействовать, тот и после брака станет делать то же самое»; но также и потому, что, воздерживаясь от половых отношений и впервые познавая их только в браке, каждый из супругов будет испытывать в отношении другого «более пламенную любовь»⁴⁹. К любви нужно готовиться целомудрием, но и затягивать с браком неблагоразумно: «Скорее будем брать для них {для юношей} жен»^[50]. Или, как Златоуст говорит в другом месте: «...зная горящий в них {в юношах} огонь, позаботимся сочетавать их браком, по Закону Божьему»⁵¹.

Очевидно, что, когда Златоуст, смягчая отдельные положения своих ранних трудов, ставит в один ряд с девством подобающее устроенное супружество и представляет его как сферу безмятежной частной жизни, укрытую от бурь жизни общественной и позволяющую продолжать шествие к искомому нами благу, в этом нет ничего, что было бы по своему существу специфически христианским. Все эти темы уже были разработаны раньше, хотя и не следует забывать о том, что Златоуст определяет для них собственно христианские рамки: «естественная» иерархия между мужчиной и женщиной возводится им к Сотворению; в добродетелях супружества он видит обещание будущего воздаяния — «через это сможем угодить Богу, и всю настоящую жизнь провести в добродетели, и получить блага, обещанные

И еще: «Будем беречь юношей еще более, чем дев, скрываемых во внутренних покоях». [Слова об Анне. I. 6 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Пять слов об Анне // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 4. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1898. С. 778–779*}].

48 [Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Тимофею. IX. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Первое послание к Тимофею. Указ. соч. С. 681*}].

49 Там же.

50 [Там же.]

51 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. LIX {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Указ. соч. С. 641*}.

любящим»⁵²; а благоуспешное протекание домашних дел и доброго домостроительства является для него следствием благословения⁵³.

Однако имеется в трудах Златоуста и существенное отличие, которое не позволяет нам рассматривать его и всех тех, кто выступал с подобными размышлениями в IV веке, как простых продолжателей Климента Александрийского и тем более моралистов Античности. Это отличие касается вопроса половых отношений в браке и сводится к отказу видеть в деторождении одну из основных целей брака в сочетании с утверждением, что половые отношения между супругами являются предметом взаимного обязательства.

Не деторождение — цель брака. Правда, Златоуст не говорит это прямо, а прибегает к трем видам формулировок. В одних текстах, перечисляя цели, ради которых Бог установил брак, он просто не упоминает деторождение. Для чего, вопрошает он в третьей беседе о браке, Бог дал людям это устройство? «Для того чтобы избежать блудодеяния, чтобы обуздывать пожелания, чтобы жить целомудренно, чтобы угождать Богу, довольствуясь собственною женою»⁵⁴. В других текстах деторождение всё же фигурирует в числе целей брака, но как цель второстепенная и сугубо временная. Таков тезис трактата «О девстве»: «Брак дан для деторождения, а еще более для погашения естественного пламени. Свидетель этому Павел, который говорит: „во избежание блуда каждый имей свою жену“. Не сказал: для деторождения»⁵⁵. То же самое мы находим и в «Трех беседах о браке»: «Так, две цели, для которых установлен брак: чтобы мы жили целомудренно

52 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесянам. XX. 9 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефесянам. Указ. соч. С. 183*}. Ср. также: «Пользуйся браком умеренно и ты будешь первым в Царствии Небесном». — Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Евреям. VII. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Евреям. Указ. соч. С. 75*}.

53 [Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. III. 9 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 242*}.]

54 Там же. 5 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 232*}. Или еще: «...брак сам по себе им не прославляется, но (дозволяется) во избежание прелюбодеяния, искушений, невоздержания». — Св. Иоанн Златоуст. О девстве. 39 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 303*}.

55 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XIX {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 311*}.

и чтобы делались отцами; но главнейшая из этих двух целей — целомудрие»⁵⁶. Объяснив причины приоритета целомудрия и мотивы, по которым Бог установил брак, Златоуст заключает, что единственная цель Бога — помешать блудодеянию. В итоге этого хода мысли деторождение исчезает {из числа целей брака}. И наконец, мы находим у Златоуста отказ от теологического сопряжения между браком и деторождением. Брак может быть состоятельным и без деторождения, тем более что сам по себе, без воли Божьей, он не был бы способен населить землю людьми. В свою очередь деторождение Бог мог бы обеспечить, не прибегая ни к браку, ни к телесной связи⁵⁷.

Важность этого рассогласования {брака и деторождения} не вызывает сомнений, если учесть, с какой настоятельностью во всей древнегреческой культуре подчеркивалась связь между браком и *paidopoia*, деланием детей: вспомним Псевдо-Демосфена, говорившего, что супруги созданы для принесения законного потомства и что брак узнается по тому, что люди рожают себе детей; вспомним всех тех философов, которые считали деторождение основной целью брака⁵⁸. Позиция Златоуста весьма удивительна и на фоне того, что Климент Александрийский повторял этот античный тезис⁵⁹ как самоочевидный, и на фоне того, что деторождение очень скоро, в общем и целом начиная со святого Августина, вновь выйдет на первый план христианской теологии брака и половой морали. Оно будет определено как одна из ценностей брака наряду с таинством и верностью и как первая из оправданных целей полового акта между супругами. Является ли Златоуст исключением из правила? Или он обозначает лишь эпизод, момент колебания, который не будет зафиксирован христианскими доктриной и практикой? Исключением его, безусловно, считать нельзя. Ведь вплоть до него — и начиная с Оригена — брак рассматривался не в виду его целей деторождения, а в виду его иерархического положения по отношению к девству и добровольному безбрачию. Основным дискуссионным моментом был в этот период вопрос воздержанности, а не вопрос рождения детей. Златоуста сле-

56 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. I. 3 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 209*}.

57 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XV {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 308–309*}. Пример Авраама доказывает, что брак сам по себе не предопределяет деторождение.

58 См. выше. С. 25, 28, 31–32.

59 См. выше. С. 25, 28, 31–32.

дует рассматривать в рамках всего того движения мысли, представителем которого на Западе выступает святой Иероним. А проблема, которая перед ним стояла, была следующей: как сформировать пастьерское учение о супружеских отношениях (от которых более нельзя было отказываться во имя однозначной ценности аскетизма), исходя из этики воздержанности? Если лишь эпизодом является само это движение в целом, то это — важный эпизод, так как он совпадает с переосмыслением вопроса о половых отношениях в браке и именно в связи с ним идея, согласно которой деторождение является целью брака, получает у святого Августина и его последователей иной смысл, нежели у предыдущих авторов, будь они язычниками, как Музоний, или христианами, как Климент Александрийский.

Златоуст осуществляет рассогласование между браком и деторождением, исходя из общей истории человека, его падения и его спасения. В самом деле, он подчеркивает, что деторождение провозглашается в Книге Бытия — «Плодитесь и размножайтесь»⁶⁰ — в самый момент сотворения человека, то есть до сотворения женщины, до грехопадения и до явившихся его следствиями смерти и страдания. Следовательно, оно предшествует установлению брака. Что же в таком случае означало это предписание Бога человеку, бывшему одиноким? Григорий Нисский, как известно, видит в нем провозглашение некоего порождения ангельского порядка, позволяющего заселить рай подобно тому, как небо заселено ангелами. Златоуст же видит в нем, скорее, провозглашение-обещание — закладку со дня сотворения человека возможности, которая будет реализована впоследствии⁶¹. А именно, после грехопадения. По причине грехопадения? Напрямую — нет, но лишь косвенно — в том смысле, что грехопадение порождает смерть, а потомство дается человеку в виде компенсации. Здесь нужно учесть, что это происходит не для того, чтобы наполнить людьми землю, которую в противном случае не замедлила бы опустошить смерть, а для того, чтобы внушить человеку мысль о будущих поколениях и вместе с нею образ бессмертия, от которого он отпал, или воскресения, которым он будет спасен. Именно как образ утраченного бессмертия трактуется деторождение в первой из «Трех бесед о браке»: «Когда еще не было надежды на воскресение <...>, Бог давал утешение в детях, чтобы оставались одушевленные образы

60 Быт. 1:28.

61 [Текст примечания отсутствует.]

отшедших»⁶². Восемнадцатая беседа на Книгу Бытия представляет деторождение как выражение обещания того, что после смерти придет жизнь: в то самое время, когда Бог налагал на людей «страшного вида наказание смерти», он показал, насколько он человеколюбив — *philanthrôpos*, — тем, что «даровал рождение детей, являя в нем, так сказать, образ воскресения»⁶³. Следовательно, деторождение в физическом значении имеет смысл только с учетом двух этих отсылок, равно восходящих к началу времен. И его единственная функция состоит в создании образов этих отсылок — образов, которые, очевидно, не были нужны до грехопадения и не будут нужны, как только придет время воскресения. Тогда время деторождения завершится. Тем самым заповедь «Плодитесь и размножайтесь», данная при сотворении человека Богом и, соответственно, предваряющая время, получает новый смысл: мы должны прилагать наши усилия ради духовных поколений, более прекрасных, нежели поколения людей во плоти⁶⁴.

В свою очередь брак тоже связан с грехопадением, но по-другому. Если «размножение» онтологически обосновывается в акте Творения и, следовательно, присутствует, по крайней мере в качестве возможности, уже в раю, а грехопадение придает ему материальную реальность и функцию образа по отношению к реальностям духовным, то брак как таковой не входит в положение человека, еще не познавшего грехопадение. Трактат «О девстве» не оставляет сомнений на этот счет: «Первозданный жил в раю, а о браке и речи не было»⁶⁵. Правда, еще до грехопадения Бог создал женщину, чтобы она стала спутницей мужчины — но именно спутницей как помощницей, пособницей (*boêthos*), а не супругой: «...брак еще не представлялся необходимым. Его не было бы и доселе, и люди оставались бы без него...»⁶⁶ Брак появляется с грехопадением, когда люди «приняли смертное

62 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. I. 3 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 209*}.

63 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. XVIII. 4 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Указ. соч. С. 162*}.

64 [Текст примечания отсутствует.]

65 «*Gamou logos oudeis ên*». — Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XIV. 3 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 307*}.

66 «*Kai oude houtôs ho gamos anankaios einai edokei*». — Там же. О смысле этой вспомогательной функции женщины до грехопадения [см. выше, с. 193–194, и ниже, с. 295–297].

1. Супружеский долг тление, проклятие, скорбь и многотрудную жизнь»^[67]. В этом смысле его можно считать одним из последствий грехопадения, как и телесное деторождение. Но если последнее ниспослано в утешение, то брак служит способом поставить предел желаниям тела, преграду излишествам, которым грехопадение дало свободу. В «Беседах о браке» Златоуст не вносит никаких принципиальных изменений в изложенные им двенадцатью годами ранее в трактате «О девстве» мысли о «метаисторичности» брака, о его роли в условиях еврейского закона и о его функции в настоящее время. Он разве что несколько смягчает акцент на «снисхождении» Бога, который дал людям брак, словно пищу, которую дают детям, имеющим нужду в одном молоке и неспособным питаться тем же, что и взрослые, или как горькое лекарство, которое врач применяет при лихорадке⁶⁸. Брак преподносится Златоустом прежде всего как предел и как закон: «После того, как появилась похоть, введен и брак, пресекающий неумеренность и побуждающий довольствоваться одною женою»⁶⁹. Если деторождение было предварительно заложенной возможностью, которая после грехопадения стала утешением, то брак — это закон, основанием для существования которого является восстание тела против души после грехопадения и который призван смирить телесные желания. Иначе говоря, брак — это «облачение рабства». Эту неожиданную формулу мы встречаем в трактате «О воздержании от второго брака», где говорится, что брак не может называться «браком» просто в силу полового союза, ибо, будь так, того же имени заслуживало бы всякое прелюбодеяние; брак отличает то, что женщина довольствуется единственным мужчиной⁷⁰. По сути своей брак есть ограничение.

- 67 [Там же. XIV. 5 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 308*}.]
- 68 Там же. XVI и XVII {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 309–311*}.
- 69 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. I. 3 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 209*}. Об идее, согласно которой закон является для греха тем, чем лекарство является для ран, см.: Св. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. XVII. 3. {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 310*}.
- 70 «Dia to stergein heni tên gamoumenên andri». — Св. Иоанн Златоуст. О воздержании от второго брака. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. О воздержании от второго брака. Указ. соч. С. 389*}.

Это определение роли брака существенно. Оно включает супружеские узы уже не в общую, естественную или социальную, экономию деторождения, а (по крайней мере применительно к настоящему, когда земля населена и время наступило) в индивидуальную экономию *epithumia* — желания или похоти. И в этом смысле оно увязывает этику брака с аскетическим призванием и с самой что ни на есть строгой заботой о воздержании. Брак — это способ найти место вожделению рядом с девством или, вернее, за ним. Похоть оказывается в самом сердце супружеской морали и в то же время в самом сердце аскетических практик у тех, кто начисто отрекся от супружеских уз; она есть общий объект установлений брачной жизни и *tekhnê* {искусства} обета девства.

Однако установления брачной жизни отличаются от этих «техник» не только большей терпимостью и позволением заниматься с одним человеком тем, чем состояние девства запрещает заниматься с кем бы то ни было, но и тем, что они имеют юридический характер, причем сразу в нескольких отношениях. Если девство, как мы видели, рекомендуется, но никогда не предписывается, если, иначе говоря, оно не может быть обязательным, то брак обязателен для всех, кто не может достичь совершенства девственного состояния. Брак сам по себе — закон. И, кроме того, он вводит обязательства, причем обязательства, относящиеся к тому самому, что является основанием его существования, — к экономике похоти. В самом деле, вступая в брак, чтобы «ограничить одним человеком» свое желание, мы обязуемся соблюдать единственность этой связи, но в то же время обязуемся позволить супругу удовлетворять с одним человеком его собственное желание. Поскольку экономия похоти выступает общей целью обоих супругов при вступлении в брак, чтобы достичь этой цели, каждый из них должен играть ту роль, исполнения которой ожидает от него другой. Таким образом, необходимым следствием того, что всякий брак призван служить «ограничением» похоти, становится взаимное приятие полового акта, позволяющее обоим супругам обрести в браке тот умеренный аскетизм, которого они ищут. Парадоксальным на первый взгляд образом сближение брака и девства, определение общей для них темы — экономии похоти, — пусть они и по-разному эту тему решают, приводит к введению строгого обязательства для обоих супругов вступать друг с другом в половые отношения. Разумеется, с некоторыми оговорками и в определенных регламентирующих рамках.

Златоуст формулирует взаимные обязательства супругов в том, что касается половых отношений, в начале девятнадцатого толкования на Первое послание к Коринфянам. Он комментирует фразу апостола Павла: «Муж, оказывая жене должное благорасположение; подобно и жена мужу» (1 Кор. 7:3)⁷¹. Указанные обязательства супругов сводятся им в основном к тому, что они не должны вводить в брак воздержание и практики отречения, которые подобают лишь аскетической жизни, преданной воздержанию. Коль скоро супруги выбрали в качестве формы своего существования брак, ни одному из них не позволено пытаться вести в браке иной образ жизни. Либо строгое целомудрие, либо брак. Разумеется, симметрия между двумя типами существования не идеальна: ведь, если целомудрие не допускает исключений в какой бы то ни было форме, то в браке действуют некоторые виды воздержания — ритуальные, обязательные⁷², а также и добровольные, — однако решение их соблюдать всегда должно приниматься по общему согласию, а не исходить от одного из супругов; и в любом случае это решение не должно быть бесповоротным: «Если вы желаете воздерживаться по согласию с супругом, то пусть это будет на короткое время»⁷³.

В отношении природы или формы надлежащих актов Златоуст — в виду повторяемых им рекомендаций соблюдать стыдливость и скромность — никаких указаний не дает. Мы не находим у него ни предписаний, касающихся возможного деторождения, ни рекомендаций подходящего времени актов, ни указаний на запрещенные половые практики. В шестом толковании на Послание к Римлянам он предается длительным рассуждениям о содомском грехе, о перемене ролей между мужчинами и женщинами и об извращении законов природы, но, судя по всему, это относится не к супружеским практикам, а в основном к пассивности и проституции мужчин, а также к половым отношениям между женщинами. И, как бы то ни было, нельзя сказать, чтобы в этом толковании или в том, где комментируется Первое послание к Коринфянам, супругам предписывались определенные половые отношения, оправдываемые деторождением.

71 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Коринфянам. XIX. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Коринфянам. Указ. соч. С. 177*}.

72 Там же.

73 Там же {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Коринфянам. Указ. соч. С. 177 (с изм.)*}.

Определяющей для Златоуста является не морфология отношений, а принцип формально-юридического равенства. Хотя во всех прочих сферах между мужчиной и женщиной имеют место различие и иерархия, хотя у каждого из них свои природные наклонности, хотя женщина должна бояться своего мужа и слушаться его, в сфере половых отношений между мужчиной и женщиной никакого неравенства быть не должно. «В других отношениях <...> муж пусть имеет преимущество, а в целомудрии — нет»; в этом пункте не следует делать различий: «одинаковое право, ни больше, ни меньше». Здесь Златоуст пользуется откровенно политико-юридической лексикой. Он отказывается от *pleonexia* («преимущества власти», «преимущества силы» у одной из сторон) и вводит принцип *isotimia* (равенства привилегий). Обязательства, закрепляемые им за супругами, устанавливают, таким образом, своеобразное политическое равенство в половых отношениях: права одного определяют обязанности другого.

Причем в основание этой системы обязательств Златоуст закладывает не только симметрию в принятии решений и общее согласие. Ее форма — это форма политического равенства, а ее основание — это основание собственности. Повторяя слова апостола Павла о том, что тело мужа принадлежит не ему, а его жене, и наоборот, Златоуст представляет обязательство не отказывать в себе другому как следствие взаимного присвоения супругами тел друг друга, каковое, по его мысли, совершается в браке. Это присвоение создает две разные ситуации в зависимости от того, на что в нем делается акцент — на само наличие собственности или на то, что присвоению в данном случае подвергается тело человека. Второй вариант приводит к модели рабства, но по многим причинам, в том числе потому, что «изотимия» брака подразумевает равенство свободных индивидов⁷⁴, тема рабства по большей части не переходит у Златоуста границ аллюзии и метафоры⁷⁵. Напротив, {первый вариант —} идея присвоения приводит к модели задолженности {*dette*}. Тот, чье тело стало собственностью другого, оказывается перед другим в долгу: он должен предоставлять ему свое тело в пользование. Златоуст указывает на то, что апостол Павел употребляет для обозначе-

74 О браке как связи двух свободных индивидов, ср. [текст примечания не закончен].

75 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Коринфянам. XII. 1 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Коринфянам. Указ. соч. С. 178*}.

1. Супружеский долг

ния этого обязательства выражение *opheilomên timên*, где *opheilê* отсылает к долгу. Супружеский долг {*devoir*} — это взаимная задолженность. Именно эта юридическо-экономическая тема заставляет Златоуста говорить о мошенничестве {*fraude*} применительно к тем, кто пренебрегает супружеским долгом. Озадачивает неубедительность его пояснения на этот счет: «Вы не крадете моего, если я соглашаюсь на то, что вы возьмете принадлежащую мне вещь, но брать что-либо силой у того, кто на это не согласен, значит украсть». Можно было бы ожидать, что выводом из подобного принципа будет свобода каждого из супругов отказать другому. Но, с учетом того, что в браке совершается передача собственности, очевидно, что для Златоуста тот, кто отказывает в себе другому, тем самым чинит над ним насилие — против воли другого берет или забирает назад у него то, что брак сделал его {другого} собственностью. Вот почему, на сей раз вполне логично, Златоуст приводит в качестве примера подобного мошенничества жен, которые, не получив согласия мужей, решают практиковать целомудрие. Они совершают большой грех против «справедливости»⁷⁶.

Модель собственности и долгового обязательства имеет большое значение у Златоуста. Он обращается к ней многократно, упорно увязывая тему экономических обменов в браке с принципом передачи собственности на тело. Иногда он подчеркивает двойное смешение, которое в браке превращает два тела в одно и так же объединяет два богатства: «Оба вы сделались одним человеком, одним живым существом, а ты всё говоришь: это мое? <...> Всё, что гораздо необходимее этого, Бог сотворил общим для нас, а это — не общее?»⁷⁷ Иногда он подчеркивает, что, если муж может рассматривать приданое жены как свою собственность, то и жена имеет все основания считать, что ей принадлежит тело мужа. «Подлинно, не безрассудно ли — получив приданое, показывать свою благорасположенность и нисколько не уменьшать его, а то, что драгоценнее всякого приданого, целомудрие и чистоту и тело свое <...>, растлевать и осквернять?» К этой аналогии приданого жены и тела мужа Златоуст незамедлительно добавляет замечание, которое еще лучше показывает, насколько она расходится с его же концепцией

76 «*Meizona tês dikaiousunês amartian*». — Там же.

77 Св. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефессянам. XX. 9 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Послание к Ефессянам. Указ. соч. С. 182}.

двойной взаимной собственности: «Если ты истратишь приданое, то отвечаешь пред тестем; а если потеряешь целомудрие, то дашь отчет Богу, который установил брак и вручил тебе жену»⁷⁸. Действительно, поскольку рождение потомства уже не является горизонтом брака, смысловая связь между физическим соитием и обращением имущественных благ может быть в лучшем случае более или менее обоснованной аналогией. И всё же обращение Златоуста к этой аналогии важно как свидетельство его стремления четко обозначить наличие {в браке} формально-юридического обязательства. В его представлении браку присуще внутреннее право, идеально симметричное для обоих супругов и вытекающее из их равного права собственности на тела друг друга.

Но почему Златоуст мыслит брак скорее как передачу собственности, чем как союз, слияние, образование единого существа (которые, хотя он говорит о них регулярно, не могли бы лечь в основание связи юридического типа)? Да потому, что тело после грехопадения является средоточием избытка похоти и люди, вступая в брак для того, чтобы положить предел этому избытку, обращаются за помощью в его ограничении друг к другу. Каждый {из супругов} становится владельцем и собственником тела другого в той мере, в какой способен усмирить его похоть. А на того, кто отказывается в себе другому, ложится ответственность за беспорядки, которые похоть другого может повлечь за собой. Эти беспорядки Златоуст описывает двояким образом. {С одной стороны, это} расстройство домашнего хозяйства, раздоры, неурядицы в доме: благополучие людей и вещей, которое, как мы видели, покоится на единомудрии супругов, отчасти зависит, указывает Златоуст, от соблюдения справедливости в половых отношениях. Когда эта справедливость нарушается, «происходит великое зло», «прелюбодеяния, блудодеяния и домашнее расстройство»; муж, ущемленный в своих правах, начинает «скорбеть, беспокоиться, разжигаться, ссориться и причинять жене множество неприятностей»^[79]. Но {с другой стороны}, на более глубоком уровне, это беспорядки в душе другого, его желания и ис-

78 Св. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. I. 4 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке. Указ. соч. С. 211; приведенную выше цитату см. там же}.

79 [Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Первое послание к Коринфянам. XIX. 1 {цит. по: Свт. Иоанн Златоуст. Толкования на Первое послание к Коринфянам. Указ. соч. С. 179}.]

кушения, с которыми ему трудно совладать и вина в которых лежит на том, кто нарушает равновесие справедливости в супружеских отношениях. Ведь брак обязал супругов содействовать спасению друг друга. В присвоении тел обнаруживается следующая передача собственности: «взаимная задолженность тел», на которую супруги соглашаются при вступлении в брак, оправдывается в данном случае уже не целью породить общее потомство, а ответственностью каждого из них за прегрешения другого. В таком случае «плод» брака оказывается духовным: это спасение супругов друг через друга. Спасительный хиазм. Именно в связи с ним Златоуст употребляет слово *агарê* в двойном смысле супружеской любви и милосердия.

Следует отметить, что в трактате «О девстве» суждения Златоуста на этот счет не вполне совпадают с теми, которые он высказывает в более поздних сочинениях. Он уже настаивает в этом трактате на обязательстве жены не пренебрегать супружеским долгом даже из соображений воздержанности: «Та, которая воздерживается против воли мужа, не только лишится награды за воздержание, но и даст ответ за его прелюбодеяние, и ответ более строгий, чем он сам. Почему? Потому, что она, лишая его законного совокупления, низвергает его в бездну распутства»⁸⁰. Однако этому обязательству придается крайне ограниченный смысл: оно — уступка физической необходимости, требующей снисхождения и не допускающей возможности одностороннего отказа⁸¹. Никакой духовной ценности этой уступке еще не придается: «Таким образом, жена может спасти мужа не тем, что сопрягается с ним, как жена, но своею евангельскою жизнью, что делали многие женщины и без брака»⁸². Помощь, которую супруги могут оказать друг другу, не касается половых отношений, хотя их и следует сохранять: «Я не отстраняю ее

80 Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XLVIII. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 339*}.

81 Там же. LXXV: «...похоть естественна и поэтому простительна и один (из супругов) не властен лишать в этом другого без его воли» {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 364*}.

82 Там же. XLVII. 2 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 339*}. В данном тексте выражение *para to suneinai* — «в половом отношении», — несомненно, не следует переводить как «выполняя супружеский долг». Это упрощает и ограничивает его смысл. Речь здесь идет обо всех половых отношениях, в которых женщина выполняет свой долг или добивается удовлетворения своих желаний.

[женщину] совершенно от содействия в духовном; — да не будет! — но я говорю, что она совершает это {содействие} тогда, когда не занимается брачными делами, а, оставаясь женщиною по природе, достигает добродетели блаженных мужей»⁸³. В этом трактате, представляющем брак во всех его негативных сторонах, супружеские отношения преподносятся как то, что приходится вопреки всему сохранять, когда мы уже в достаточной степени отошли от брака и «имея жену, не имеем ее»⁸⁴. Напротив, в более поздних гомилиях исполнение супружеского долга перестает быть лишь неизбывным остатком взаимных обязательств супругов, уже отринувших все остальные стороны брачной жизни. Теперь у него двойное значение: духовное, поскольку оно служит проявлением уз милосердия, и моральное, поскольку оно поддерживает в семье согласие, которое отзывается во всем порядке домостроительства. Как только брак начинает мыслиться как обет, состояние, заслуживающее и требующее особого *tekhne*, супружеские отношения превращаются из некоего остаточного принуждения, от которого мы не вправе уклониться, в часть труда взаимного спасения.

Еще раз подчеркну, что Златоуст фигурирует здесь не в качестве изобретателя описанного подхода к анализу супружеских отношений и состояния брака, а в качестве представителя мысли, многие элементы которой присутствуют уже у Оригена. И подобно тому как Ориген высказал ряд основополагающих принципов, на которые впоследствии начали опираться установления монашеской жизни,

83 [Св. Иоанн Златоуст. О девстве. XLVII. 1 {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 339*}.] Обратите внимание на оригинальный текст: «*hotan mê ta tou gamou prattê alla menousa têi phusei gunê*». Женщина должна оставаться женщиной «по природе», «физически», но отнюдь не «практика брачных дел» имеет спасительную ценность. Судя по всему, здесь проводится противопоставление состояния, в котором следует оставаться, и практики, которая может иметь или не иметь определенную ценность. Это не противопоставление запроса на исполнение супружеского долга и согласия его исполнить, которое станет очень важным позднее, в юриспруденции покаяния.

84 [Там же. LXXIV–LXXV {цит. по: *Свт. Иоанн Златоуст. Книга о девстве. Указ. соч. С. 365–366*}.] Григорий Нисский в трактате «О девстве» тоже упоминает долг — *orhîêma*, но указывает, что это нечто низкое (*tapeinon*, V) или тщетное, бесплодное (*psukhron*, VIII).

Златоуст ясно сформулировал некоторые принципы христианской этики и духовности в браке еще до того, как брак в его конкретных формах стал предметом специальных рассуждений и предписаний⁸⁵.

Во всяком случае несомненно, что гомилии Златоуста свидетельствуют о существовании пастырского учения о супружеской жизни, в котором половые отношения тесно связаны с понятием *opheilê, debitum* — долга-задолженности {*devoir-dette*}, — которое станет в христианстве основополагающей категорией осмысления, оправдания, кодификации супружеских отношений и их организации согласно определенной системе правил. В Средние века будет сформировано огромное юридическое здание, которое сделает супругов субъектами права в сложных отношениях задолженностей, запросов, согласий и отказов. Этот кодекс как минимум в такой же мере, как и основные сексуальные запреты, поспособствует юридикации сексуальной практики и в то же время откроет религиозному институту доступ к самым интимным отношениям супругов. И, коль скоро мы предпринимаем историю этого странного понятия {долга-задолженности}, нам важно иметь в виду, что оно проистекает не из идеи, согласно которой целью брака является деторождение (и влияние которой на него было разве что второстепенным, побочным, сообразным тому, что задним числом оно нашло в ней для себя своего рода заранее сформированную опорную структуру). Напротив, именно тогда, когда христианская мысль отделила брак от той цели, которая с такой легкостью признавалась за ним со времен языческой Античности, это понятие долга-задолженности и начало отчетливо вырисовываться. Несомненно, фундаментальную роль в этом сыграла эсхатологическая тема конца времен, устраняющего необходимость заботиться об оставлении потомства. Но ее одной не хватило бы, чтобы образовать каркас этого понятия, если бы Церковь, обратив внимание на брак в одном ряду с монашеством, целомудренной жизнью и искусством ее ведения, не сформировала — по мере всё более плотного и глубокого переплетения с государственным аппаратом Империи и римским обществом — пастырское учение о супружеской жизни, призванное вести ее за собой и указывать человеку, как он должен

85 Ср., в частности, фрагменты о Первом послании к Коринфянам, опубликованные в *Journal of Theological Studies* (t. IX, 1908), где речь идет о задолженности {*dette*}, и седьмую главу четырнадцатой беседы на Евангелие от Матфея, где речь идет о муже, который толкает жену к прелюбодейству, не исполняя ее желаний.

вести в ней себя. Это искусство супружеской жизни выстраивается вокруг того же вопроса, что и искусство воздержанности: как справиться с похотью, как с нею сражаться и как ее побеждать в борьбе, неотделимой от самой жизни? Некоторым парадоксальным, но только на первый взгляд, образом именно *epithumia* — желание, похоть — образует тот «исходный материал», с которым работают как искусство монашеской жизни, так и искусство жизни в браке. С некоторым различием: в одном случае нужно иметь дело только с собой, вести духовную битву с собственными «помыслами» (в широком смысле слова), чтобы не дать похоти никакого возможного выхода (в известном смысле самой «чистой» формой этой нечистоты, полностью положить конец которой может только Бог, является непроизвольное истечение во сне); а в другом случае существует вполне законный, пусть и зависящий от «общего согласия», выход, законность которого, правда, базируется на том, что каждый {из двух супругов} позволяет другому избежать соблазнов его собственной похоти. Иначе говоря, тема отношения к себе всякий раз сохраняется, но с той поправкой, что в случае брака это отношение может быть урегулировано не иначе, как через связь с другим. Напомним к тому же, что столь же необходимая связь с другим имеет место и в случае монашеского целомудрия: это связь духовного руководства.

Симметрию между искусством монашеской жизни и искусством супружества не следует переоценивать. Разумеется, различий между ними не счесть. В конкретном случае темы похоти следует констатировать, что монашеское подвижничество породит практики постоянного надзора за собой, расшифровки своих секретов, бесконечного расследования сердечных глубин, развеивания всевозможных иллюзий, заблуждений и прельщений по поводу самого себя, тогда как предписания в отношении супружеской жизни будут принимать в большей степени форму юрисдикции, нежели веридикции, и тема задолженности вдохновит неустанный труд кодификации и глубокие правоведческие рефлексии. Этот диморфизм прослеживается уже в таких источниках, как труды Златоуста, и он будет становиться всё заметнее, глубоко пронизывая манеру осмысления и регулирования полового поведения на Западе как в терминах истины (принимаящей форму секрета, бесконечно отслеживаемого в глубинах собственной души ради ее «спасения»), так и в терминах права (принимającego форму истребования долга и исполнения обязательств или запрета и его нарушения). Этот диморфизм отнюдь не исчез до сих пор и даже не исчерпал свой потенциал. Но в истоке

1. Супружеский долг
- его, как мне кажется, не следует видеть происшедшую внутри христианства смычку старого брачного права и более новых форм полного отречения от мира. Скорее, за ним стоял процесс формирования в рамках практики пастырской власти некоего *tekhnê* супружеской жизни (стоящего ниже искусства жизни монашеской, но не чужеродного ему), которое привело к тому, что принципиальной формой супружеских отношений стала похоть каждого из супругов (а не их общее потомство), и в то же время к тому, что между ними — двумя одиночествами — сформировались сеть взаимных ответственностей и цепь долговых обязательств. Даже в двоичной форме брака основополагающей проблемой остается проблема того, что делать с собственной похотью: в центре, следовательно, отношение себя к себе. И в первую очередь именно в качестве способа распоряжаться этим центральным отношением себя к себе через другого строилось внутреннее право супружеского секса.

2 БЛАГО И БЛАГА БРАКА

Девство выше супружества, но брак — не зло, а девство не обязательно: этот тезис святой Августин воспринял от традиции, которая уже приобрела отчетливые черты до него. Он проходит через все труды Августина и получает особенно определенное выражение в двух группах текстов, которые он посвятил проблемам брака и девства: одна из них относится к первым годам его епископства, когда ему пришлось полемизировать и с идеями манихейской направленности (в трактате «De continentia» {«О воздержании»}, около 396), и с воззрениями Иовиниана (в трактатах «De bono conjugali» {«О благе брака»} и «De sancta virginitate» {«О святом девстве»}, оба — 401); а другая — к периоду его полемики с пелагианцами полтора десятилетия спустя, когда, исходя из приоритета строгого и полного воздержания, который признавали его тогдашние оппоненты, в первую очередь Юлиан Экланский, он утверждал наперекор им, что похоть — это зло¹.

В одном отрывке из трактата «О святом девстве» достаточно четко, хотя и негативным образом, очерчивается общий подход Августина. Этот подход — с несколько иными акцентами и полемическими выводами — обнаруживается уже у Григория Нисского, Иоанна Златоуста или в трактате святого Иеронима «Adversus Jovinianum» {«Против Иовиниана»}: «Одни, полные стремления к девству, думали, что следует презирать брак на равных с прелюбодеянием. Другие, защищавшие брачный союз, полагали, что постоянная воздержанность, сколь бы ни была она похвальна, не является большей заслугой, нежели супружеское целомудрие. Как если бы добродетель Сусанны могла обратиться в унижение Марии или еще бóльшая добродетель

1 Те же темы рассматриваются во многих других текстах — в проповедях и трактатах, посвященных конкретным вопросам пастырской практики (De bono viduitatis. 414) и юридическим темам (De conjugii adulterinis. 419: о привилегии Павла {привилегия Павла — в западной церкви: право на исключение в применении принципа нерасторжимости брака в случае, если один из супругов не крещен и супруги не ведут совместную жизнь}).

Марии — в осуждение Сусанны»². Выступая против обоих заблуждений, одно из которых осуждает брак, а другое не признает превосходства над ним девства, Августин подчеркивает, что брак и девство не отличаются друг от друга, как зло от блага, и не равняются друг другу, как два одинаково ценных блага; их следует соизмерять и различать как меньшее благо по отношению к большему. Они — словно две горы в одной местности, одна из которых, однако, выше другой: «Те, кто не желают брака, да не избегают его как пропасти греховной, но преодолевают его как гору добрую, но менее высокую, дабы утвердиться на более высокой горе целомудрия»³.

Из этой концепции двух неравных благ Августин делает выводы, которые без изменений входят в уже выстроенное им учение. Укажем их вкратце, чтобы затем точнее очертить собственный ход мысли Августина.

— Поскольку брак — не зло, его никоим образом нельзя запретить, как нельзя и предписывать девство, сколь бы ни было оно похвально. Слова апостола «Остался ли без жены? Не ищи жены»^[4] следует понимать не как запрещение, а как совет. Разве можно было бы называть девство святым, если бы оно было лишь соблюдением закона, принятого для всех, а не свободно выбиралось теми, кто может законным образом вступать в брак? «Итак, мы можем искать себе супругу, но лучше этого не делать»⁵.

— Превосходство девства не следует понимать как преимущество, которое девство могло бы сулить в мирской жизни. Дело в том, что оно приносит явную «безмятежность», тогда как брак по необходимости стоит на службе «века сего»? Это, вероятно, так, хотя не следует сбрасывать со счетов и всякого рода борения, сопряженные с воздержанной жизнью. Ошибочно было бы избегать брака лишь ради того, чтобы «не страдать от земных забот»^[6], от которых избавлено девство. Если желательно избегать превратностей супружеской жизни, то не потому, что они нарушают покой души, а потому, что они отвращают душу от того, что должно быть предметом ее забот: «они заставляют думать о Божьих делах менее, чем следовало бы

2 Св. Августин. *De sancta virginitate*. XX (19).

3 Там же. XVIII (18).

4 [1 Кор. 7:27.]

5 Св. Августин. *De sancta virginitate*. XV (15).

6 [Там же. XIII (13).]

для того, чтобы сподобиться той славы, которая будет не для всех»⁷. Несомненно, в брачной связи можно отыскать возможность «супружеской святости», но святость эта будет «меньшей по причине тех забот, которые доставляет мысль о мирских удовольствиях. Всё то внимание, которое душа тратит на поиск необходимого, чтобы нравиться мужу, незамужняя христианка сберегает и сосредоточивает в своем стремлении угодить Богу»⁸.

— Если преимущество девства связано с этой возможностью сосредоточивать и направлять «*intentio animi*» {лат. намерение души}, то потому, что ее конечная цель заключается в том, чтобы установить некоторое, несовместимое с браком, отношение с Богом. Девственная жизнь устремлена к непорочности, которая подобает жизни ангельской, служит наградой для избранных и позволяет им узреть Бога: «Хранить свою плоть девственной и благоразумно воздерживаться от всякой плотской связи значит вершить дело ангельское, обретать в порочной плоти вечную непорочность». Обнаруживая в своей плоти «нечто, уже не от плоти сущее»^[9], соблюдающие строгое воздержание некоторым образом предвосхищают жизнь горную, где брака уже не будет.

— В этой горней жизни девство, в каковом добродетелей больше, получит и бóльшие воздаяния. Подобно Киприану и Афанасию, Августин¹⁰ обращается к притче о сеятеле из Евангелия от Матфея (одни приносят во сто крат, иные в шестьдесят, а иные только в тридцать) и применяет ее к сравнению добродетелей и воздаяний, свойственных девству и браку. Мы встречаем у него разные толкования этой притчи: девство приносит во сто крат, вдовство — в шестьдесят, а брак — в тридцать, или мученичество — во сто крат, девство — в шестьдесят, а брак — в тридцать, или мученичество вместе с девством — во сто крат, а то или другое в отдельности — в шестьдесят. Очевидно, Августин не придает этим символическим расчетам особого значения: «Дары слишком велики, чтобы их все свести к трем степеням». И всё же разница между ними есть: было бы дерзостью со стороны людей самим решать, что лучше, и навязывать свой выбор Богу. «Так или иначе, не подлежит сомнению, что дары эти

7 Св. Августин. *De sancta virginitate*. XIV (14).

8 Св. Августин. *De bono viduitatis*. XIX (23).

9 [Св. Августин. *De sancta virginitate*. XIII (12).]

10 Там же. XLIV–XLV (45–46).

многочисленны в их разнообразии и лучшие из них полезны не для века сего, а для вечности»¹¹.

Ни один из указанных пунктов нельзя рассматривать как специфический для Августина. Однако в том, как он использует эти темы, сразу обнаруживаются существенные отличия.

Кратко можно сказать, что Афанасий, Григорий Нисский, Василий Анкирский и Златоуст, говоря о браке и девстве, стремились главным образом определить модальности жизни, описать борения, опасности и воздаяния, характерные для каждого {из двух этих состояний}, установить их сравнительную ценность и обозначить место, подобающее им в христианской общине. Причем, сильной стороной, эталонным элементом в этом сравнении *tekhnai* {двух искусств} явно выступало девство как наиболее совершенное состояние, какого можно достичь в земной жизни. Даже Златоуст, очерчивая устав супружеской жизни одновременно с Августином, не мог обойтись без соотнесения этого устава с трудным искусством воздержанности, которое сохраняло для него не только безусловное моральное и онтологическое превосходство, но и некоторое методологическое преимущество: правильное поведение в браке он определяет как способность наименее пагубно распорядиться желанием, для радикальной борьбы с которым у женатых людей нет ни достаточной силы, ни достаточного мужества.

Августин в своих текстах несколько отступает от этого направления.

Прежде всего, он смещает акцент в сторону брака. Не стоит обманываться: Августин, как мы видели, никогда не рассматривал брак в качестве эквивалента — пусть и менее предпочтительного — полноценно соблюдаемого девства. Брак для него обладает и всегда будет обладать меньшей ценностью. Но именно эта «меньшая» ценность становится предметом его внимания и, в известной степени, переосмысления. С одной стороны, Августин пытается определить то, что в браке определено позитивно, — место, которое он занимает и, возможно, всегда занимал со времен Сотворения, а также основание, которое он находит для себя в рамках церковной общины; «меньшая» ценность брака понимается, таким образом, не как

11 Там же. XLVI (46). Cp. *Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum* (I. 9), где Августин предлагает второе из указанных здесь толкований.

умаление, понижение высокой ценности девства: брак обладает собственной ценностью, пусть и не самой высокой. С другой стороны, Августин направляет на брак, на те правила, которые в нем следует соблюдать, и на то поведение, которого в нем следует придерживаться, основную часть своей «технической» рефлексии. Разумеется, мы находим у него многочисленные и четкие указания и в отношении практики целомудрия: их больше в проповедях¹² и в некоторых полемических сочинениях, направленных против пелагианства¹³, чем в трактате «De sancta virginitate», где похвала целомудрию, утверждаемая в пику последователям Иовиниана, отодвигает на второй план искусство и правила воздержанной жизни. Но именно в связи с браком — в «De bono conjugalі» и, позднее, в «De nuptiis et concupiscentia» или в «Contra Julianum» — Августин разрабатывает *tekhnê* и нормы поведения для определенной [формы] жизни. До некоторой степени можно говорить о переходе методологического преимущества к браку и к *tekhnê*, искусству, вести себя в супружеском положении.

Однако главное для Августина заключено, несомненно, не в сравнительном определении двух типов существования. От большинства предшественников и современников его отличает поставленная перед собой задача: определить общие рамки, позволяющие мыслить одновременно и опыт девства, и опыт брака, их позитивное значение по отношению друг к другу и их различие в ценности. Через иерархию, расставляющую по местам девство и супружество, через различие подходящих им типов поведения Августин выстраивает общую теорию, которой повинуются они оба. Одним словом, заходя дальше сопоставления девы и супругов, воздержанного и семейной пары, которое активно разрабатывалось и до него, Августин обнаруживает не какое-то третье действующее лицо и не какую-то составную фигуру, а общий для двух терминов этого сопоставления фундаментальный элемент — субъект желания.

Прежде чем анализировать в следующей главе формирование теории похоти, в этой главе мы изучим первый из указанных выше аспектов — перестановку акцента на брак и определение «позитивного» блага, которое обосновывает его собственную ценность, не давая ему в то же время перевеса над девством. Эта пере-

12 В частности, в проповедях 205–211. См. об этом: *Verheijen L. Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin. Bégrolles-en-Mauges, 1980. P. 153–200.*

13 Например, в «Contra Julianum» (III).

становка проявляется у Августина в концепции Церкви как духовного тела, в толковании библейских текстов, касающихся Сотворения мира и жизни до грехопадения, а также в выработке системы правил, призванных осуществить в жизни супругов и в их отношениях собственное благо, присущее браку.

I

Хотя Церковь отдает особое место девству, его соблюдение, отказ от брака или полное воздержание не являются необходимыми условиями принадлежности к христианской общине, — Августин повторяет это вслед за многими другими, особенно подчеркивая, что, как бы ни был ценен брак и как бы ни было священно девство, важнее, чем они оба, их сосуществование в одной общине и в единстве Церкви. Единство намного прекраснее, чем прекраснейшая из его частей: «Тело христиан <...> — это члены тела Христова и храм Духа Святого, и, конечно, оно обнимает христиан обоего пола. Потому здесь есть и женатые, и неженатые, хотя у них и различное достоинство: иные члены важнее других, но ни один из них не может быть отлучен от тела <...>. И если одна тварь, взятая отдельно, чем-то лучше, чем другая, все они, взятые совокупно, лучше, чем любая из них в отдельности»¹⁴. Но если сосуществование девства и брака прекраснее, чем девство в отдельности, то потому, что и брак недостаточно называть лишь приглушенным, несколько меньшим благом, ибо {в противном случае} он неизбежно уменьшал бы величие девства. Следует предположить, что между девством и браком имеет место нечто иное, нежели простое соседство, а именно — некая корреляция, которая обладает смыслом и ценностью и в силу которой как брак находит в девстве восполнение своего недостатка, так и девство находит в браке дополнение своего достоинства. Формы жизни в христианских общинах могут различаться, но в той общине, каковую представляет собой Церковь, должна иметься необходимая связь между браком и девством.

Со времен Оригена или Мефодия Олимпийского и вплоть до Златоуста или Иеронима девство всегда рассматривалось в неразрывной связи с рядом модальностей духовного единения. Оно определялось через отказ от всякого «супружества»,

как институционального, связывающего человека с другим человеком, так и понимаемого более широко, как привязанность к миру плоти. Но коррелятом этого отказа — одновременно его следствием и условием, возданием за него и его залогом — оставалась связь с Христом. Девственная душа полагалась невестой или супругой Христовой, и из их союза должны были рождаться бесчисленные духовные плоды.

У Августина отношения между девством, браком и духовным плодоношением намного сложнее. Они приобретают другие формы, отличные от простой корреляции девства и сочетания с Христом, а главное, включаются в систему отношений Бога к его Церкви, Церкви к Христу, Христа к христианам и каждого из христиан ко всей церковной общине. Не довольствуясь порядком, который выделяет девствующих из массы верующих, различиями в статусе между женатыми, неженатыми, вдовыми и теми, кто ведет воздержанную жизнь по обету или без него, а также обсуждением вопроса форм и правил жизни, Августин выявляет за всем тем, что должно способствовать становлению Церкви единственной в своем роде духовной реальностью, отношения, предполагающие как девство, так и супружество, как сочетание браком, так и непорочность, как материнство или отцовство, так и абсолютное целомудрие. В результате речь у него идет уже не о свойствах, обозначающих индивидов в качестве воздержанных, супругов или родителей, а о плотной ткани духовных связей, каждый из элементов которой одновременно является по отношению к другим и воздержанным, и супругом, и родителем, и ребенком. На этом уровне девство и супружество не противостоят друг другу как две альтернативные формы жизни, а соединяются как два постоянных и одновременных аспекта отношений, формирующих Церковь в качестве духовного единства. Переосмысленные таким образом и приобретающие форму плодотворного девства или девственного супружества, девство и брак уже не различаются друг с другом в ценности. В то же время эта концепция духовных отношений между Богом и человеком через Церковь служит Августину фоном, на котором он обосновывает и разъясняет подлежащую соблюдению иерархию между девством и браком в плотском смысле этих слов.

Показательно в этом плане самое начало трактата «De sancta virginitate», особенно если рассматривать его в комплексе с множеством проповедей, посвященных Августинем теме Церкви

Девы¹⁵. Эти тексты рисуют необозримую ткань духовных отношений и родственных уз, выходящих за рамки родства по крови. В них всегда неразрывно связаны между собой брак и девство, девство и материнство, о взаимной импликации которых постоянно напоминают такие выражения, как «*virginali connubio spiritualiter conjugatus*», «*virginum sponsus*», «*virginitas fecunditatem non impedit, <...> fecunditas virginitatem non adimit*»¹⁶ и т. д.

Если ограничиться самыми общими указаниями, то множественные переплетающиеся отношения, о которых идет речь в этом фрагменте, можно обрисовать следующим образом. Христос — сын Девы¹⁷; он родился от нее физически, телесно, и не просто при сохранении непорочности, которую человек {а не Бог} «мог бы нарушить», но в качестве плода девства, по доброй воле посвятившего себя союзу с Богом¹⁸; сам будучи девственным, Христос выступает супругом Церкви, тоже девы, связывающей себя с ним духовным единением; и наконец, в рамках Церкви он, что особенно важно, выступает супругом дев, сочетаясь с ними целомудренным браком¹⁹. Мария, вечно девственная мать Христа, девственна не только в телесном, но и в духовном смысле, ибо она посвятила себя Богу и родила Христа по его воле, тем самым предоставив образец всем тем душам, которые, посвящая свою волю Богу, рожают Христа в самих себе²⁰. При этом все те, кто творит волю Бога, уже на земле являются братьями Христа, пришедшего показать эту волю и путь для тех, кто решит ей следовать; поэтому Пресвятая Дева является также сестрой Христовой²¹. И наконец, она в то же время есть дочь Христова, ибо те, кто верует в него, суть дети его и заслуживают быть названными, по словам святого Матфея, «сыновьями чертога брачного»²². Что же касается Церкви, то она есть

- 15 В частности, проповеди [138, 188, 191, 195, 213].
- 16 Св. Августин. *De sancta virginitate*. II (2). {Лат. «духовно сочетаемый в девственном супружестве», «жених дев», «девство плодородности не препятствует, <...> девство плодородности не отъемлет»}.
- 17 Там же.
- 18 Там же. IV (4).
- 19 Там же. II (2).
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же. VI (6) (Мф. 9:15).

«дева Христова», объединенная с Христом духовно²³; в телесном смысле она может быть названа девой, лишь если принять в расчет только часть ее членов, тогда как если учитывать тех христиан, которые вступили в брак, назвать ее девой нельзя²⁴. Как целомудренная супруга Христова Церковь является матерью христиан, ибо именно она рождает их духовно, принимая посредством крещения²⁵. А поскольку сонм святых составляет мистическое тело Христово, Церковь, создавая этих святых, производя их на свет, оказывается также матерью Христовой, так же как и те, кто «творят волю Отца»: «Во святых, которые удостоятся Царства Божьего, Церковь по духу есть в полной мере мать Христова»²⁶. И, кроме того, всякая богобоязненная душа в отдельности есть дочь Христа, ибо она произведена на свет в супружестве его с Церковью; сестра Христа, ибо, подобно ему, она исполняет волю Бога; и мать Христа, ибо она породила Его в себе, будучи по образу Марии той, кто творит волю Отца²⁷.

Так Августин описывает сеть духовных отношений, которые воспроизводятся и переворачиваются, сообщая каждому из четырех элементов системы — Христу, Марии, Церкви и душам христиан — статус дев, супругов, родителей и детей. Брак, плодородие, девство не определяют положение или сущностное качество того или иного из этих элементов, а позволяют описать различные отношения, которые каждый из них одновременно поддерживает со всеми остальными. Таким образом, можно сказать, что в системе духовных отношений брак и девство не могут быть разделены (их нераздельность проявляется в их плодородности) и ни один из двух этих терминов не может считаться высшим или низшим по отношению к другому. Причем Августин не заключает из этой взаимной импликации брака и девства в духовных отношениях равенства духовной ценности телесного девства и супружеских уз. Напротив, он выдвигает в противовес иовинианцам или, позднее, Юлиану Экланскому, принцип строгой иерархии. В самом деле, физическое девство, по его мысли, действительно может служить выражением девства духовного; девствующие проявляют в мире сем девственные отношения, при-

23 Св. Августин. *De sancta virginitate*. VI (6).

24 Там же.

25 Св. Августин. *De sancta virginitate*. II (2); V (5).

26 Там же. VI (6).

27 Там же. V (5).

носящие плоды духовные; телесное девство может реально существовать и заслуживать имя девства только в том случае, если оно поддерживается и одухотворяется девством сердца и мысли: «Девство получает свое достоинство не от себя самого, но от своего посвящения Богу. Хранят его во плоти, но посредством религии и благочестия сугубо духовного, так что девство плоти само есть девство духовное, обещаемое и поддерживаемое воздержанностью и набожностью. Как никто не совершит для своего тела употребление нечистое, не задумав прежде в духе своем лукавое, так никто и не сохранит чистоту в теле своем, не насадив в духе своем целомудрие»²⁸. Если же это последнее условие будет выполнено, физическое девство сможет исполнить рождения, на которые оно способно и которые ему обещаны: в себе оно породит Христа, своим примером пробудит Христа в душах других, а в Церкви породит новое потомство Христово, воззвав души к обращению.

Брак же, напротив, не приносит духовных плодов. От физического союза мужчины и женщины рождаются не христиане, а только люди, и эти люди могут стать членами Христовыми и детьми Божиими не иначе, как через духовную процедуру обряда: «Жены, которые в супружеской жизни рожают по плоти, становятся матерями не Христа, но Адама»^[29]. Поэтому можно сказать, что женщины, которые отказываются от брака и посвящают себя Богу, перенимают одно из качеств Марии как девы и одновременно матери Христа — девство, как телесное, так и духовное. Но нельзя симметричным образом сказать, что женщины, которые выходят замуж и рожают детей, перенимают у Марии физическое и духовное материнство: ведь Дева родила Христа действием Бога, тогда как замужняя женщина рождает действием природы людей, не являющихся христианами. Только девство сердца, связующее ее с Христом в Церкви и велящее ей посвящать своих детей Богу, позволяет ей быть матерью в духовном смысле: «Этому святому деторождению содействуют также и матери, которые от плоти христиан не рожают, чтобы дети сделались тем, о чем матери знают, что не рождается от плоти; но содействуют оному не иначе, как становясь сами девами и матерями Христовыми, то есть через «веру, действующую любовью» {charité}»³⁰. Таким образом, симметрии

28 Там же. VIII (8).

29 [Там же. VI (6).]

30 Там же. VII (7).

между девством и плотским плодоношением нет. Или, другими словами, связь между девством и духовным союзом разрушается, будучи перенесена в плоть и явлена во плоти; плотские брак и деторождение не могут рассматриваться как наследие материнства Марии, в то время как целомудрие тех дев, которые в сердце и теле своем дали обет отказаться от брака, действительно посвящено в мире сем Богу, как и сама Пресвятая Дева. Поэтому у замужних женщин нет оснований говорить девам: «Вы — девы, а мы — матери: ваше неприкосновенное девство да утешит вас в том, что у вас нет детей, а преимущество иметь таковых да возместит девство, утраченное нами»³¹.

Итак, Августин некоторым образом расширил и умножил темы, существовавшие до него: тему девства как единения с Супругом и тему Церкви, сочетавшейся с Христом. Он выткал целую систему отношений, объединяющих в духовном регистре духовные же виды девства. Он описал неисчислимые плоды бракосочетания, которое, не будучи телесным, не сводится в то же время к чистому символу. Он возвел брак и девство, связанные неразрывными узами, на уровень отношений, формирующих духовное единство Церкви. Какое бы низкое место ни занимал брак в земной жизни, существует образ брака духовного, неотделимого от девства. И это значит, что вовсе не сама форма брака определяет меньшее благо, а то, что в истории нашего грехопадения сделало брак тем, чем он является в земном мире.

Отсюда вопрос: как быть с отношениями между браком и грехопадением? Следует ли допустить, что до грехопадения существовала лишь одна форма духовного союза — та, которую по-своему воспроизводит в земном мире девство? Или следует допустить, что брак со свойственным ему физическим союзом тоже существовал до грехопадения и был не введен последним, а модифицирован?

II

Подобно Оригену, христианские экзегеты в большинстве своем не признавали возможности половых отношений в раю и того, что первая супружеская пара могла физически размножаться путем плотского соития до грехопадения. Так, Григорий Нисский допускал, что люди с момента их сотворения получили право и возможность размножаться, но не путем половой связи, а путем некоего действия,

нам неведомого — как и то, которое поселило на небе ангелов и народило их целые сонмы. Почему же тогда Бог сразу установил разницу полов и дал мужчине и женщине заповедь размножаться? Потому, отвечал Григорий Нисский, что в своем предвидении Бог знал о грядущем падении человека и заранее дал ему средство, которым он мог бы продлить свой род вопреки ожидавшей его в качестве кары смерти³². Очевидно, что в экзегезе этого типа половой акт является частью грехопадения и его последствий. Он входит в единый блок наряду с первородным грехом, смертью и деторождением. Он обусловлен первым неповиновением Богу, ибо именно это неповиновение предопределило его реализацию (в жизни первой супружеской пары) и даже его возможность (в предвидении Бога). Он связан с деторождением, каковое есть его причина и смысл его существования. Он связан со смертью, ибо является одной из форм тлена, лишившей людей бессмертия, и призван компенсировать ее последствия. Наконец, он неотделим от вожделения {convoitise}, *epithumia*: в самом деле, грехопадение было вызвано именно желанием — желанием вообще, жадой удовольствий, а не половым влечением³³; именно предпочтение созерцанию Бога земных удовольствий повлекло за собой тлен и смерть; и именно стремление увековечить себя побуждает людей к деторождению. Таким образом, половой акт входит — либо как следствие, либо как средство — в систему из четырех элементов (желание, грехопадение, смерть, деторождение), которые влекут его за собой или же в нем нуждаются.

В эту традиционную для его времени интерпретацию Августина вводит сдвиг и рассогласование. Если не половое соитие, то во всяком случае его законную возможность он возносит из падшего мира в жизнь райскую, какою она вышла из рук Творца. Подобный перенос мог получить одобрение лишь при условии освобождения половой связи от всех возможных в ней следов падшей жизни. Эту метаисторическую переоценку супружеских отношений со всеми предполагаемыми ею рассогласованиями Августин совершает в несколько этапов.

32 Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVII {рус. пер: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Указ. соч. С. 148}.

33 Св. Григорий Нисский не допускает полового характера первородного греха: по его мнению, дело сводилось к уступке удовольствию вообще. См. примечание М. Обино к подготовленному им изданию трактата «О девстве» (р. 420).

Трактат «De Genesi contra Manichaeos» («О Книге Бытия против манихеев»), созданный им вскоре после принятия крещения, еще близок к положениям Григория Нисского и Златоуста. Райский человек с его созданным из глины телом описывается в этом труде как наделенный небесными качествами, которые избавляют его от пороков и от всякой физической нужды, оберегают от любых беспорядочных движений души и делают неприступным для похоти³⁴. Затем Августин встречается с той же проблемой, что и его предшественники: какой смысл в этой жизни без греха, без смерти и похоти могут иметь утверждения Книги Бытия о том, что Бог создал мужчину и женщину (1:27), заповедал им плодиться и размножаться (1:28) и пожелал сделать женщину помощницей мужчины (2:18)? Как избежать соотношения этой помощи с рождением потомства, которое вытекает из различия полов? И как, соответственно, исключить половое размножение в бессмертной нетленной жизни, какая имела место в раю?

Вслед за своими предшественниками Августин делает ставку на возможности духовного толкования. Однако в формальном отношении его позиция остается двойственной или, вернее, допускает два толкования, так как он говорит, что эти тексты Книги Бытия могут быть поняты и «spiritualiter» {«по духу»}, откуда следует, по крайней мере теоретически, возможность толковать их «carnaliter» {«по плоти»}. Но на деле в трактате получает развитие только духовное значение. «Помощь», которую женщина должна оказывать мужчине, Августин толкует как отношение приказания и подчинения. Таким образом, связь, устанавливаемая на основе различия мужчины и женщины, не касается собственно секса: *casta conjunctio* {лат. целомудренное соитие}. Что же до заповеди плодиться и размножаться, то Августин толкует ее как заповедь о плодах духовных — «радостях умных и бессмертных», как говорится в первой книге трактата³⁵, и «добрых дел во хвалу Божию», как говорится во второй³⁶.

Самый трудный момент этого толкования заключается как раз в том, какой в точности смысл следует придавать помощи, ради которой мужчине была дана женщина. Почему созерцания Бога не хватало Адаму для порождения бесчисленных плодов радости?

34 Св. Августин. De Genesi contra Manichaeos. II. 7 (8); I. 19 (30).

35 [Там же. 19 (30).]

36 [Там же. 11 (15).]

Почему он нуждался в ком-то другом, чтобы хвалить Господа? В трактате «De catechizandis rudibus» {«Об обучении оглашаемых»} Августин предлагает ответ, основанный на связи между прославлением и подражанием. Если Бог может быть прославлен человеком, то, конечно, не потому, что человек был создан из глины, а потому, что он подобен Богу, причем подобен не только в силу того, что он был создан по образу Бога, но и в силу того, что он добровольно подражает в своем разуме мудрости Бога. По той же схеме мужчина тоже может быть прославлен женщиной, если женщина следует ему, подражает ему и повторяет за ним пример мудрости, который он ей подает. И Бог прославляет себя еще более оттого, что его подобие в свою очередь становится образцом для подражания³⁷. Как и в трактате «О Книге Бытия против манихеев», плотское и материальное толкование, которое допускало наличие половых отношений до грехопадения, не исключается Августином полностью. Он не предполагает это толкование прямо, но, излагая толкование духовное, подчеркивает, что исключается таковым лишь идея, согласно которой женщина до грехопадения могла быть для мужчины помощницей в делах «плотского вожделения»: как могла она быть такой помощницей, если тела обоих людей еще не были подвержены тлену. Очевидно, что в этой экзегезе остается свободное место для половых отношений без похоти и для размножения, которое не было бы призвано компенсировать смертность тела. Но Августин умалчивает о такой возможности, ни разу о ней не упоминает. Лишь из его позднейших текстов ретроспективно выясняется, что молчание в данном случае очерчивает в качестве подтекста другие возможные толкования.

Начало трактата «De bono conjugali» необычно тем, что предлагает игру этих толкований, не совершая однозначный выбор между ними. Хотя на деле само содержание книги и анализ брака предполагают превосходство одного из них, в плане экзегезы

37 Св. Августин. De catechizandis rudibus. XVIII. 29: «Fecit illi etiam adiutorium feminam <...> et haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate, sicut ipse esset gloria Dei, cum ejus sapientiam sequeretur» {«Создал Он ему в помощь жену <...>, чтобы жена была славой мужа, ведущего ее к Господу и являющегося для него пример святости и благочестия, как и сам он слава для Господа, если следует путем мудрости Его». — Бл. Августин. Об обучении оглашаемых / пер. М. Сергеев // Бл. Августин. Богословские труды. М., 1976. С. 42}.

Августин предпочитает рассматривать их как одинаково состоятельные, не углубляясь в дальнейшие рассуждения: ни углубленного изучения каждого толкования, ни окончательного суждения о нем в тексте нет. Таким образом, этот фрагмент преподносится как обзор различных и «многочисленных» толкований заповеди плодиться и размножаться, данной первой супружеской паре до грехопадения. {Первое} толкование представляет собой гипотезу физического, но не полового деторождения. Эта гипотеза близка к той, которую намечал Григорий Нисский, ссылаясь на таинственное размножение ангельских душ. Августин приводит три модели неполового размножения, и все они относятся к телам, причем к телам земного мира: это сотворение Богом первого мужчины и первой женщины, образование тела Христа во чреве Девы и, наконец, модель, призванная быть понятной даже неверующим: размножение пчел. Эти три вида деторождения совершались или совершаются по-прежнему *sine concubitu* {лат. без соития} и благоволением (*munus*) Божиим. Следуя этим моделям, можно предположить вместе с некоторыми авторами, что Бог мог сделать так, чтобы первая чета рождала потомство физически, но без половой связи.

Второе толкование хорошо известно. Оно понимает неполовое размножение в «мистическом и фигуральном» смысле: размножение, которое было {Богом} предложено — одновременно предписано и обещано, — на самом деле представляло собой приумножение духа и добродетели. В таком случае до грехопадения не могло быть реального рождения: поскольку грехопадение повлекло за собой смерть, человеку было даровано потомство, чтобы он мог, несмотря ни на что, продолжать свой род. Такое толкование мы уже встречали у Григория Нисского.

Третье толкование, которое Августин приводит как подерживаемое некоторыми авторами, было, несомненно, менее распространено. При сотворении человеку было дано тело, но не духовное, а животное; поэтому он был потенциально смертен; но если бы не вмешался грех, если бы человек сохранял послушание, то эта смертность никогда не стала бы смертью; люди прямо приходили бы к своему духовному предназначению: они, можно сказать, без какого-либо промежуточного этапа переходили бы из рая земного, где в их распоряжении был бы мир, в рай небесный, где они воочию созерцали бы Бога. Как смертные, избегающие смерти, как разумные и невинные животные люди, таким образом, могли бы беспрепятственно рождать детей, причем рождать их по образу животному, то есть путем поло-

вого сношения — *etiam per concubitum* {лат. через соитие}, — до тех пор, пока, по Слову Божьему, земля не наполнилась бы потомством, назначение которого состояло бы не в том, чтобы занять место предков, а в том, чтобы стать рядом с ними. В этом толковании половые отношения в самом узком физическом и животном смысле оказываются вполне возможными и в раю: они не являются ни следствием, ни причиной грехопадения, они включены в человеческую природу самым актом Творения. Поэтому они свободны и от греха, и от вожделения. Свободны ли они на том же основании и от смерти?

При беглом рассмотрении так можно было бы полагать, ведь умножение людей происходило бы без появления смерти и вплоть до подобающего заселения земли. {Имело бы место} рождение потомства без кончины отживших, размножение, не умеряемое никакими потерями. Но нужно отметить, что перед изложением трех гипотетических толкований Августин приводит положение, кажущееся не просто одним из мнений, которое можно высказать или которое кто-либо высказывал, а неким общим принципом: согрешив, люди обрекли себя на смерть, и половой союз (*concubitus*) может иметь место только между смертными телами. Этот общий принцип мы обнаруживаем во всех трех толкованиях лишь с небольшим отличием для третьего из них: в самом деле, там *concubitus* сопряжен с возможностью смерти, со смертностью, которая является частью человеческой природы с момента ее сотворения; таким образом, в своей возможности он предшествует грехопадению, каковое лишь вводит действительную смертность для рода человеческого. В таком варианте до появления греха, тлена и смерти, до завязывания уз, заставляющих следовать их одно за другим, смертность и половые отношения присутствовали изначально и одновременно, будучи включены в животную природу сотворенного человека.

Именно это, третье толкование находит свое место и получает развитие в трактате «*De Genesi ad litteram*» {«О Книге Бытия буквально»} (его Августин начал вскоре после «*De bono conjugali*», но завершил намного позднее), а затем в четырнадцатой книге трактата «О Граде Божием» и в близких к нему по времени антипелагианских текстах. В третьей главе девятой книги «*De Genesi ad litteram*» комментируется фрагмент или, вернее, фраза Священного Писания (Быт. 2:18), где Бог говорит о мужчине: «...сотворим ему помощника, соответственного ему». Природа этого «помощника» вновь поднимает проблему возможного существования половых отношений в раю. В двадцать первой главе третьей книги того же трактата

Августин уже комментировал заповедь «Плодитесь и размножайтесь». «И хотя сказанного, — поясняет он, — и нельзя, как кажется, исполнить иначе», чем через *concubitus*, однако можно представить и «иной способ» размножения: он не содержал бы «тлетворной похоти» и был бы следствием набожного чувства. Чего этот фрагмент не проясняет, так это вопроса о том, исключает ли «иной способ» размножения *concubitus* (и является ли он поэтому одним из тех таинственных действий, к которым прибегал и всегда вновь может прибегнуть Бог) или идет ли речь о разновидности *concubitus*, обладающей странной для тех, кому ведом лишь падший человек, особенностью сопровождаться не похотью, а совершенно иным движением души³⁸. Этот вопрос, вне всякого сомнения, и обсуждается в девятой книге «De Genesi».

В чем же может состоять природа той помощи, к которой Бог предназначал женщину? Пять раз по ходу этой [книги] Августин повторяет один и тот же ответ: {женщина создана} «ради рождения детей» (III. 5), «деторождения» (V. 9), «восполнения потомства» (VII. 12), «вынашивания детей» (VIII. 13), «дабы от их ствола земля наполнилась людьми» (XI. 19). Это дает нам понять, что здесь он полностью отказывается от идеи, согласно которой помощь женщины относилась к духовному порядку и имела целью способствовать радостям созерцания или молитвы³⁹. И поскольку ничто в рассматриваемом стихе Книги Бытия не приводит к такому выводу прямо, Августин выводит его из рассуждения. Или, скорее, из двух рассуждений. Первое из них ведется методом исключения⁴⁰. Для чего в раю могла бы понадобиться женщина? Чтобы вместе с мужчиной возделывать землю? Конечно, нет, ведь труд не был тогда необходим, да и второй мужчина оказался бы в дан-

38 Об этом фрагменте ср. комментарий П. Агаэсса и А. Солиньяка в изд.: *Œuvres de saint Augustin*. T. 49: *De Genesi ad litteram* (VIII–XII). Paris: Desclée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne), 1972. P. [516–530], n. 42.

* [В рукописи: «главы».]

39 Это не значит, что женщина не может играть духовной роли в браке. Речь здесь идет о ее изначальном предназначении.

40 Св. Августин. *De Genesi ad litteram*. IX. 5, 9 {рус. пер.: *Бл. Августин Аврелий. О Книге Бытия [буквально] / составление и подготовка текста С. Еремеева // Бл. Августин. Творения. В 4 т. Т. 2. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 534–535}.*

ном случае гораздо полезнее. Чтобы мужчина не был один, чтобы ему было, с кем жить и разговаривать (*convivere et colloqui*)? Тоже нет, ведь известно, что лучший друг мужчине — другой мужчина, и даже если бы ради мира этой дружбы было необходимо некоторое неравенство, достаточно было бы договоренности между двумя мужчинами о главенстве первозданного. Итак, помощь женщины требовалась не для общения и не для работы: следовательно, она могла относиться только к рождению детей. Второе рассуждение Августина состоит в том, чтобы показать преимущества рождения потомства для первых людей и для задачи заселения всей земли⁴¹. Отметим, что Августин не пользуется прямо текстом «Плодитесь и размножайтесь», чтобы представить райское деторождение как простое применение этой заповеди. Он хочет показать, что умножение рода человеческого было желательным и до грехопадения, когда не было смерти и необходимости заменять умерших. Действительно, умножаясь, человечество делает мир прекраснее. Чтобы понять, сколь великим украшением послужило бы умножение праведных людей до грехопадения, достаточно подумать о четырех вещах: уже животные украшают земной мир; еще лучше животных люди, даже грешные; прекрасна сама по себе человечность многих грешников, удерживаемых в мире примером нескольких праведников; и к тому же люди, родившиеся от первых родителей, были бы — не будь на родителях греха — бессмертными и праведными. Таким образом, размножение само по себе (не в качестве возмещения смертности) есть благо. А что является лучшим средством создания на земле *societas* {лат. общество}, если не рождение будущих поколений «от одного человека»?

Благодаря этому размножению от единого ствола человечество может заселить землю, как того пожелал Бог, и сохранить единство, которым Бог с самого начала изволил его отметить. Четырнадцатая книга «О Граде Божиим», посвященная следствиям первородного греха и похоти, начинается именно с этой темы. Множественное единство рода человеческого, человечество как *societas*, связанное мирными отношениями подобия и родства, было целью Бога с дней Сотворения мира, до всякого греха, до грехопадения и смерти: «Для того, чтобы род человеческий был объединен не только общностью природы, но и связан в известном смысле узами кровного родства, Богу

41 Там же. IX. 9, 14, 15 {рус. пер.: Бл. Августин. О Книге Бытия [буквально]. Указ. соч. С. 538–539, 544–548}.

было угодно произвести людей от одного человека. <...> этот род не умирал бы и в отдельных членах...»⁴²

Если говорить кратко, из трех основополагающих библейских положений, связанных с этой темой (сотворение двух разных полов, заповедь плодиться и размножаться и дарование мужчине женщины в качестве помощницы) предшествующие Августину экзегеты, судя по всему, сосредоточивались на двух первых. Они старались исключить не только наличие полового акта, но и саму его возможность до грехопадения и для этого откладывали «на потом» использование различия полов, следствия и смысл которого должны были до совершения первородного греха оставаться виртуальными. Поэтому размножению приходилось придавать духовное значение, и в результате третье положение оставалось непроясненным: помощь женщины была темой без точного содержания. Напротив, именно это положение служит опорной точкой анализа Августина. Пытаясь, насколько это возможно, сузить значение помощи женщины мужчине, пытаясь определить, что могла бы представлять собой вне всякого греха и до грехопадения связь между ними, доискиваясь возможных формы и цели их союза, Августин путем последовательных исключений приходит к тому, что придает обращенной к первой паре заповеди размножаться «физическое», «телесное», «плотское» значение, а первоначальному различению полов — непосредственно актуализируемую ценность. Из того, что «помощником» мужчины стал «другой» — женщина, — то есть не просто подобное мужчине существо, не просто некто, нижестоящий по отношению к нему, но тот, чье нижестоящее подобие {*ressemblance-infériorité*} принимает форму полового различия, Августин заключает, что эта инаковость имела целью помочь человеку основать и распространить по всей земле *societas*, множество индивидов, связанных между собой тождеством по природе и родством по происхождению. Множество последовательных рождений привнесено в историю мира, согласно Августину, не ради возмещения пределов, положенных смертью, но в силу первоизданной ценности «общества» как украшения и прелести мира. Женщина была дана мужчине помощницей ради отношений человека с дру-

42 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 1 {цит. по: Бл. Августин. О Граде Божием / составление и подготовка текста С. Еремеева // Бл. Августин. Творения. В 4 т. Т. 4. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 3 (*Neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum*)}.

гими людьми. Тот, кто насаждал человеческий род как породу своих бесчисленных союзников, нуждался в плодородной почве⁴³.

«Брак» первой пары людей предполагает для Августина нечто иное, нежели духовное отношение: он предполагает по меньшей мере возможность физического соития, предначертанную изначальным различием полов и обещавшую физическое порождение потомства. Половые отношения и деторождение уже не принадлежат однозначным и необходимым образом к экономии грехопадения. Вместе с первой парой людей, созданных волей Бога, они обретают место в порядке Творения, еще не испорченного грехопадением.

В дальнейшем Августин уже никогда не отступит от этого тезиса, который подробно развивается им в шестнадцатой книге трактата «О Граде Божием». Бог создал первых людей, «мужа и жену»; он вложил им «пол в плоть»; они были «созданы для рождения детей, которые, продолжая плодиться и размножаться, и наполнили бы землю»; таким образом, он создал их «какими мы их видим и сейчас: двумя людьми различного пола»⁴⁴. Тот же тезис мы встречаем и в антипелагианских трактатах, причем различные полемические контексты или необходимость отвечать на возражения никогда не меняют его сути: «Различие полов есть ничто иное, как различие половых органов тех, кто рождает, ведь сам их союз предназначен для рождения детей, а плодородная способность сама по себе говорит о благословлении брака как такового»⁴⁵.

Но если союз двух полов по праву существовал в раю, у первой пары людей, то какой системе правил следует подчинить его в мире сегодняшнем?

43 «Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adjutor, nisi ut serentem genus humanum natura mulieribus, tamquam terrae fecunditas, adjuvaret». — Св. Августин. De Genesi ad litteram. IX. 9, 15 {«...но в настоящей жизни, когда земля должна была наполниться людьми, для чего другого нужен был женский пол, если не для того, чтобы женская природа помогала насаждающему человеческий род, как (помогает) плодородие земле?» — Цит. по: Бл. Августин. О Книге Бытия [буквально]. Указ. соч. С. 538–539}.

44 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 22 (цит. по: Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 41 (с изм.)). На то возражение, что в Священном Писании не говорится о половой связи до грехопадения, Августин отвечает, что грехопадение случилось слишком рано после Сотворения мира или что Бог еще не повелевал людям в нее вступать.

45 Св. Августин. De nuptiis et concupiscentia. II. 5 (14).

Вне зависимости от того, был ли трактат «*De bono conjugali*» первым значительным примером христианской систематизации супружеской жизни и внутрисемейных отношений, он служил главным образцом нравственного богословия супружества в христианстве Средних веков и Нового времени⁴⁶. Именно к нему возводили двойную теорию благ и целей супружества. К благам супружества, которые обеспечивают его самостоятельную, пусть и не столь высокую, как у воздержанности, ценность, относятся {в рамках этой теории} рождение потомства, объединяющая супругов вера и налагающее на них неизгладимую печать таинство. К целям супружества, регулирующим «употребление» брака и позволяющим установить разрешенные и запрещенные половые отношения, принадлежат деторождение и противодействие похоти.

Это теоретическое здание хорошо известно. Было бы совершенно неверно говорить, что его ключевые элементы не фигурируют у Августина: они неоднократно упоминаются в его сочинениях⁴⁷. Неверно также считать, что они не соответствуют тексту «*De bono conjugali*». В заключении трактата, которое подытоживает всё его содержание, прямо говорится: «Итак, супружество является благом у всех народов и во всем человечестве, потому что оно является очагом деторождения и законным договором целомудренной верности. Но в Божьем народе оно добавляет к этим титулам святость таинства <...>. Все блага брака сводятся к этим трем словам: дети, договор верности, таинство»⁴⁸. В другом фрагменте того же трактата Августин упоминает две цели брака {в формулировках}, которые позднее будут регулярно цитироваться: «*liberorum procreandorum causa*» {лат. «для рождения детей»} и «*infirmittatis invicem excipiendae causa*» {лат. «для взаимной помощи обоих супругов в противостоянии постыдной слабости»}⁴⁹. Впрочем, это схематичное описание не отражает долж-

46 [Текст примечания отсутствует.]

47 Например, в трактате «*De nuptiis et concupiscentia*» (I. 1 [1], 21 [23]). «Классическое» изложение «двух целей» и «трех благ» можно найти в трактате «*Contra Julianum*» (V, 46).

48 Св. Августин. *De bono conjugali*. XXIV (32).

49 Там же. VI (6).

ным образом ни динамику текстов Августина, ни те существенные изменения, которые он внес в концепцию брака, в его анализ и в конечном счете в систему правил, призванных регулировать поведение супругов.

Как мы видели, Августин дает браку двойное оправдание: по происхождению, ибо брак является частью Творения, и по принадлежности Церкви, ибо брак входит в число составляющих ее духовных форм. Итак, брак есть благо, *aliquid boni*⁵⁰. Но, будучи благом в себе, то есть не только в сравнении с чем-то (например, со злом блуда), брак не есть благо сам по себе. Отсылая к традиционному философскому различению, Августин разделяет то, что желательно само по себе, и то, что желательно для чего-то иного, нежели оно само, то есть для одной из тех целей, которые не нуждаются в том, чтобы соотноситься с какой-либо другой. Цель для себя — мудрость (*sapientia*); благо, которое относится к этой цели, — ученость (*doctrina*), к которой стремятся не ради нее самой, а ради того, чтобы прийти к мудрости. Цель для себя — здоровье (*salus*); блага, которые к ней относятся: питье, питание, сон. А к какой цели относится брак, который, как и ученость, питание, сон, не является собственной целью? К дружбе, которая, подобно здоровью и мудрости, желательна ради самой себя⁵¹.

Весь трактат «*De bono conjugali*» развивается под знаком этого понятия, которое появляется в первых же его строках: дружба есть цель, которая оказывает на человека значительное влияние по причине самой своей природы: в самом деле, индивид — это «элемент», «часть» рода человеческого, и он в себе, как человек, есть существо общественное⁵². Дружба связывает его с той совокупностью, частью которой он является по природе; и брак желателен, поскольку он позволяет завязывать, умножать и утверждать узы дружбы.

В этой теме нет ничего принципиально нового. Она вполне привычна для античной философии, и она присутствует также у христианских авторов: одну из ее версий мы встречали в гомилиях Златоуста. Но Августин, выстраивая на основе этой концепции *societas* и *amicitia* свою теорию брака и супружеских отношений, вводит в нее ряд новых ключевых элементов. Прежде всего они

50 Там же. III (3).

51 «*Propter amicitiam sicut nuptiae vel concubitus*». — Там же. IX (9).
О *vel concubitus* см. ниже, с. 316–317.

52 «*Homo humani generis pars est et sociale quiddam et humana natura*». — Там же. I (1).

касаются трех пунктов: роли брака в общей экономике спасения, природы супружеской связи и принципа регулирования половых отношений между супругами.

1. Когда Златоуст в текстах, совпадающих по времени с «*De bono conjugali*», видел в браке способ установления общественной связи между людьми, он обозначал так в некотором смысле эпизодическую пользу брака. По его мысли, брак исполняет свою роль между грехопадением и спасением: начиная с грехопадения, чтобы восполнить потери, нанесенные смертью, и утешить пострадавших от них людей, и до спасения, неотвратимое приближение которого в наши дни делает умножение людей бесполезным. Ценность брака ограничивалась для Златоуста определенным временем — временем закона и смерти; временем, которое подходит к концу.

В «*De bono conjugali*» моменты человеческой истории и необходимость *societas* сопрягаются иначе. Если говорить кратко, Августин освобождает *societas* от эпизодической функции и временного статуса, превращая его из момента в константу. Причем в саму эту константу вносит существенные изменения драма отношений между Богом и человеком.

Как мы уже видели, человек был сотворен как «мужчина и женщина» в виду некоего *societas*, необходимость которого была включена в саму природу индивидов, предназначенных принадлежать к роду человеческому. «*Societas*» не дожидалось наказания смертностью, чтобы стать необходимым и сделать брак благом. Но остается ли оно включено в наше настоящее? Достаточно ли у него будущего в эпоху Боговоплощения, чтобы можно было рекомендовать брак? Не осталась ли присущая ему роль в прошлом? Действительно, в «*De bono conjugali*» упоминается момент, когда умножение рода человеческого перестанет быть нужным: «„Знание упразднится“⁵³ <...>. Тем же образом, деторождение у смертных, являющееся конечной целью брака, не будет более существовать, в то время как воздержанность, являющаяся в здешней жизни формой предвосхищения жизни ангельской, останется вечно»⁵⁴. Эта формула во всем вплоть до терминологии очень близка к формулам Златоуста, Григория Нисского или Василия Анкирского. Но в теме

53 1 Кор. 13:8.

54 Св. Августин. *De bono conjugali*. VIII (8).

«эпохи воздержанности» следует выделить две различные идеи. Одна из них — та, что развивается в процитированном тексте: речь идет о конце времен, когда физические отношения действительно не будут иметь места, поскольку в Небесном граде будут допускаться лишь отношения духовные. Вторая идея неоднократно упоминается в других фрагментах: теперь речь идет о текущем положении рода человеческого⁵⁵. Это положение Августин характеризует одним фактом и одной задачей. Факт в том, что население земли уже весьма обильно; оно стало — и продолжает становиться — таковым благодаря большому числу людей, которые, вступая в брак или нет, не практикуют воздержанности и тем самым составляют «значительный источник продолжения рода». Задача же в том, чтобы завязать среди этого множества людей узы святой дружбы и постепенно образовать из всех народов «обширное духовное родство», «святое и чистое общество». Таким образом, настоящее предлагается мыслить не столько как нечто насущное, сколько как нечто, наступающее в длительной перспективе, не столько как неотвратимый предел, сколько как медленно изменяемое нами равновесие. Трактат «*De bono conjugali*» не провозглашает вступление в эпоху девства, когда необходимый доселе брак нужно будет отбросить; скорее, он указывает — разумеется, сохраняя горизонт конца времен — на существование периода времени, нашего периода, когда умножение рода человеческого рода за счет физических союзов станет своего рода необходимым материалом для умножения духовных уз. В результате девство и супружество смогут, оставаясь каждое на своем месте, обрести связь друг с другом, отвечающую принципу, согласно которому слагаемое этими состояниями единство более прекрасно, чем любое, даже прекраснейшее из них, в отдельности.

Таким образом, Августин глубоко перерабатывает более или менее общепринятый до него порядок: период райского девства в предшествующей грехопадению невинности, затем период брака и плодоношения под властью закона смерти, затем возврат к девству, когда приходит спасение и время завершается. Порядок, который вырисовывается на страницах «*De bono conjugali*», — совершенно иной: он уже не чередует девство и супружество в пределах одного цикла, а, скорее, обозначает разные способы формирования

55 Например, там же, XXIV (32): «В наши времена во всех отношениях более хорошо и свято не искать плотского потомства <...>, а духовно повиноваться единственному жениху — Христу».

societas, которое в любом варианте является «целью» рода человеческого. Вначале, в раю, имелась возможность societas, телесного и духовного одновременно. Затем наступило время, когда люди начали распространять свой род: одни — «побежденные страстью» (victi libidine), другие (ветхозаветные патриархи) — «ведóмые благочестием». Последние, будь у них на то позволение, оставались бы воздержанными; они вступили в брак и «просили <...> детей в супружестве своем {не иначе, как} в виду появления Христа, дабы отличить свой род по плоти от всех прочих народов»⁵⁶. Теперь же {по мысли Августина} между людьми проходит иное подразделение — уже не по принципу нечестивого размножения и святого чадорождения, а по тому принципу, что одни посвящают себя духовным отношениям, а другие, будучи не в силах соблюдать воздержание, продолжают заселение земного мира. И те, и другие уготовляют грядущий град; первые — умножая духовные отношения; вторые — повинаясь закону единокрatного супружества, которое символически выражает грядущее единство общества небесного⁵⁷. И наконец, четвертый период — это период самого Небесного града. Тогда множество уже не будет следствием размножения людей за счет соития друг с другом и единство уже не будет единством пар, обязавшихся соблюдать единокрatный брак. Множество душ воссоединится, и будет у них единое сердце и единый ум в едином Боге. Устремившись к Богу, сольются воедино все отношения, став отныне духовными, и после «кочевья» по земной юдоли societas, к которому был предназначен род человеческий, найдет свое конечное осуществление в единстве Небесного града. Таким образом, Августин соотносит ценность супружества уже не с абсолютным благом девства, которое характеризовало как начальное состояние человечества, так и конец времен, а с всеобщей и постоянной целью — societas. И если супружество не всегда имело одну и ту же форму, не всегда исполняло одну и ту же роль или одни и те же обязательства, не всегда одним и тем же образом противопоставлялось девству, то потому, что до и после грехопадения, до и после пришествия Спасителя род человеческий не одним и тем же способом шествовал к грядущему граду.

56 «Qui de suis nuptiis fulios propter Christum quaerebant, ad genus ejus secundum carnem distinguendum ab omnibus gentibus». — Св. Августин. De bono conjugali. XVII (19) и XIX (22).

57 Там же. XVIII (2).

2. Преимущество, отданное Августином *societas*, позволяет дать супружеству характеристику, организованную вокруг понятия *связи*. Брак есть прежде всего союз, и как таковой он служит базовым элементом общества. Но откуда {образующая брак} связь черпает свою ценность — из естественного акта деторождения, который она позволяет совершать в его законных формах, или из некоей юридической структуры, накладывающей на супругов взаимные обязательства? Является ли супружеская связь условием родительства или следствием «*pactum*» {лат. договор}? Проводимый в трактате «*De bono conjugali*» анализ куда сложнее, чем простой выбор между двумя этими терминами.

Не следует преуменьшать роль, которую играют в проблематике супружества, разбираемой Августином, деторождение и потомство. Далее мы еще увидим, насколько она важна. Очевидно, что, если бы не было потомства и, соответственно, продолжения человеком себя в будущих поколениях, род человеческий в его одновременных и последовательных элементах не мог бы быть сплочен по модели *connexio societatis* {лат. общественная связь}⁵⁸. Применительно к роду человеческому в целом и к его предназначению необходимость брака немыслима без потомства. Но супружеская связь в себе, как вступление двух лиц в отношение, не может быть поставлена в зависимость от потомства и деторождения. Сам по себе брак образует начальное звено общества, и его связь не менее сильна, чем связь рождения, как это показал Творец, «вынув из мужчины женщину» и «подчеркнув саму силу их единения тем ребром, которое он исторг из одного, чтобы создать другую»⁵⁹. До всякого деторождения брак есть благо сам по себе, поскольку он устанавливает между мужем и женой тройное отношение — «естественное», связывающее между собой два различающихся пола⁶⁰ и образующее — как базовый элемент общества — смычку дружбы и родства⁶¹. Отсюда следует, что, хотя деторождение продолжает эту {супружескую} связь — и при некоторых условиях это продолжение само является благом, — оно

58 Там же. I (1).

59 Там же.

60 «*Naturalis in diverso sexu societas*». — Там же. III (3).

61 «*Amicalis quaedam et germana conjunctio*». — Там же. I (1). Обратите внимание, что эта смычка определяется здесь через отношение приказа и подчинения.

не является ее условием, так что его отсутствие ее не обесценивает. Эту идею Августин иллюстрирует двумя примерами: брак существует и между пожилыми людьми, даже если они уже не могут иметь детей или их дети умерли; в любом случае, независимо от наличия потомства, связь между ними сохраняется⁶². Подобным же образом, брак не разрушается, если, будучи заключен в виду деторождения, он, несмотря на все чаяния супругов, остается бездетным⁶³.

На страницах «*De bono conjugali*» это отношение регулярно именуется *Pactum* или *foedus* {лат. союз}. Юридические коннотации этих терминов очевидны⁶⁴. При ближайшем рассмотрении выясняется, что Августин развивает свой анализ в двух регистрах. В самом деле, он говорит о связи, которая получает институциональное оправдание либо от правовых норм, либо от божественного закона. В одних случаях проявителем формы супружеской связи выступает гражданское право: так, римский закон обнаруживает ее исключительный характер, так как запрещает мужу брать себе вторую жену при жизни первой⁶⁵; в других случаях справедливые принципы, не принятые во внимание правилами общественной жизни, поддерживаются религиозными законами: так, эти последние, в отличие от законов гражданских, препятствуют вторичному браку мужа, жена которого совершила прелюбодеяние⁶⁶. Но Августин вводит *Pactum* в игру и в другом регистре — в регистре отношений между душами и между телами: он говорит о душевной привязанности, образующей между супругами — вне зависимости от их физического пыла, который часто находится в обратной пропорции с нею, — *ordo caritatis* {лат. порядок милосердия}, и о связи физической, когда каждый супруг предоставляет свое тело другому. В знаменитом фрагменте Первого послания к Коринфянам (7:4) — «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» — обычно видят утверждение права каждого из супругов иметь физические отношения друг с другом; однако Августин, по крайней мере в одном из двух случаев обращения к этому фрагменту {в «*De bono conjugali*»}, придает ему в некотором

62 Св. Августин. *De bono conjugali*. III (3).

63 Там же. VII (7) и XV (17).

64 Об этом см. [текст примечания не закончен].

65 Св. Августин. *De bono conjugali*. VII (7).

66 Там же.

роде негативное значение запрета нарушать брачный договор, как это происходит, «когда, по зову собственной или чьей-либо {направленной на него} страсти муж вступает в отношения с другой женщиной или жена — с другим мужчиной»⁶⁷. Речь, таким образом, идет не столько о владении, сколько о не-предательстве — связи, относящейся к порядку *fides* {здесь: лат. верность}.

Разумеется, этот порядок не чужд праву и часто с ним сопряжен, но не может к нему сводиться⁶⁸, что сразу же подтверждает пример *fides*, приводимый Августином: что бы ни было предметом тяжбы — охапка соломы или гора золота, — верность, гарантирующая честность, остается тою же и сохраняет одинаковую ценность. Иначе говоря, *fides* поддерживает соглашение, проявляется в аккуратности его соблюдения, но не является соприродной ему. И в случае проступков против нее она влечет за собой иные следствия, нежели соглашения, гарантируемые законом. На трех примерах Августин ясно показывает, что для него *fides* не тождественна *pactum*, по крайней мере если понимать последний в сугубо юридическом смысле. Общей рамкой для этих трех примеров служит *прелюбодеяние*, являющееся одновременно правовой категорией и нарушением *fides*. На первый взгляд может показаться, что осуждение прелюбодеяния выявляет соответствие между юридической связью и узами верности. Но каждый из примеров Августина обнаруживает их расхождение друг с другом.

— Допустим, жена оставила мужа ради любовника: налицо нарушение верности. Но есть ли после этого для нее и для ее нравственности различие между верностью и неверностью любовнику? С точки зрения юридического *pactum*, никакого различия нет, так как единственный имевший место договор — договор, который связывал ее с мужем, — разорван. Тем не менее можно сказать, что при ее бесчестности для нее будет менее бесчестным оставаться со своим любовником, нежели вновь менять его на другого, и более честным — бросить любовника и вернуться к мужу. Как видим, *fides* вносит оттенки в проступок согласно градации, не предусмотренной нарушением *pactum*.

67 [Там же IV (4).]

68 Отметим в связи с этим принципом не-предательства выражение Августина: «Cui *fidei* tantum juris tribuit Apostolus ut eam *potestatem* appellaret» {лат. «Апостол придает этой верности такой характер справедливости, что называет ее властью»} [курсив М. Фуко].

— Теперь допустим, что мужчина и женщина живут вместе; они не хотят иметь детей, но не делают ничего преступного, чтобы помешать их рождению; они приняли обязательство взаимной верности и соблюдают его по меньшей мере до кончины одного из них. Этот союз, не подкрепленный никаким юридическим актом — и, следовательно, являющийся сожительством, — может быть назван «браком» при условии сохранения верности. Таким образом, *fides* сама по себе может иметь с точки зрения нравственности те же следствия, что и при наличии *factum*, признанного законом.

— Наконец, возьмем мужчину и женщину, которые не женаты. У них временная связь. Мужчина всего лишь ждет случая найти себе богатую и знатную жену. Женщина же намерена хранить верность ему, своему любовнику, и после того, как он ее бросает, соблюдает воздержание. Нельзя сказать, что на ней нет греха, ведь она имела внебрачную связь. Но можно ли назвать ее прелюбодейкой? И если она в течение всей этой связи не сделала ничего для того, чтобы не иметь детей, не лучше ли она «добраго числа матрон», которые, не будучи прелюбодейками, используют брак лишь для удовлетворения своей похоти?

Эти примеры⁶⁹ ясно показывают несовпадение *fides* с чисто юридической связью. Даже когда она имеет, как кажется, ту же форму и те же следствия — в случае прелюбодейания, вводимые ею элементы не сводятся к простому правовому обязательству. Это позитивные элементы — душевная привязанность, обязательства в отношении самого себя, уважение к другому, — а также градации проступка, позволяющие ввести иерархию типов поведения, которые в рамках закона равноценны.

Верность не является для Августина особенностью христианского брака. Она может быть благом супружества у «всех народов» и у «всех людей»⁷⁰. Но только в союзе христиан она является «таинством» {«*sacrement*»}. Смысл, который получает это слово на страницах «*De bono conjugali*» не так-то просто очертить, поскольку, {с одной стороны}, речь явно идет не о «таинстве брака», каким оно будет пониматься в средневековом христианстве гораздо позднее, а, {с другой стороны,} Августин сравнивает «таинство брака» с «таинством рукоположения», свойственным священнослужителю. Но сам характер этого сближения, а также то, что Августин приводит цитату

69 Мы находим их в главах IV и V {трактата «*De bono conjugali*»}.

70 Св. Августин. *De bono conjugali*. XXIV (32).

из Первого послания к Коринфянам, позволяет установить, что же делает христианский брак «*sacramentum*» {лат. таинство}.

Библейский текст гласит: «...жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей» (1 Кор. 7:10–11). С точки зрения Августина, этот фрагмент иллюстрирует таинство, а не верность, к которой отсылает апостол Павел, когда говорит о власти каждого из супругов над телом другого. Дело в том, что верность предполагает обоюдный характер (отсюда — употребляемое по отношению к ней слово *castum*, даже если ему придается значение, отличное от юридического): разве может действовать простой долг верности, когда один из супругов разрывает {брачную} связь? Но если жена отлучена от своего мужа — Августин, очевидно, имеет в виду не жену-прелюбодейку, а жену, покинувшую своего мужа после его измены или отвергнутую им по разводу, — то таинство лишает ее права заключать другой союз. Устанавливая исключительную связь с одним и только одним лицом, брак продолжает оставаться обязанностью каждого из супругов, даже если один из них по собственной воле разорвал договор. Речь идет о своего рода мете, налагаемой им на человека. Именно в этом смысл сравнения брака с рукоположением. Августин говорит о рукоположении, имея в виду лишь один из его аспектов: рукоположенный священнослужитель может и не иметь паствы или быть отлученным от служения, однако он остается рукоположенным и таинство отмечает его навечно⁷¹. Но каков же может быть источник подобной меты? Таковым явно не является юридическая связь, ведь она не может вменить индивиду обязательство, которое сохранялось бы и в случае ее расторжения. Таковым не является и верность, ведь она предполагает обоюдную волю индивидов. Эта мета, эта печать налагается Богом и привязывает индивида к состоянию брака до тех пор, пока сам Бог не призовет его супруга к себе: «В Граде Господа нашего, где с первого единения двух тварей человеческих супружество облекается священным характером, законно заключенный брак не может быть прерван никоим иным образом, нежели кончиной одного из супругов»⁷².

71 Там же. XXIV (32). Ср. также VII (6): «*Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat*» (и далее) {«Брачный договор есть дело настолько священное, что он не может быть расторгнут даже при отвержении одного из супругов»}.

72 Там же. XV (17).

Таким образом, брачная связь, какую она описана в трактате «*De bono conjugali*», отличается от связи юридической двумя аспектами: «верностью» и «таинством». И то, и другое можно назвать «благами» брака, поскольку они не только предоставляют супругам то, что каждый из них ищет для себя, но и вводят их обоих в *societas* — в общество, где душа и тело каждого из них связаны с душой и телом другого узами верности; в общество, частью которого делает их индивидуально и навечно Бог, налагая на них неотторжимую мету супружества.

3. Теперь нам нужно вернуться к вопросу потомства, который, как кажется, становится второстепенным, когда сущность христианского брака определяется связью верности и метой таинства. Августин четко и неоднократно называет потомство одним из трех «благ» супружества — одним из элементов, которые, признавая низший статус брака по отношению к воздержанности, позволяют считать, что он — пусть не сам по себе, но по крайней мере в себе — является благом.

Тем не менее положения «*De bono conjugali*», как и последующие тексты Августина, отводят этому третьему благу особое место. В самом деле, с одной стороны, Августин говорит, что оно менее важно, чем остальные, и обосновывает это в процессе анализа: «В нашем супружестве святость таинства обладает большей ценностью, чем плодородность чрева»⁷³. Потомство не столь конститутивно для брака, как два других блага: ведь его отсутствие или потеря не отменяют брак, и, напротив, намерение родить детей не может превратить в брак обычную любовную связь⁷⁴. Но, с другой стороны, трактат Августина изобилует утверждениями о том, что деторождение является непосредственной целью брака и даже единственной его непосредственной целью. У всех народов брак имеет одну и ту же непосредственную цель — рождение детей⁷⁵; супружество было установлено для того, чтобы люди могли оставлять потомство⁷⁶.

73 Св. Августин. *De bono conjugali*. XVIII (21).

74 Там же. XXIV (32). Напротив, связь, подразумевающая обязательство верности без намерения родить детей, может быть, как мы видели, названа *connubium* {лат. супружество}.

75 Там же. XVIII (22).

76 Там же.

Объяснение этому, несомненно, следует искать в отношении между двумя понятиями: «благом» и «конечной целью» брака. Вспомнив общую теорию благ⁷⁷, нетрудно понять, почему потомство рассматривается как одно из благ брака наряду с таинством и верностью. Брак, как мы помним, является желательной целью, но в то же время лишь средством для достижения другой цели, которая в свою очередь ценна в себе: это дружба, или узы, естественно связывающие людей друг с другом в качестве частей одного и того же рода человеческого. Потомство есть способ связывать индивидов между собой и тем самым порождать или развивать *societas*. Но следует сразу подчеркнуть, что оно осуществляет эту связь в браке не так, как *sacramentum* или *fides*. Последние суть свойства, присущие супружеской связи, ее неотъемлемые составляющие. Потомство же может быть лишь результатом брака, одним из его следствий. И супружеская связь, которая в себе является элементом общества, находит в потомстве средство распространения отношений, необходимых для этого общества, за собственные пределы. Потомство — это «задача», которую брак должен поставить себе конечной целью, каковая достигается им в самом своем бытии неустранимой связью между индивидами. Причем без деторождения брачная связь не была бы достаточной для того, чтобы смогло сформироваться общество, равновеликое роду человеческому: первая пара так и осталась бы единственной во всем мире. Таким образом, можно сказать, что *proles* {лат. потомство} в себе является благом брака, так как оно связывает индивидов между собой; что оно не является необходимым условием брака, так как брак может существовать и без него; и что оно является задачей брака, так как служит средством достижения браком его конечной цели — общества. Более того, потомство — это «единственная» задача брака, в отличие от таинства и верности (неотъемлемых составляющих брачной связи) и в силу своей необходимости для единения индивидов внутри рода человеческого.

Роль деторождения в браке дополнительно усложняется тем, что вопрос о ней неотделим от вопроса о статусе половых отношений. Дело тут, разумеется, не только в том, что эти отношения необходимы для принесения *proles*, но и в том, что постановка деторождения непосредственной целью служит им, половым отношениям, регулирующим принципом: «Продолжение общества совершается через рождение

77 Изложенную в «*De bono conjugali*», XVI (18); ср. выше, с. [304–306].

детей — единственного честного плода, приносимого не союзом (*conjunctio*) мужа и жены, а их плотским соитием (*concubitus*)»^[78]. В самом деле, именно необходимость *proles* приводит, по мысли Августина, к тому, что «союз» двух индивидов в браке удваивается половым актом между мужчиной и женщиной. Однако было бы ошибкой сводить анализ Августина к простому подчинению половых отношений возможности и обязанности рождать детей. Мы не находим у него единого блока, образуемого браком, половыми отношениями и деторождением (каковой имел место у некоторых моралистов эллинистической и римской эпох или у Климента Александрийского), но, напротив, встречаем ряд рассогласований и сдвигов.

Прежде всего следует подчеркнуть тот способ, каким в трактате «*De bono conjugali*» ставится вопрос о нечистоте половых отношений⁷⁹. Предписания Книги Левит часто служили христианским авторам для того, чтобы показать, что всякая физическая связь несет в себе долю зла и греха, и что даже у законных супругов она требует обрядов очищения. Августин возражает на это, приводя два довода. Первый из них имеет общий характер: нечистое само по себе не является грехом, ведь, хотя месячные у женщин нечисты и трупы тоже нечисты, где же здесь грех? Второй же довод относится именно к половым отношениям: конечно, семя нечисто, но оно нечисто так же, как и всё грубое, несовершенно, смешанное с элементами, которые должны исчезнуть, чтобы возникла окончательная и совершенная форма. Понятые так, предписания Книги Левит указывают не на нечистоту самого полового акта, а на нечистоту семени; они касаются лишь того, что семя должно стряхнуть с себя, прежде чем оно достигнет своей конечной цели; и наконец, у них есть символическое значение: они указывают человеку на то, что он должен «очиститься от этой безобразной жизни, приняв форму учености и познания»⁸⁰. Так Августин, оправдывая ритуальные практики {очищения}, вместе с тем избегает негативной оценки полового акта. Он удерживает половой акт в естественном статусе, который придает ему полезность для развития человечества: «Тем, чем пища служит для человека, союз (*concubitus*) служит для здоровья рода человеческого»⁸¹.

78 [Св. Августин. *De bono conjugali*. I (1).]

79 Там же. XX (23).

80 Там же.

81 Там же. XVI (18).

Хотя половой акт не является дурным сам по себе, это не означает, что он допустим во всех случаях и во всех своих формах. Августин вводит несколько типов ограничений. Одни из них восходят к античной морали, другие более специфичны для христианского учения. Первые — это те, которые, в общем и целом, предписывают «умеренность» и отказ от всякого «излишества». А как определяется умеренность? Через довольствование «естественным употреблением»⁸². Для Августина, как и для античной традиции, это естественное употребление и есть половой акт в той его форме, которая предполагает возможность деторождения. Но по отношению к этому естественному употреблению возможны проступки двух типов, между которыми Августин, пусть и не слишком четко их разделяя, отмечает глубокое нравственное различие. С одной стороны, есть простое количественное «излишество» — то, которому люди предаются, когда «преступают пределы необходимости размножения»: это совершаемые ими действия и получаемые ими удовольствия, не входящие в число требуемых самим «естественным» половым актом, но сопровождающие или предворяющие таковой. С другой стороны, есть противоестественные акты, определяемые через использование какой-либо части женского тела не по назначению⁸³. Первые проступки не очень серьезны; вторые же, напротив, суть тяжкий грех. Оговорив это различие, Августин осуждает те и другие проступки в формуле, которую можно было бы найти и у античных философов: «Супружеская честь есть целомудрие в чадорождении»⁸⁴.

Но он приводит и другие принципы регулирования половых актов — те самые, о которых в тот же период говорил Златоуст. Они создают возможность признать законными в супружеских отношениях половые акты, не имеющие целью деторождение, при условии, что каждый из двух партнеров стремится единственно к тому, чтобы избавить другого от больших грехов — тех, которые могут быть совершены вне брака или в расхождении с правилами природы. Здесь речь идет уже не о «естественной» цели брака, а о следствии той личной связи, которую он устанавливает, и тех обязательств, которые он налагает. Этот учет вождления другого и помощи, которую

82 Умеренность служит для того, чтобы «*redigere*» {здесь: лат. на-правлять} удовольствие (*delectatio*) «*in usum naturalem*» {лат. к естественному употреблению}. — Там же. XVI (18).

83 Там же. XI (12).

84 Там же.

ему следует оказать ради его спасения, лежит в основе супружеского долга. Показательно, что текст апостола Павла по поводу тела жены, находящегося во власти мужа, и тела мужа, находящегося во власти жены, комментируется Августином не как выражение права владения, прямым следствием которого и был бы тогда половой акт⁸⁵. Один человек может претендовать на тело другого, в котором тот не может ему отказывать, не потому, что он — полноправный хозяин, а потому, что ему самому нужно уберечься от риска впадения в грех: «Они обязуются, также и во избежание запрещенных сношений, оказывать друг другу своего рода взаимное услужение, которое да будет поддержкой слабости каждого со стороны другого»⁸⁶. Таким образом, каждый обязан нести эту службу, оказывать это услужение не в силу владения телом супруга, а в силу собственной слабости в отношении своего тела.

Из этого принципа Августин делает уже хорошо известные нам выводы. Ни один {из двух супругов} не может соблюдать продолжительное воздержание без согласия другого. Устанавливается иерархия, которая впоследствии получит огромное значение и породит огромные трудности: супружеские сношения, направленные на деторождение, полностью избавлены от греха; те, что совершаются «ради удовлетворения похоти», представляют собой простительный грех; что же касается половых актов, совершаемых вне брачных уз, или вопреки им (блуд или прелюбодеяние), или внутри них, но противоестественно, то они суть смертные грехи. Однако Августин идет в кодификации супружеских отношений гораздо дальше. Дело в том, что сама идея простительного греха в случае сношения, направленного единственно на удовлетворение похоти, остается неясной. Ведь разве не призван супружеский долг способствовать тому, чтобы даже независимо от деторождения можно было удовлетворять вождление другого, не совершая прегрешений, причем, возможно, тяжких? Если так, то следует ввести различие между тем, кто просит исполнить для него супружеский долг, и тем, кто его исполняет. Последний, по крайней мере в том, что он соглашается выполнить просьбу супруга ради того, чтобы тот не впал в тяжкий грех, не совершает никакого греха, даже простительного, ибо лишь следует правилу, вытекающему из су-

85 О другой цитате из того же текста и о ее толковании в качестве правила верности ср. выше [с. 314–315].

86 Св. Августин. *De bono conjugali*. VI (6).

дружеского состояния⁸⁷. А тот, кто просит? Здесь позиция Августина кажется менее четкой. С одной стороны, он говорит о простительном грехе⁸⁸ тех, кто находится «под ярмом похоти», то есть тех, надо полагать, кто просит исполнения супружеского долга не ради деторождения. Но, с другой стороны, он указывает на терпимость, с которой апостол относится к тем, кто излишне настойчиво требует исполнения супружеского долга⁸⁹: значит, это они совершают простительный грех. Следует ли в таком случае решить, что те, кто просит исполнить супружеский долг с намерением избежать риска смертного греха, не совершают никакого греха вообще? Тогда они оказываются столь же невинными, как и те, кто исполняет их просьбу: сам по себе этот вывод осмыслить нелегко, но он — единственный, совместимый с идеей простительного греха тех, кто просит излишне настойчиво. Столь же нелегко истолковать и рассуждение Августина о случае, когда оба супруга по общему согласию просят друг у друга исполнения супружеского долга. Оно следует сразу же за фразой, снимающей всякий грех с того, кто исполняет супружеский долг ради спасения от греха другого: «Однако если оба супруга пребывают под ярмом подобного похоти, они совершают дело вовсе не брачное. Если же, напротив, они стремятся в единении своем более к честному, нежели к нечестному, то есть более к брачному, нежели к небрачному, то их слабость может быть простительна по слову апостола»^[90]. Кажется возможным понять это так, что, если супружеское сношение совершается по причине похоти обоих супругов, то оно выходит за пределы строгих правил брака и, следовательно, может стать тяжким проступком. Однако при одном условии оно может удовлетворять простительной терпимости: если супруги придерживаются того, что является честным (то есть действий, определенных желанием деторождения, пусть это желание и не присутствует как таковое) или, общим образом, того, что является «брачным», то есть относится к возможности рождения потомства и к исполнению супружеского долга.

Собственно, здесь в «*De bono conjugali*» намечаются первые ростки юриспруденции половых отношений между супругами, которая приобретет большое значение позднее, особенно во второй

87 Там же. X (11).

88 Там же. XI (12).

89 Там же.

90 [Там же. X (11).]

половине Средневековья, и сохранит его до XVIII века. Так постепенно сформируется чрезвычайно сложный кодекс супружеской сексуальности. Его развитие потребует целой совокупности социальных и культурных условий. И, кроме того, понадобится переработать или, во всяком случае, окончательно доработать некоторые положения, содержащиеся уже в «*De bono conjugali*». Эти положения касаются того способа, каким брак качественно преобразует половые отношения и приносимое ими удовольствие. В частности, показательны две группы фрагментов. Одни из них касаются обуздания *libido*. В самом начале трактата Августин говорит, что «супружеские узы превращают зло похоти в благо». Это превращение он объясняет ролью внутреннего сдерживания, которую, по его мнению, играет — даже тогда, когда сластолюбие особенно сильно, — стремление к рождению детей: «Супружеские узы <...> подавляют порывы сластолюбия, вносят в их неистовство некую стыдливость и умеряют их родительскими чувствами. В кипение сладострастия подмешивается неведомо какого рода значительность, когда в минуту плотского соития мужчина и женщина полагают стать отцом и матерью»⁹¹. Далее Августин снова подчеркивает идею, согласно которой правильное употребление супружества способно обуздать похоть; он доходит до утверждения, что должным образом умеренное удовольствие в браке может вообще перестать быть «*libido*». С *concupitus*, говорит он, дело обстоит так же, как с питанием: «Употребление того и другого невозможно без плотского удовольствия (*delectatio carnalis*). Если бы умерить это удовольствие и свести через умеренность к естественной удовлетворенности, его уже не нужно было бы рассматривать как похоть (*libido*)»⁹².

В трактате «*Retractationes*» {«Пересмотры»}⁹³ Августин вернется к этому фрагменту и уточнит, что он не говорил об исчезновении *libido* в браке, но имел в виду, что доброе и правильное употребление *libido* уже не является *libido*. Это уточнение или поправка вполне отвечает развитой Августином к тому времени теории похоти. Однако в «*De bono conjugali*» этой теории, судя по всему, еще нет. В рассуждениях трактата не прослеживается принцип, согласно которому после грехопадения не может быть полового сношения без

91 Св. Августин. *De bono conjugali*. III (3).

92 Там же. XVI (18).

93 [Св. Августин. *Retractationes*. II. 22 (2).]

похоти и лишь на практике возникает нравственное различие. Это подтверждается и второй группой фрагментов: они касаются ветхозаветных патриархов, несоблюдение которыми единобрачия поднимало, как известно, немало проблем перед христианскими экзегетами. Согласно Августину, патриархи женились и рождали детей, «не побежденные похотью». Конечно, они испытывали естественное удовольствие, подобно тому как в наши дни новозаветные святые испытывают удовольствие, вкушая хлеб. Но в них не было и следа «неразумного и преступного вожделения»⁹⁴. Ведь, поскольку они знали, что деторождение необходимо для приумножения рода Господа и что их потомство принадлежит к «устроению пророческому» (*dispensatio prophetica*), желание (*desiderium*) их было духовным. Для объяснения духовной формы этого желания Августин прибегает к важному понятию таинства. Желание пророков «было в согласии с таинством их времен»⁹⁵. Употребление здесь этого понятия объясняется предыдущим фрагментом, в котором «пророческими таинствами» называются видимые глазу знаки, в которых было сокрыто до пришествия Христа грядущее спасение. Эти знаки несли пророки; само их поведение обнаруживало печать воли Божьей. Мы вновь встречаемся здесь с концепцией «таинства», которая упоминалась в том же тексте применительно к христианскому браку. И, думается, можно сказать, что брак у ветхозаветных пророков вместе с самим его превосходством по отношению к бракам нынешним как раз и представлял собой целиком и полностью «*sacramentum*» — заключенный в каждом человеке знак наличествующего и грядущего духовного родства.

Схематичным образом можно заключить, что в браке патриархов таинство изглаживает всякие следы похоти, тогда как в нынешнем {для Августина} христианском браке похоть сохраняется в приглушенном, умеренном и модифицированном виде. Однако возможность и форма этой модификации остаются загадочными, и это очевидным образом вносит некоторую неясность в отдельные элементы кодификации половых отношений между супругами, предпринятой Августином. В ней недостает экономии похоти в браке. Иначе говоря, определение брачной связи и жизненных правил, которые призваны характеризовать состояние супружества, не может завершиться без

94 Св. Августин. *De bono conjugali*. XIII (15).

95 Там же. XVII (19).

некоторой теории libido. Пока основным предметом заботы и рассуждения были девство или воздержанность, правила воздержания в экономике чистоты оставались достаточными. Но как только потребовалось определить, начиная с самых его оснований, некоторое *tekhnê* жизни и супружеских отношений, возникла потребность в теории похоти и экономии желания. И Августин выработает их путем определения различия, которое внесло в половые сношения грехопадение, путем спецификации форм libido у изгнанного из рая человека и путем четкого различения libido и его употребления. Тем самым он заложит основы общей концепции человека желания и в то же время детальной юрисдикции половых актов — концепции и юрисдикции, которые окажут огромное влияние на мораль христианского Запада.

3 [ЛИБДИНИЗАЦИЯ ПОЛА]

Итак, согласно трактату «De bono conjugali», физическое соитие, коль скоро оно имеет место в браке и ставит своей целью деторождение, свободно от греха — безусловно, *inculpabilis*^[1]. На этом можно остановиться?

Как мы видели, у соития было свое место при сотворении человека, до греха и грехопадения, пусть оно еще и не обладало реальностью: соитие было сотворено Богом, предназначавшим его для того, чтобы человеческий род сформировался как «общество». В теперешнем браке оно сохраняет эту роль, так как является необходимым для деторождения, которое составляет одну из конечных целей и одно из благ супружества. А если так, то не следует ли рассматривать и само соитие как благо, изначально ниспосланное Богом и сохранившееся после грехопадения? Но не рискуем ли мы в таком случае перейти от *bonum conjugale* {блага супружества} напрямик к *bonum sexuelle* {блугу пола}?

Очертить эту проблему позволяет имеющееся в трактате «О Граде Божиим» краткое указание на то, что представляет собой половой акт по своей форме и по своему исполнению. Августин достаточно точно воспроизводит классическое описание полового пароксизма с тремя его основными элементами: физическое содрогание тела, над которым мы не властны; содрогание души, охваченной неподвластным ей удовольствием; и наконец, затмение сознания, родственное приближению смерти. «Похоть (*libido*) <...> овладевает всем телом, причем не только внешне, но и внутренне, и приводит в волнение всего человека, примешивая к плотскому влечению и расположение души; наслаждение же от нее — наибольшее из всех плотских наслаждений, отчего при достижении его теряется всякая пронизательность и бдительность мысли». Далее следует естественное заключение: «Кто из любителей мудрости и святых радостей (*sapientiae sanctorum gaudiorum*), проводящий жизнь свою в супружестве, <...> не согласился бы, чтобы деторождение не сопровождалось подобной

похотью и исполнение долга продолжения рода целиком подчинялось требованию воли, а не возбуждалось огнем похоти (*libido*)?»^[2] Отметим эту формулировку: «любители мудрости», которые наверняка стремятся освободиться от подобной слабости и от подобного насилия над собой, — это, конечно, и язычники, пытающиеся практиковать добродетельную жизнь, и христиане, взыскующие помимо мудрости своей веры радостей небесных. Августин ясно указывает на то, что он следует извечному представлению, согласно которому половой акт есть физическое событие, грозящее столь опасными для тела и души последствиями, что желательно воздерживаться от него, насколько это возможно. Возможно, он имеет в виду фрагмент из «*Hortensius*» {«Гортензия»}, цитируемый им в трактате «*Contra Julianum*» {«Против Юлиана»}: «Не наносит ли сладострастие слишком часто вред здоровью? <...> Чем сильнее его движения, тем противнее они любознательному. <...> Предаваясь этому сладострастию, сильнее которого нет ничего, не признаем ли мы тем самым совершенную неспособность возвращать дух свой, развивать разум и питать серьезные помыслы? Не тут-то ли и находится та бездонная пропасть, которая день и ночь стремится вызвать во всех чувствах наших эти необузданные движения, чей тайный источник заключен в страстях, доведенных до крайности? Какой мудрый муж не предпочел бы, чтобы природа отказала нам в таком сладострастии?»³. Перед нами альтернатива. Либо нужно признать, что человечество, без какого-либо изъятия вышедшее из рук Творца, было уже знакомо с этим помрачением чувств, с этой слабостью души, с этой малой эпилепсией, так похожей на смерть; это, однако, входит в противоречие с превосходством человеческой твари над остальными, которые должны ей покориться. Либо нужно обойти постыдную немощь полового акта, усмотрев в нем лишь нечто естественное, присущее роду человеческому с самого его появления. Либо человеческое тело с самого начала обнаруживало присущую ему слабость, изъятие, свойственный ему от природы, либо теперешнее сладострастие остается невинностью, сохраняемой человеком от его первоначального состояния. Августин упрекает пелагианцев в том, что они искусственно создали эту альтернативу, когда постулировали выбор между манихейским тезисом о том, что зло заложено в Творении, и их собственным тезисом, согласно которому в отноше-

2 [Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 16 {цит. по: Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 35}.]

3 Св. Августин. *Contra Julianum*. IV. 72; ср. также V. 42.

ниях мужчины и женщины после грехопадения следует видеть простое следствие природной потребности — *adpetitus naturalis*⁴, — которую они всеми возможными путями стараются не называть *libido*, похотью⁵.

На самом деле ни пелагианцы в целом, ни Юлиан Экланский в частности не стремились признать все половые отношения невинными по причине их первоначальной природы и допускать их при любых условиях. И Августин признает, что его оппоненты практиковали воздержанность⁶. Однако решающим в его споре с ними является определение того, исходя из чего и во имя чего проводится разграничение между приемлемым и неприемлемым в половых отношениях. Где проходит водораздел, если мы не отказываемся от всякого полового акта как от зла и в то же время не хотим довольствоваться его допущением при том единственном условии, что он будет совершаться в законном браке?

Позиция Юлиана Экланского известна. Он давал естественной потребности, которая действует в половых отношениях, характеристику, вполне созвучную всей философско-медицинской традиции: «ее род — это жизненный огонь; ее вид — движения гениталей; ее способ осуществления — супружеские действия; ее излишество — неумеренность блуда»^[7]. Исходя из этого, ему было несложно провести этический водораздел: по своему роду и виду эта потребность является произведением Творца, создавшего человеческое тело, и как таковая не может быть грехом; по своему способу осуществления она зависит от человеческой воли, которая, если она сама следует установленной форме, то есть супружеству, является невинной; соответственно, только в случае излишества естественной потребности, то есть при наличии злой воли, можно говорить о зле. Итак, предосудительность определяется излишеством.

Понятие излишества существенно — как потому, что оставляет неприкосновенной саму природу желания, поскольку зло начинается только с превышения определенного порога, так и потому,

4 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. II. 7 (17).

5 Августин часто высказывает этот (впрочем, не слишком обоснованный) упрек Юлиану Экланскому в трактатах «*De nuptiis et concupiscentia*» (II. 7 [17]) и «*Contra Julianum*».

6 Исходя из этого, Августин заключает (в трактате «*Contra Julianum*»), что пелагианцы сами обязаны признать зло похоти в самих себе.

7 [Св. Августин. *Contra Julianum*. III. 26.]

что допускает немалую гибкость при определении тех актов, которые могут свидетельствовать о том, что мы «преступили» этот порог. Это понятие — одна из самых распространенных в Античности этических категорий, обозначающая противоположность умеренности и воздержания, — часто использовалось и в христианской этике. Следует подчеркнуть, что Августин обращается к нему в трактате «*De bono conjugali*»: по его словам, когда плотское соитие, *concubitus*, используется в качестве необходимого условия продолжения рода, оно не является греховным. Только в пределах этого ограничения оно служит браку и его благу. Если же соитие включает в себя нечто большее, «престает границу необходимого», то из области разумного оно переходит в область похоти (*libido*)⁸. Итак, можно допустить, что зло начинается с излишества, что до этого порога *libido* как такового еще нет и что, следовательно, возможна естественная потребность, которая, пока она не переходит границу излишества, не может считаться греховной.

В дальнейших сочинениях Августина, особенно с 412–413 годов, прослеживается стремление уйти от альтернативы, которую пытались обосновать пелагианцы, и в то же время освободиться от этики не-излишества⁹. Если первый из этих аспектов бесспорно важен для развития христианского богословия, то второй играет существенную роль в истории нашей нравственности. Уделив супружескому деторождению столь высокое место в порядке Творения и фактических целей брака, Августин в некоторой степени освободил половые отношения от этико-религиозного осуждения в качестве запятанных нечистотой. Вместе с тем, сместив нравственный водораздел и вписав некоторую форму зла в само понятие полового акта, он внес в это понятие более существенную негативность, чем та, что предполагалась простой внешней границей излишества. Судьбоносная, более чем пятнадцатилетняя, дискуссия Августина с пелагианцами вводит нас в систему морали и кодекса поведения, в которых две фундаментальные для Античности и раннего христианства категории — нечистота и излишество — пусть, конечно, не исчезают, но начинают терять главенствующую и организующую роль.

Чтобы уйти от пелагианской альтернативы или, шире, освободиться как от безусловного осуждения {полового акта} за нечистоту, так и от {его} сугубо внешнего ограничения излишеством, Авгу-

8 Св. Августин. *De bono conjugali*. X (11).

9 Обсуждение пелагианской темы излишества см., в частности: Св. Августин. *Opus imperfectum*. IV. 24.

стину потребовалось должным образом осуществить две процедуры: провести внутри полового акта предшествующий порогу излишества водораздел, способный четко очертить грех, присущий этому акту по природе, и одновременно охарактеризовать механизм, посредством которого грехопадение смогло ввести этот водораздел в природу полового акта, который ранее его не ведал. В общем и целом, ему потребовалось установить метаисторическое событие, которое преобразило половой акт в его первоизданной форме так, что отныне он по необходимости включал в себя тот грех, который мы вслед за античными философами констатируем в нем, наблюдая за тем, как он совершается, — найти, скажем так, точку «либлидинизации» райского пола. И еще Августину потребовалось очертить теорию похоти, *libido*, как внутренне присущего половому акту структурного элемента, каким мы знаем его теперь. Совершив все эти процедуры, Августин сумел наметить вчерне мораль полового поведения, сосредоточенную уже не вокруг девства и воздержанности, а вокруг брака с предполагаемыми им обязательными отношениями. Эта мораль, которая будет выстраиваться вокруг понятий согласия и употребления, до некоторой степени вытеснит темы нечистоты и излишества в пользу юридических моделей. Теперь нужно попытаться восстановить общий характер этого движения по текстам, написанным Августином в ходе его полемики с пелагианцами и Юлианом Экланским или, во всяком случае, в течение этого периода: речь идет о четырнадцатой книге «О Граде Божием», а также о сочинениях «*De nuptiis et concupiscentia*» {«О супружестве и похоти»}, «*Contra duas epistulas Pelagionorum*» {«Ответ на два послания пелагианцев»}, «*Contra Julianum*» {«Против Юлиана»} и «*Opus imperfectum*» {«Незавершенный опус»}.

I

В «Ответе на два послания пелагианцев» Августин объясняет, что представить себе отправление половых отношений в раю можно не иначе, как в одной из четырех форм: либо люди повинуются своему желанию всякий раз, когда оно возникает, — но это исключено, ибо в таком случае твари божьи обратились бы в рабов; либо люди обуздывают свои позывы, сдерживая их до подходящего момента, — но это также несовместимо с райским блаженством; либо в необходимый момент люди по собственному волеизъявлению и с учетом праведной предусмотрительности дают проявиться

желанию-libido, которое влечет за собой половую связь и сопровождает ее; либо, наконец, при полном отсутствии libido люди с легкостью подчиняют детородные органы, как и все прочие части тела, велениям своей воли¹⁰. Только две последние возможности могут быть приняты как совместимые с красотой и благостью произведения Творца, хотя и предпоследнюю Августин, как кажется, допускает лишь в качестве уступки своим оппонентам. Не будем пока углубляться в значение этой уступки. Итак, половые отношения в раю определяются Августином прежде всего в качестве акта, из которого libido исключено — по крайней мере, в качестве принуждающей силы.

А если допустить отсутствие libido, то в чем может заключаться половой акт? В некоем естественном и самопроизвольном движении, развертывание которого ничем не может быть нарушено? Отнюдь нет. На этот счет Августин не оставляет двусмысленности: напротив, речь идет об акте, все элементы которого находятся под строгим и неусыпным контролем воли. Всё, что в этом акте происходит, человек может желать и действительно желает. Половые отношения без libido находятся в полном владении волевого субъекта. Эта идея не впервые появляется у Августина. Он часто ссылался на нее и прежде, например в трактате «De Genesi ad litteram», во всяком случае в виде гипотезы: «Почему бы нам не думать, что первые люди до греха могли управлять своими детородными членами для рождения детей так же, как они управляли другими членами, которыми душа движет, направляя их на решение какой-либо задачи, без всякого затруднения и без влечения к удовольствию?»¹¹. Более пространно та же идея развивается в XIV книге трактата «О Граде Божием» с опорой на четыре группы референций. {Во-первых,} на то, что происходит в человеческом теле, где воля может управлять руками и ногами, то есть теми членами, «которые имеют суставы, мышцы и сухожилия, вроде рук и ног», но также, подчеркивает Августин, и теми, «которые имеют лишь плоть и нервы», и даже внутренними органами, например легкими, которые мы произвольно используем для дыхания и крика¹². {Во-вторых,} на то, что происходит у животных, наделенных по воле Господа способностью «при-

- 10 Св. Августин. *Contra duas epistulas Pelagionorum*. I. 17 (34).
- 11 Св. Августин. *De Genesi ad litteram*. IX. 10 (18) {цит. по: *Бл. Августин. О Книге Бытия [буквально]*. Указ. соч. С. 540 (с изм.)}.
- 12 Св. Августин. *О Граде Божием*. XIV. 24 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием*. Указ. соч. С. 44}. В трактате «*De nuptiis et concupiscentia*» (II. 31 [35]) Августин приводит также пример мочевого пузыря и мочи.

водить в движение отдельные участки кожи, дрожанием которой они могут <...> отгонять мух»¹³. {В-третьих,} на то, что можно отметить и у некоторых людей, умеющих двигать ушами, кожей лба и прической, подражать пению птиц, намеренно потеть, плакать, притворяться мертвыми и не чувствовать наносимых им ударов¹⁴. И наконец, {в-четвертых,} на мастерство ремесленников, искусно совершающих жесты, которых требует их профессия: «Разве мы не двигаем по своей воле руками и ногами, совершая действия, свойственные этим членам, без всякого их сопротивления, с легкостью, которая восхищает нас в себе и в других, особенно в ремесленниках различных профессий, чье высокое мастерство превозмогает слабую и медлительную натуру? И не следует ли нам полагать, что в деле размножения <...> необходимые для него члены, как и остальные, могли бы повиноваться человеку по одному мановению воли?»¹⁵ Человека, совершающего половое соитие в раю, нужно представлять себе не как какого-то слепца, предающегося движениям, невинность которых гарантирована тем, что они ему неподвластны, а как разумного мастера, умело пользующегося своими руками. *Ars sexualis*. Если бы грех не лишил человека такой возможности, он сделался бы в райском саду прилежным и бесстрастным сеятелем, «и родовое поле <...> так бы осеменял предназначенный для этого снаряд, как ныне осеменяет землю рука селянина»¹⁶. Райский пол был покорным и благоразумным, подобно пальцам на нашей руке.

Таким образом, складывается впечатление, что по ходу

13 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 24.1 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 44*}.

14 Там же. 24. 2 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 44*}.

15 Там же. 23. 2 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 43*}.

16 Там же. 23. 3 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 43*}. Отметим переосмысление Августином традиционной метафоры посева. Климент Александрийский, как и многие другие, использовал ее, чтобы обозначить необходимость сеять в почву добрую. Августин же использует ее, чтобы охарактеризовать райское деторождение, которое для мужчины должно было быть подчиненным воле, а для женщины — достойным и лишенным страданий. Эта тема развивается на протяжении целого параграфа трактата «*De nuptiis et concupiscentia*» (II. 14 [29]). Человеческое семя было бы посеяно без малейшей постыдной страсти, если бы детородные органы «подчинялись воле, как и второй [посев — пшеничные зерна] засеивается без малейшей постыдной страсти, рукою селянина <...>». И затем Создатель <...> действовал бы по воле своей в теле жены, распоряжаясь семенем

дискуссии с Юлианом Августин пришел к смягчению своего представления о половой связи как произвольном процессе, аналогичном движениям рук, но вышедшем из-под контроля человека после грехопадения и в наказание за него. Наличие телодвижений, которые не укладываются в определение произвольных жестов и тем не менее не могут быть отнесены к числу последствий грехопадения, а также стремление обойтись без предположения, будто в первые дни Творения у человека было какое-то иное тело, принципиально отличное от нашего, склонили Августина к другому допущению — к допущению того, что в эти первые дни имела место половая деятельность, которая могла начинаться и прекращаться по воле человека и, следовательно, не уклонялась от велений разума, но в пределах этих велений разворачивалась по собственным законам. К этому и сводится третья гипотеза {отправления половых отношений в раю}, которую Августин допустил в качестве уступки пелагианцам, отвечая на их послание, а позднее без особых оговорок принял в IV и V книгах трактата «Против Юлиана»: «плотские движения» вполне могли существовать до грехопадения; чувства могли «подвергаться возбуждению» {être «stimulés»}; но это возбуждение было «подчинено главенству воли»¹⁷.

Однако как бы ни совершались половые отношения в первые дни Творения — путем произвольного жеста или путем «плотских движений» под контролем воли, — они не содержали в себе того содрогания, которое охватывает душу и тело, характеризуя их нынешнее «libido»¹⁸. И понимать это «libido» следует вовсе не как некую субстанциальную нечистоту и не как необузданный переклест половых отношений, но именно как непроизвольное действие. Решающим мо-

мужчины, — как Он делает еще и теперь, — подобно тому как Он распоряжается по своей воле пшеничными зернами, лежащими в почве; посему счастливые матери зачинали бы безо всякого похотливого желания и рождали бы чад своих безо всяких тяжких стенаний».

17 Св. Августин. *Contra Julianum*. IV. 62.

18 Этот термин, который у Августина практически эквивалентен *concupiscentia*, используется им либо в очень широком смысле желания обладать тем, чего не имеешь (этот смысл может быть и позитивным: вожделение духовных вещей), либо в смысле движения плоти в том виде, каким оно могло иметь место в раю, под контролем воли (намного более [редкое] употребление, но отмеченное в трактате «*Contra Julianum*» [IV. 62]), либо, чаще всего, в смысле непроизвольного движения, вызванного половым влечением.

ментом, который отделяет в области половых отношений Творение от грехопадения и поэтому служит основой для проведения нравственного водораздела, оказывается, таким образом, момент, когда на место произвольного вшивается непроизвольное.

В этом моменте следует усмотреть следствие первородного греха и грехопадения или, точнее, следствие вызванной грехопадением реорганизации отношений послушания себе и властвования собой. Вкратце напомним, как Августин определяет это затрагивающее саму материальность тела изменение через структуру субъекта как воли, проявляемой по отношению к самому себе. Обязательство, которое Бог наложил на людей, запретив им прикасаться к райскому плоду, было легким. Тем более тяжким, следовательно, оказался их мятеж. Но Бог в доброте своей не пожелал подвергнуть людей неотвратимой каре за совершенное ими отступничество или навечно предать их воле неких духовных или материальных сил. Он пожелал, чтобы следствие совершенного людьми греха точнейшим образом соответствовало степени этого греха, силам людей и возможности спасения. Он сделал так, чтобы этим следствием стало воспроизведение в людях того непослушания, которое восстановило их против Бога. Наказание — следствие первородного греха — вписывается, таким образом, не в пространство между душой и телом, духом и материей, а в самого субъекта, пребывающего с тех пор в состоянии мятежа против себя (то есть против души и тела вместе). Падший человек не перешел во власть неких закона или силы, которые полностью подчинили бы его своей власти, но в его собственной воле произошел раскол, внутренне разделивший ее и обративший против самой себя наперекор собственным волениям. Таков фундаментальный для Августина принцип *inoboedentia reciproca*, взаимного непослушания. Мятежность в человеке воспроизводит его мятеж против Бога.

Можно ли понять исходя из этого принципа изменение, затронувшее половой акт? {Чтобы ответить на этот вопрос,} следует обратиться к предложенной Августином экзегезе начала Книги Бытия, где тема пола появляется после наказания Богом ослушавшихся его людей. Совершив первородный грех, первые люди устыдились своей наготы: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания»¹⁹. Сравнение толкований этого фрагмента в трудах Августина раз-

ного времени показательно. В трактате «О Книге Бытия против манихеев»²⁰ пробуждение стыда определяется как переход от «простоты», эквивалентной невинности, к извращенности, затрагивающей даже взгляд, который становится ее выражением. Мужчина и женщина смотрят на свою наготу «извращенными глазами», потому что отныне в них поселилось зло, и тем самым узнают в себе то, что теперь извращает всю человеческую природу и вгоняет в краску их гордыню — их «лукавую гордыню», то есть самый очаг греха, в который они впали²¹. В их глазах, открывшихся на пол, который должен быть закрыт, пол оказывается проявлением всеобъемлющей испорченности человеческой природы.

Позднее, в трактате «О Книге Бытия буквально», Августин подчеркивает, что это открытие глаз нужно истолковать не только как образ утраты невинности. Нужно понять, что взгляд, который уже существовал, открыл некоторую физическую реальность — новую реальность, целиком и полностью обязанную своим существованием грехопадению. Этим «чем-то», возмездием за грех и первым проявлением его бесчисленных последствий, был, очевидно, не пол, который наличествовал и был видим уже до этого, а его движение, произвольная спонтанность которого ранее оставалась неведомой первым людям. Это движение пола двояким образом связано со взглядом: оно вызывается взглядом и является для него зрелищем: «Поэтому тотчас же вслед за преступлением заповеди они, лишившись внутренне оставившей их благодати, которую они оскорбили надмением и гордой любовью к собственной власти, остановили взоры на своих членах (*membra*) и почувствовали в них движение похоти, которого раньше не знали (*eamque motu eo quem non noverat, concupiverunt*)»²². При виде этого движения первые люди не могли не покраснеть, так как оно является тем же «плотским движением, что толкает животных к совокуплению», проявлением того, что отны-

20 Ср. также: Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 6 (7).

21 «Глаза у них открылись, и тогда они увидели свою наготу, но испорченными глазами, для коих эта простота, обозначаемая словом „нагота“, казалась постыдной. И поскольку они не были больше простыми, „и сшили смоковые листья и сделали себе препоясание“ будто для того, чтобы прикрыться и скрыть простоту, от которой краснела лукавая их гордыня» (Св. Августин. *De Genesi contra Manicheos*. II. 15. 23).

22 Св. Августин. *De Genesi ad litteram*. XI. 31 (41) {цит. по: Бл. Августин. О Книге Бытия [буквально]. Указ. соч. С. 613 (с изм.)}.

не «закон членов сопротивляется закону духа»^[23], и, наконец, «последствием преступления заповеди»²⁴.

Подобное толкование открытия глаз {первых людей} как обнаружения новой реальности встречается и в более поздних текстах Августина. Книга XIV трактата «О Граде Божием» не оставляет двусмысленности на этот счет. Не следует думать, что до первородного греха люди были слепы. Разве не видела Ева, что «дерево хорошо для пищи» и приятно для глаз? Значит, люди могли видеть и собственное тело. Но следует ли допустить, что они смотрели на свой пол? Нет, ибо пол был скрыт одеянием «облекающей их благодати» — одеянием, благодаря которому, с одной стороны, члены людей не восставали против их воли, а с другой стороны — как следствие — люди не обращали на них внимания и не пытались выяснить, что же одеяние скрывает²⁵. Но за грехопадением и «удалением» благодати следует наказание — «взаимное непослушание», физическое размножение телесным и, что существенно, половым путем, ответ на волю человека, подтолкнувшую его к восстанию против Бога. Это {ответное} восстание как раз и привлекает к себе взгляд и внимание: «{Чтобы покарать людей взаимным непослушанием (*reciproca inoboedentia*)} сразу же в членах обнаружилось некое как бы самостоятельное движение, привлекающее, благодаря их наготы, внимание и заставившее устыдиться (*fecit adtentos redditque confuses*)»²⁶. В режиме благодати невнимание взгляда и произвольное употребление пола были взаимосвязаны так, что пол был видим, никогда при этом не оказываясь обнажен. Грехопадение же связывает внимание глаз и произвольность движения иначе — так, что пол обнажен и его нагота вызывает столь сильное — соразмерное степени обманутой гордыни — чувство стыда и унижения, что возникает стремление сделать его — как при-

23 [Св. Августин. Проповедь 162. 12.]

24 Св. Августин. *De Genesi ad litteram*. XI. 32 (42) {цит. по: *Бл. Августин. О Книге Бытия [буквально].* Указ. соч. С. 613}. Обратите внимание, что, согласно Августину, в жесте первого стыда нужно видеть не ясное осознание, а следствие «темного инстинкта» (*occulto instinctu*).

25 «Non adtenti, ut cognoscerent quid eis indimento gratiae praeestetatur». — Св. Августин. *О Граде Божием*. XIV. 17 [39] {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием.* Указ. соч. С. 36}.

26 [Св. Августин. *О Граде Божием*. XIV. 17 [39–40] {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием.* Указ. соч. С. 36. (с изм.)}.]

знак и результат восстания — физически невидимым. Словом, пол «возникает» в прямом и переносном смысле восставшим и бросающимся в глаза²⁷. Для человека он — то же, что сам человек для Бога: мятежник, человек человеческий, который вырос перед человеком, восстал против него и почувствовал, подобно Адаму, человеку Божьему, что, послушавшись, он должен прикнуться.

Теперь можно определить это «что-то», вторгшееся после грехопадения в невинное употребление пола, которое было возможно в раю. Это не новый орган: различие полов уже существовало, и грех не сделал его греховным²⁸. Это не акт: половой акт уже имел свои место и назначение, причем его назначение сохраняется. Это произвольное движение, которое делает пол субъектом восстания и объектом взгляда. Это видимое и непредвиденное восстание {*érection*}.

Разумеется, нужно отметить, что так понимаемое *libido* характеризуется главным образом мужским половым органом с его формой и свойствами. Оно изначально имеет фаллический характер. Вполне отдавая себе отчет в возможном возражении, Августин пытается найти у женщины симметричное бесстыдное движение, которое в свою очередь вызывает стыд мужчины, указывая ему на мятеж внутри него и, следовательно, на его падшее положение: «Женщина же скрывала не какое-либо видимое движение. То, что испытывал мужчина, испытывала и она, хотя и более тайно; оба скрывали то, что каждый из них испытывал при виде другого». Возможно, почувствовав некоторую искусственность этой симметрии, согласно которой женщина должна скрывать то, что у нее и так не видно, и, несо-

27 В этом фрагменте трактата «О Граде Божием» Августин не повторяет указание трактата «О Книге Бытия буквально» на взгляд как проводник похоти. Здесь глаза дают лишь ее подтверждение. В двух книгах «О благодати Христовой и первородном грехе (против Пелагия и Целестия)» Августин особо подчеркивает, что до грехопадения не было причины для стыда: «То, что сотворил Бог, не должно было внушать человеку никакого стыда, и он не должен был краснеть от того, что Бог посчитал нужным создать в его теле: эта первозданная нагота человека не ранила ни взгляд Бога, ни взгляд самого человека» (II. 34).

28 Ср.: Св. Августин. *Contra Julianum*. III. 16, где утверждается, что различие полов не является греховным: даже если бы сегодня люди были до такой степени подвластны похоти, что совершали бы все свои половые акты против законов и правил, «состояние тел, какими их создал Бог» оставалось бы неизменным.

мненно, стремясь поддержать заявленную тему стыда в отношении ответного желания, Августин тут же добавляет: «Мужчина и женщина покраснели, то ли каждый за себя, то ли друг за друга»²⁹. Женщина скрывает то, что вызывает движение, которое должен скрывать мужчина, а мужчина должен скрывать то, что вызывает скрытое движение у женщины. Так или иначе, в центре этой игры остается видимость мужского полового органа.

Вместе с тем нужно отметить, что эта игра знаменует собой вступление человека в царство смерти. Отныне человек смертен, поскольку у него отнята Божья благодать; отныне он смертен в мире сем, поскольку смертность становится фатальным недугом; и наконец, отныне он смертен потому, как мы увидим далее, что в силу необходимости полового соития для рождения нового человека первородный грех переходит от поколения к поколению. В непроизвольном движении пола и в сопряженной с этим движением видимости человек обречен узнавать черты смерти: «В этом движении мятежа, которое поднялось во плоти против мятежной души и заставило людей прикрыть свою наготу, они ощутили первую смерть — смерть души, оставленной Богом»³⁰. Для большинства предшествующих экзегетов объяснением если не появления половых органов, то, во всяком случае, их употребления была физическая смерть. А для Августина половой акт не нуждается в начале смены поколений, чтобы войти в обиход: постигшая его непроизвольность уже означает духовную смерть, лишь дополнительным проявлением которой становится регулярное прекращение жизни земных существ. Тело, уклоняющееся от воли человека, — это в то же время умирающее тело: лишение человека благодати одновременно отнимает у него власть над телом и актуализирует смерть³¹.

29 Св. Августин. *Contra Julianum*. IV. 62. Ср. также: V. 23.

30 Св. Августин. О Граде Божием. XIII. 15 [цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 571*]. Ср. Проповедь 179. 4: «Наши прародители, согрешив, содеяли себя препоясания, дабы закрыть срамные части тела, дающие нам жизнь и в то же время смерть»; Толкование на Псалом 9:13: «Врата смертные», возможно, следует толковать «как чувства тела и глаза, открывшиеся у человека, вкусившего запретный плод».

31 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 15. 2 {рус. пер.: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 33*}.

Этому движению, которое пронизывает все половые акты, властвует ими, делает их одновременно видимыми и постыдными, а также связывает их с духовной смертью в качестве их причины и с физической смертью в качестве сопутствующего им феномена, — точнее, не самому этому движению, а произвольности как его форме и силе — Августин дает имя *libido*. Именно *libido* характеризует специфику половых актов падшего человека или, если использовать термины из другого словаря, является внутренней особенностью полового акта, связанной с ним аналитически. *Libido* — это элемент, который оказался синтетически сопряжен с половым актом в результате греха, грехопадения и принципа «взаимного непослушания». Очерчивая этот элемент, фиксируя точку его возникновения в метаистории, Августин вводит фундаментальное условие, необходимое для того, чтобы разъять «конвульсивное единство», в рамках которого мыслились до этого половой акт и присущая ему опасность. Он открывает поле анализа и в то же время намечает возможность совершенно иного «управления» поведением, нежели то, которое осуществлялось согласно альтернативе воздержания и принятия (более или менее добровольного) половых отношений.

II

Итак, грехопадение вызвало то, что можно было бы назвать либидинизацией полового акта: следует признать, что до грехопадения половой акт либо мог осуществляться без всякого *libido*, либо вводил в игру — поскольку подчинялся воле — некое «*libido*», существенно отличавшееся от того, которое мы знаем сейчас.

Так или иначе, сейчас *libido* обнаруживает себя в виде произвольности. Оно проявляется в добавочном элементе, который выходит за пределы воли, будучи при этом лишь коррелятом некоторой нехватки и следствием некоторого лишения.

Этот стигмат произвольности, возникший в половом акте после грехопадения, приобретает две основные формы. Прежде всего, это форма всех тех превратностей, которыми пол расстраивает намерения субъекта. У Адама мятежный пол возвестил о себе своим внезапным вторжением, а у людей, происшедших от Адама, он обнаруживает себя как неподобающими телодвижениями, так и приступами слабости. Произвольность половых органов падшего человека выражается не только в эрекции, но и в импотенции.

Об этом ясно говорится в одном из отрывков трактата «О Граде Божием». Если другие органы со свойственными им задачами управляются духом и могут быть «движимы одним мановением воли», то с половыми органами дело обстоит иначе: «Но и сами любители этого наслаждения не возбуждаются к нему исключительно своею волей. То побуждение приходит не ко времени, когда о нем никто не просит, а бывает, что душа горит, а тело остается холодным. Выходит, что похоть не желает покоряться не только воле деторождения, но и самому сладострастию»³². Августин суммирует эту идею в примечательной формуле: *libido — sui juris* {лат. похоть самоуправна}³³.

Но есть и другая форма произвольности — та, которую Августин усматривает в невозможности отделить половой акт от движений, неподвластных нашему контролю, и от порождающей их силы. Сколь бы ни были мы благоразумны, сколь бы праведную и разумную цель ни ставили мы перед собой при соитии и сколь бы ни показывали мы себя верными закону божьему и примеру ветхозаветных патриархов, у нас не получается сделать так, чтобы половой акт совершался без содроганий, над которыми мы не властны и которые свидетельствуют о неискоренимом присутствии *libido* в человеческом существе. Никаким благим намерением, никакой законной воле не разорвать в мире сем связь между *libido* и употреблением половых органов. Даже в браке супружеский половой акт «зависит не от воли, но от необходимости, без которой, однако, в рождении потомства невозможно достичь той цели, к которой устремлена эта воля»³⁴. Именно поэтому, хотя все знают, для чего нужен брак, и хотя он заключается с такой торжественностью, законный половой акт супругов хочет, чтобы «о нем знали», но «стыдится, чтобы его видели»³⁵.

- 32 Св. Августин. О Граде Божием.. XIV. 16 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 35*}. Ср. в трактате «*De nuptiis et concupiscentia* (II. 35 [59]) указание на чрезмерную быстроту или медлительность, которыми половые органы обманывают волю.
- 33 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 6 (7).
- 34 Там же. I. 8 (9).
- 35 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 18 {цит. по: *Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 37*}. Таким образом Августин объясняет, почему нельзя допускать, чтобы дети становились очевидцами половой связи родителей, хотя подобная же связь дала рождение им самим (там же). Ср. также трактат «*De gratia Christi et de peccato originali*» {«О благодати Христовой и первородном

Различение между половым соитием и движением *libido*, которое размышление и экзегеза позволяют установить в теории, в то же время уклоняется от воли и не может быть реализовано на практике. Те самые органы, которые изначально предназначены для деторождения, но со времен грехопадения обуреваемы неподвластными им движениями, люди, отмечает Августин, и именуют «природой»³⁶.

«*Natura*», «*sui juris*». Значит ли это, что *libido* происходит от некоей природы, чуждой субъекту, что оно навязывается ему как некий внешний элемент и что грехопадение некоторым образом вывело из-под власти субъекта его же собственную плоть, так что она стала действовать без оглядки на хозяина? Значит ли это, что субъекту невозможно вменить то, что происходит в его плоти? Должны ли мы полагать *libido* вне субъекта? Если оно — природа, то разве не следует возложить ответственность за него на Бога и, следовательно, либо, вслед за манихеями, признать, что оно есть творение какого-то злого божества, либо, вслед за учениками Пелагия, не признавать в нем ничего заведомо дурного? Короче говоря, если *libido* — *sui juris*, если оно — *natura*, то как можно вменять его субъекту? Для ответа на этот вопрос Августину понадобилось, с одной стороны, определить отношения *libido* и души (составляющие принцип вменяемости), а с другой стороны, установить статус *libido* по отношению к греху (позволяющий решить, что именно может быть вменено).

1) В отношении первого пункта мысль Августина претерпела известное развитие. Очень схематичным образом можно сказать, что в текстах, предшествующих трактату «*Quaestiones ad Simplicianum*» {«О различных вопросах к Симплициану»}³⁷, и в нем самом Августин усматривает исходную точку похотливых движений в теле, которое поражено смертью и руководимо принципом зла: произвольность этих движений связана с тем, что они — плотские, то есть выражающие власть тела над душой. Но, начиная с последующих текстов, особенно с трактата «*De Genesi ad litteram*», начало похоти и источник

грехе»} (II. 38 [43]), где говорится, что супружеские отношения непременно сопровождаются «животным движением (*bestialis motus*), от которого краснеет человеческая природа».

36 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 6 (7).

37 См. об этом статью А. Сэжа «Первородный грех в философии св. Августина» (*Sage A. Le péché originel dans la pensée de saint Augustin // Revue d'études agustiniennes*. T. XV. 1969).

пронизывающей ее непроизвольности перемещается в душу. Общие рамки рассуждения задает пассаж трактата «О Граде Божиим», непосредственно предшествующий анализу половых движений³⁸. Августин напоминает принцип, согласно которому грех не мог бы возникнуть, если бы до него не было некоей злой воли. А эта воля, источник всякого греха, причина первородного греха и, следовательно, грехопадения, состоит в движении души, которая отвернулась от Бога и привязалась к самой себе, самой собою прельстившись. Именно это движение, добровольно совершенное двумя первыми людьми, и ввело в этот мир похоть с ее непроизвольными движениями. Таким образом, человеческая природа повреждена. Но в каком смысле нужно понимать ее «повреждение»?³⁹ Разве могло то, что было создано Богом и вышло праведным из его рук, оказаться нарушено действиями человека? Как грех, совершенный свободной душой по своему произволу, мог повлечь за собой непроизвольные движения в теле, природа которого установлена Богом? Объяснение, предлагаемое Августином, связано с двумя сторонами акта творения. Была сотворена некоторая природа, причем это творение произошло из ничего. Следовательно, своим отличием от «ничто» человек всецело обязан Богу: от всемогущества Бога и только от него зависит бытие человека, и, отворачиваясь от воли Бога, он отворачивается от того, что позволяет ему быть. Поэтому в поврежденной природе следует видеть не искажение того, что было сотворено Богом, а упадок зависящего от Бога бытия — упадок, обозначающийся всё отчетливее по мере того, как человек удаляется от Бога, прельщаясь самим собой. «Быть поврежденною пороком могла только такая природа, которая создана из „ничто“. То, что делает ее природой, она получила от Бога, то же, что она уклонилась от того, что она есть, следует из того, что она создана из „ничто“. Впрочем, человек не уклоняется настолько, чтобы впасть в полное ничтожество, но, уклоняясь к себе, умаляется сравнительно с тем, каким он был, когда прилеплялся к Тому, Кто есть высшее и истинное бытие. Итак, оставить Бога и уклониться к себе еще не значит обратиться в ничто, но — приблизиться к ничтожеству»⁴⁰.

38 Св. Августин. О Граде Божиим. XIV. 13–15 (рус. пер.: Бл. Августин. О Граде Божиим. Указ. соч. С. 30–35).

39 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 32 (37). Августин употребляет выражение «*mutatio naturae*».

40 Св. Августин. О Граде Божиим. XIV. 13. 1 (цит. по: Бл. Августин. О Граде Божиим. Указ. соч. С. 30).

Отворачиваясь от Бога и отказываясь ему повиноваться, человек думал, что он сделается хозяином самому себе, раскрепостит свое бытие. Но он лишь отпал от бытия, которое поддерживается одной волей Божьей. Последующий мятеж тела есть не что иное, как следствие воли человека, которая, желая собственного бытия, отклоняется от того, что дает ей бытие, и в итоге упадает, желая возвыситься, и слабнет, когда ей кажется, что она стремится к самообладанию. Не следует видеть в произвольности похоти некую природу, которая противостоит субъекту, сковывая его или толкая к упадку. Речь идет не о теле, свободном от всякого контроля и не слушающемся души, а прежде всего об умаленном до предела бытии, о бытии, которого недостает субъекту, чья воля, полагая, что стремится к одному, на деле стремится к противоположному. Это воля, обращенная против самой себя, воля во власти разлада, вызванного слабостью бытия, которой пожелала она сама, пожелав быть сама по себе. В удваивающем половой акт, сопутствующем ему, неотъемлемом от него движении *libido* следует видеть не возникновение некоей чуждой субъекту природы, которая, выйдя из-под его власти, навязывает ему свои собственные законы, не оставляя возможности воспротивиться, а, скорее, разлад, проходящий по всему субъекту и заставляющий его желать того, чего он не желает. «За этим {грехом} последовало справедливое осуждение, по которому человек, который мог в случае соблюдения заповеди и по плоти стать духовным, сделался плотским и по уму. Возлюбивший в гордыне своей самого себя, он и был правдою Божией предоставлен самому себе, но предоставлен так, что, разноглася с самим собой, вместо желанной свободы подвергся жестокому и жалкому рабству под властью того, кому посочувствовал своим грехом; умерший духом по воле должен был умереть {телом} и по неволе»⁴¹.

Таким образом, нет оснований проводить линию, разграничивающую произвольное и непроизвольное, где-либо между душой и телом или между природой и субъектом. Она с самого начала проходит внутри субъекта. Более того, не следует представлять себе {произвольное и непроизвольное как} две области, разделенные границей: речь идет об одной и той же воле, произвольное отклонение которой от того, что поддерживает ее в бытии, подчиняет ее существование тому, что стремится ее уничтожить, — непроизвольности.

41 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 15. 1 {цит. по: Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 33}.

Эту идею проясняет сравнение с половой жизнью животных, к которому Августин прибегает в трактате «Opus imperfectum». Юлиан Экланский подчеркивает, что животным свойственна половая похоть и что их соответствующие движения бесспорно созданы Богом; таким образом, одно из двух: либо эта похоть по природе благая, либо Бог по воле своей создал зло. Августин возражает, утверждая, что порок похоти не существует у животных, но не потому, что похоть произвольна, а потому, что у животных ее непроизвольность не является мятежом, не свидетельствует о расколе между желаниями плоти и желаниями духа: «Похоть плотская есть наказание, когда она властвует человеком, но не когда она властвует животными, ибо у этих последних плоть никогда не вожделеет вопреки духу»⁴². Хотя половые акты могут иметь у животных ту же самую форму, {что и у человека,} они не сопряжены с той же самой похотью. Или, точнее, особенность человеческой похоти состоит в том, что ее сходство с похотью животных является следствием совершенно чуждых животной природе мятежности и обращения себя против себя. Субъект не был заключен грехопадением в некую животную «природу», имеющую свои собственные законы. Непроизвольность похоти, принимающая форму животных движений, самим фактом грехопадения вписана в нынешнюю структуру субъекта.

Здесь мы касаемся важного пункта в истории субъективации пола и формирования человека желания. Разумеется, Августин не был первым — ни среди христианских авторов, ни в целом среди авторов Античности, — кто заклеил половое желание печатью непроизвольности. Более того, это было, как мы видели, общим местом. Однако непроизвольность определялась либо как инстанция или часть души — та ее инстанция или часть, движения которой следует ограничивать или обуздывать, поддерживая иерархическое преимущество других движений, — либо как «страсть», *pathos*, которая, исходя от тела, угрожает подрывом власти души над самою собой. Августин же в своем анализе трактует похоть не как специфическую силу, свойственную душе, но и не как пассивность, которая ограничивает ее возможности, а как форму воли, то есть того, что превращает душу в субъект. Для Августина похоть не является непроизвольностью, противоречащей воле, она — непроизвольность самой воли, то есть то, без чего воля не может волиять, если только она не прибегает к помощи божьей благодати, которая

единственно способна освободить ее от этой «немощи», являющейся самой формой ее воления.

Теперь становится понятно, почему то, что похоть действует *sui juris*, не исключает ее вменяемости субъекту: похоть действует *sui juris* ровно постольку, поскольку она — «в нашей воле»; и, наоборот, наша воля может избежать похоти, лишь отказавшись быть *sui juris* и признав, что она может желать блага не иначе, как силой благодати. «Автономия» похоти — это закон субъекта, когда он желает собственной волей. А бессилие субъекта — это закон похоти. Таковы общая форма или, точнее, общее условие вменяемости.

2) Но эта возможность вменения нуждается в уточнении. Предшествующий анализ показывает, что похоть не является ни автономной силой внутри души, ни внешней силой, приходящей извне и принимающей вид слабости души. Похоть принадлежит душе в том точном смысле, что она определяет актуальную форму свойственной душе воли: похоть — это «закон греха»⁴³. Но хотя она характеризует структуру воли, кажется весьма затруднительным вменить ее {субъекту}, подобно тому как грех вменяют тому, кто его совершил.

Разве может воля быть виновной в том, что она есть то, что она есть? Но если она не может быть в этом виновной, то как можно уличать ее — как во грехе — в том, что происходит от нее и является не чем иным, как следствием ее природы? Августин подробно разбирает эти вопросы, говоря о первородном грехе и крещении в антипелагианских трактатах. Обзор всей его аргументации выходит за рамки нашей задачи; нам нужно лишь показать, какую роль в этой игре первородного греха и {последующих} грехов он придает похоти и каким образом он находит в той же самой игре место для юридического принципа вменяемости.

Похоть называют грехом «согласно некоторой манере говорить»⁴⁴. А в чем, собственно, заключается эта манера говорить?

До крещения закон греха может быть назван актуальным грехом каждой души, который заслуживает в этом качестве наказания, ожидающего тех, кто не смог креститься. Августин объясняет эту актуальность с помощью нескольких схем. Одну из них можно назвать генетической {originaire} и синхронической: в Адаме «все

43 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 23 (25).

44 Там же.

люди существуют в состоянии семени»; будучи творением Бога, это семя не содержит в себе никакого зла, но, приняв участие в акте греха, оно не может остаться безнаказанным. Таким образом, семя Адама с рождения несет в себе грех, будучи причастным и к его акту, и к наказанию за него⁴⁵. Другую схему можно назвать схемой постоянного возобновления. Августин иллюстрирует ее примером оливы, часто встречающимся в его текстах. Хотя дикая олива и может быть привита заботой садовника, она всё равно будет давать рождение другим диким оливам, плоды которых останутся горькими, как если бы прививки и не было⁴⁶. То же происходит с человечеством: хотя крещение и дает людям новое рождение, те, кто им рожден, всё еще пребывают под законом греха: печать актуальности первородного греха с них не снимается.

Но встречается у Августина и еще одна схема — схема последовательных актуализаций и их сцепления. Собственно, в данном случае речь идет не о схеме, исключающей другие схемы, а, скорее, о разворачивании последних во времени. Разумеется, рождение детей невозможно без полового соития родителей; а это соитие, даже если оно имеет место в браке и преследует подобающие браку цели, не может осуществляться без произвольных движений, которые, как мы видели, стали первым стигматом грехопадения. Эти движения, то есть похоть, с тех пор остаются знаком первородного греха и сообщают всякой душе, которая приходит в этот мир, характеризующую ее форму, закон греха, существующий в ней до крещения как актуальная греховность. Эта аргументация, к которой Августин возвращается очень часто, играет важную роль в истории морального богословия и христианской этики.

В самом деле, из нее вытекают две важные темы. Одна из них касается места половой похоти, которая была для Августина отнюдь не действительной причиной первородного греха, а лишь его следствием. Но поскольку все половые акты, которые дают рождение сменяющим друг друга поколениям, образуют непрерывную цепь во времени, похоть служит опорой актуальности первородного греха в каждом человеке. Можно вспомнить, что активно обсуждался вопрос (его продолжают обсуждать и позднее), не следует ли понимать то, что первые люди вкусили запретный плод с дерева познания, в смысле

45 Св. Августин. *Opus imperfectum*. V. 12.

46 Ср.: Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 32 (37); II. 34 (58); *Contra Julianum*. VI. 15.

половых отношений. Августин сумел поместить половой акт в центр экономики первородного греха и его последствий, но иначе — придав ему статус постоянного проводника актуальности этого греха в череде поколений. По отношению к исходному и определяющему греху половой акт занял позицию следствия, которое никогда не исчезает, и постоянно возобновляющей это следствие причины. Лишь в конце времен, когда человек будет освобожден от смертного тела, полученного в наказание за грех, половая похоть, через которую в каждом из нас актуализируется первородный грех, исчезнет из мира. То, что мы рождены в результате полового акта наших родителей, связывает нас сквозь нить времен с прегрешением Адама и Евы.

Но в трудах Августина намечается, как можно заметить, и другая тема — возможно, более важная, ибо в дальнейшем она вышла за пределы христианского богословия и по причинам, которые нужно будет рассмотреть впоследствии, стала одной из констант западной мысли в вопросах пола. Это тема фундаментальной и нерасторжимой связи между формой полового акта и структурой субъекта. Согласно схеме Августина, всякий индивид, являющийся на свет, становится субъектом похоти потому, что он рожден в результате половой связи, чья форма по необходимости содержит в себе постыдную долю произвольности, в которой прочитывается наказание за первородный грех. И наоборот, осуществление брака, пусть даже в самых что ни на есть благих целях, неизбежно предполагает возникновение в половой связи неподвластных нам движений потому, что со времен грехопадения всякий человек рождается как субъект похотливой воли. Иначе говоря, истина человека как субъекта обнаруживает себя в той самой форме, которой подчиняется всякий половой акт. И, следовательно, эта форма, несущая на себе печать слабости, изъяна, первородного события, соотносится не с какой-либо чуждой ей природой, а исключительно со структурой самого субъекта. Если в платоновской концепции желание несет на себе знак собственности, которая устремляет каждого человека на поиск своего партнера (того же пола, что и он, или противоположного), и потому изъяном человека является нехватка другого, то у Августина «изъян» — это упадок и умаление бытия, обусловленные грехом и проявляющиеся в самом субъекте через физически произвольную форму его желания.

Таким образом, *libido* в том смысле, в каком о нем часто и без каких-либо дополнительных уточнений говорит Августин, то есть в смысле половой формы желания, является трансгисториче-

ской нитью, связующей первородный грех, следствием которого оно является, с актуальностью этого греха в каждом человеке. И, кроме того, *libido* является в каждом человеке тем способом, которым связаны друг с другом произвольная форма полового акта и «ущербная» структура субъекта.

3) Итак, будучи актуальностью первородного греха в каждом человеке, похоть «в некотором роде» является грехом. Она может быть вменена человеку, она предосудительна. Именно похоть является основанием для проклятия умерших без крещения.

Каково же тогда действие крещения? Конечно, оно не отменяет похоть, ведь очевидно, что похоть сохраняется не только у христиан вообще, но и у самых праведных в их числе, даже у ветхозаветных патриархов, которые должны были рождать детей по велению Бога⁴⁷. Крещение отменяет, как это четко разъясняется в важнейшем пассаже «*De nuptiis et concupiscentia*», «*reatus*» похоти, то есть ее способность быть вмененной человеку, являющемуся ее носителем, и определять его актуальную виновность: «Похоть плотская отпускается при крещении, но не в том смысле, что не существует более вовсе, а в том, что не может более вменяться в качестве греха»⁴⁸. Таким образом, крещение подвергает похоть субъекта как актуальное присутствие в нем первородного греха операции юридического типа. Оно отменяет в этом присутствии то, что определяет актуальную виновность, но в то же время сохраняет в нем действенность того, что образует постоянную структуру субъекта. После крещения похоть уже не может рассматриваться сама по себе как действующий в субъекте грех, но она сохраняется как «закон греха», то есть как то, что непрестанно побуждает субъекта грешить, если он этому не сопротивляется. «В тех, кто родился заново, похоть сама по себе уже

47 Так, Августин говорит, что Бог вернул Аврааму утраченную им детородную способность, чтобы он мог дать рождение Исааку, но не {должен был возвращать ему} похоть, так как она оставалась в теле той же, какой и была (тогда как Юлиан Экланский пытался вывести из рассуждений Августина допущение того, что либо Бог должен был вернуть Аврааму похоть, пусть и признаваемую дурной, либо Исаак был рожден без всякой похоти) (*Contra Julianum*. III. 23). Ср. также: Св. Августин. *Opus imperfectum*. V. 10.

48 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 25 (28). Ср. также: *Opus imperfectum*. V. 10.

не является грехом»⁴⁹. И тем не менее она по-прежнему может называться «грехом» по двум причинам⁵⁰: поскольку происходит от греха и поскольку, побеждая грех, тоже его совершает. Даже перестав быть грехом сама по себе, она остается тем, что связывает первородный грех (как его следствие в структурном смысле) с актуальными грехами (как их принцип в генетическом смысле).

В какой же форме похоть продолжает существовать? В форме проекции, тени грехопадения, по отношению к которой она является своего рода следствием по аналогии. Коль скоро грехопадение есть упадок бытия, похоть тоже оказывается слабостью и ущербностью. Обращаясь к медицинскому лексикону, который широко использовался в христианской литературе для описания греха, Августин, когда ему нужно подчеркнуть различие между актом греха и похотью, говорит применительно к первому в основном о ранении или болезни, а применительно ко второй — скорее, о предрасположенности (*affectio* или *validudo*) или слабости (*languor*). Эту терминологическую игру хорошо иллюстрирует пассаж из самого конца трактата «*De nuptiis et concupiscentia*»: «Ранения (*vulnera*), нанесенные телу, заставляют его члены хромать или затрудняют их движения <...>. Ранение, которое называют грехом [здесь Августин подразумевает первородный грех], ранит саму жизнь, которую человек до того проживал праведно <...>. Через этот тяжкий грех первого человека наша природа, которая в нем присутствовала, понесла ущерб (*in deterius commutata*): она не только стала греховной, но и породила грешников. Тем не менее сама эта ущербность, разрушившая силу благого жития, безусловно, есть не природа, но порок (*non est utique natura, sed vitium*), точно так же как и плохое состояние здоровья для тела (*mala in corpore valetudo*) есть вовсе не субстанция или природа, но порок. И чаще всего, хотя и не всегда, предрасположенность к той или иной болезни у родителей некоторым образом передается с рождением и обнаруживает себя в теле детей»⁵¹.

49 [Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 23 (25).] Ср. развитие этого тезиса в трактате «*Contra Julianum*» (VI. 60).

50 Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 23 (25).

51 Там же. II. 34 (57). Этот пассаж развивает тезисы, изложенные в том же трактате выше (I. 25 [28]). Юлиан Экланский критиковал оба эти текста, и Августин отвечал на эту критику в трактатах «*Contra Julianum*» (VI. 53–56) и «*Opus imperfectum*» (VI. 7).

Существенно, что неотъемлемым сопутствующим элементом этой ущербности, характеризующей похоть, является сила ее собственных движений. Слабость похоти в качестве воли субъекта по отношению к самому себе является в то же время ее силой в качестве злой воли, присутствующей в субъекте. Даже если вменяемость, *reatus*, которая делает похоть актуальной виновностью, полностью отменена крещением, активное присутствие похоти сохраняется. Даже у того, кто переродился, похоть некоторым образом действует (*agit aliquid*). И в какой же форме может выражаться это действие, если не в форме «дурных и постыдных желаний»⁵²? Фундаментальные положения Августина, касающиеся присутствия похоти в сердце человека, слишком хорошо известны для того, чтобы нам нужно было их повторять.

Напомним лишь, что Августин видит в этом присутствии принцип духовной борьбы, которая сможет окончательно завершиться только в тот день, когда мы будем освобождены от «смертного тела», присущего нам сегодня. Также напомним, что это смертное тело не является неким материальным элементом, пленниками которого мы якобы стали после грехопадения. Оно характеризует сам способ, каким мы проявляем свою волю, и ни один грех не мог быть совершен нами вопреки себе; в него всегда так или иначе вовлечена наша воля. Как бы грешник ни старался оправдать себя тем, что грешил не он, а та похоть, что в нем живет, подобные речи всего лишь доказывают, что он не знает сам себя: «В то время как сердце, которое решает, и тело, которое делает, суть части его самого, он всё равно воображает, что он тут ни при чем»⁵³. И наконец, напомним, что, поскольку похоть принадлежит самой структуре нашей падшей воли, поскольку эта последняя может желать сама по себе не иначе, как в форме похоти, поскольку воля и похоть не противостоят друг другу как два чуждых и враждебных элемента, состыкованных насильно, но являются сопряженными в единой природе — природе грехопадения, похоть никогда не может быть побеждена в духовной борьбе, если в дело не вмешается божья благодать.

52 «*Agit autem quid nisi ipsa desideria mala et turpa*» (Св. Августин. *De nuptiis et concupiscentia*. I. 27 [30]).

53 Там же. I. 28 (31).

Нет никаких сомнений в том, что следствия и отголо-ски теории похоти, созданной Августином, были очень значитель-ны. Я подчеркну лишь одну из их сторон, которая касается управле-ния душами и, в частности, полового поведения супругов. Речь идет о «юридификации» этих областей или, вернее, о введении элемен-тов, позволивших мыслить в юридических формах практики, правила, предписания и рекомендации, которые до того мыслились главным образом в формах духовной аскезы и техник очищения души. сосре-доточив свой анализ похоти уже не на проблеме чистого и нечистого, души и тела, материи и духа, страсти и владения собой, а на пробле-ме произвольного и непроизвольного или, точнее, на самой струк-туре воли, Августин вписывает похоть в систему правовых референ-ций. Он взялся за ту задачу, над которой многие века будет биться западное христианство и которая (или невозможность решения ко-торой) обусловит в XVI веке великую распрю Реформации. Речь идет о задаче {нахождения возможности} мыслить грешника в качестве субъекта права или, как можно было бы сказать другими словами, мыслить одновременно и в одной и той же форме субъект желания и субъект права. Двумя наиболее важными для этой юридификации понятиями были, несомненно, понятия согласия (*consensus*) и ис-пользования (*usus*).

1. В трактате «*De nuptiis et concupiscentia*»⁵⁴ тщательно раз-личаются вменяемость (*reatus*) похоти и вменяемость греха. Вменя-емость похоти устанавливается актуальным характером похоти как первородного греха, свойственного всем, являющимся на свет, и от-меняется крещением, хотя сама похоть сохраняется. В случае греха дело обстоит иначе: {половой} акт совершается и проходит, но его *reatus* остается. Юлиан Экланский видел в этом различии лишь своего рода диалектику «обоюдности всех противоположностей»: он фактически не допускал возможности отмены *reatus* причины, то есть похоти, без того, чтобы это привело и к отмене *reatus* греха, или {иными словами, не допускал} возможности изобличить грех без того, чтобы признать похоть, от которой он происходит, злом, прису-щим бытию человека. Ответ, который дает на это Августин в VI кни-

ге трактата «Contra Julianum»⁵⁵, позволяет точно указать место, где применительно к похоти устанавливается вменяемость греха. Даже после крещения похоть остается — остается актуальной {en acte}, так как крещение отменяет лишь ее юридическую сторону, которая делала ее предосудительной. Но что значит «актуальной»? Конечно же, это не значит, что похоть всегда активна, всегда очевидна, всегда настойчиво проявляет себя в форме неотвязных желаний: она может быть и «уснувшей», когда ее ничто не возбуждает. Так, боязливый человек остается актуально боязливым, даже если он ничего не боится просто потому, что бояться нечего. Таким образом, похоть наличествует только как «качество». Но, будучи «качеством», она может и актуализироваться как активность — в форме желания, пробужденного неким объектом. Похоть — это еще не грех, не вменяемый элемент, ведь, даже превратившись из общей предрасположенности в активное желание, она остается всё тем же стигматом первородного греха, очищенным от *reatus* {крещением}. Но верно и обратное: даже в качестве предрасположенности, которая стала активной, похоть никогда не подчиняет себе душу полностью, никогда не принуждает к совершению какого бы то ни было акта. Чтобы таковой состоялся, необходим особый акт воли. Вне зависимости от силы движения похоти и в меру того, что похоть является формой воли (сколь угодно упадочной, растратившей данное ей Богом бытие), она не может стать актом без акта воли. Каким бы малым и незаметным ни было это дополнение, в силу которого мы сами *желаем* того, чего *желает* похоть, без него греха быть не может. Это и есть согласие: именно оно делает возможной вменяемость акта, проистекающего из похоти, которая вменяемой не является. Об этом говорится в другом пассаже из трактата «Contra Julianum»: «Дух делает благо, отказываясь соглашаться со злой похотью, но благо это еще не совершенно, поскольку дурные желания еще отнюдь не исчезли; плоть же порождает дурное желание, но, не получив согласия духа, она не достигает совершенства зла и не доходит до дел предосудительных»⁵⁶.

В первом приближении это понятие согласия может показаться не слишком расходящимся с духовностью, выразителем которой на Западе в тот же период был Кассиан. Ведь, в сущности, согласие задавало одно из основных направлений предписываемого

55 Св. Августин. *Contra Julianum*. VI. 60.

56 Там же. III. 62.

этой духовностью труда аскезы: дело касалось выбора между приятием и неприятием, допущением или отвержением преподносящихся духу желаний в зависимости от того, чем они продиктованы — божественным благом или злом. Тем не менее по форме и по самим своим механизмам согласие у Кассиана существенно отличается: для него важна необходимость задаваться вопросом о ценности и происхождении идей, образов и побуждений к действию, проникающих в душу. Речь идет о том, чтобы отворять или запираť врата души, отвергать то, что, проникнув в нее, грозит ей растлением, то есть в конечном счете защищать ее, дабы она могла созерцать незамутненными очами вечные ценности. У Кассиана согласие в целом следует модели порога: оно предполагает некое внешнее и некое внутреннее пространства; оно производит разделение, открывается или закрывается, принимает или отвергает. Мы обнаруживаем здесь традиционную форму разделения на чистое и нечистое.

Иную форму и иной способ действия имеет согласие у Августина. Тому есть фундаментальная причина: если в духовности, подобно той, с которой мы имеем дело у Кассиана, желание и воля являются двумя отдельными инстанциями, то у Августина похоть принадлежит самой форме воли. В этом случае согласие — это не произвольное приятие некоего постороннего элемента, а способ, каким воля как свободный акт может желать того, чего она желает как похоть. В рамках согласия — и то же самое можно было бы сказать о противоположности согласия, то есть об отказе, — воля обращается на саму себя как на объект. Соглашаясь, она не просто хочет желаемого, не просто хочет того, чего хочет желание, но хочет той воли, которая имеет форму похоти, сама в качестве падшей воли становится собственной целью. Она хочет самое себя — себя как похоть. И обратно, несогласие побеждает желание, не исторгая из души представление о желаемом объекте, а не желая его так, как желает его похоть. Схематизируя, можно сказать, что у Кассиана и близких ему авторов согласие направлено прежде всего на объект — на объект желания, который изгоняется в качестве объекта представления, чтобы он не стал объектом воли, — тогда как у Августина согласие и отказ разворачиваются в самой воле, в том движении, посредством которого она желает или не желает самое себя такой, какова она есть. В данном случае субъект обращается на себя как на объект своей собственной воли, решая самостоятельно желать или не желать похоти как формы своей падшей воли. Согласие как элемент, необходимый для возникновения {constitution} акта, вменяемого как грех, есть, таким образом,

не просто превращение желания в реальный акт и даже не просто принятие этого желания мыслью как полученного представления, но акт воли по отношению к самой себе, причем по отношению прежде всего к своей форме, а не к своему объекту. Когда субъект соглашается, он не открывает врата перед желаемым объектом, а конституирует и закрепляет самого себя в качестве желающего субъекта: отныне движения его похоти становятся вменяемыми ему деяниями. Согласие — в чем и заключается причина, по которой это понятие приобретает со временем важнейшую роль в трудах Августина, — позволяет назначить субъекта похоти субъектом права.

2. Эта структура субъекта похоти как субъекта права имеет важные следствия для кодификации супружеских отношений. Мне укажут, и вполне обоснованно, на то, что Августин почти не изменил содержание предписаний, которые действовали до него или в его время: это запрет под страхом осуждения за тяжкий грех внебрачных половых отношений — как в форме прелюбодеяния, если хотя бы один из партнеров состоит в браке, так и в форме блудодеяния, если ни тот, ни другой в браке не состоит; это рекомендация воздержаться от половых отношений в определенных обстоятельствах — в часы, предназначенные для молитвы, и в некоторые периоды года⁵⁷; это крайне суровое осуждение — наравне с самыми отвратительными преступлениями — всякого полового акта, совершаемого против естественного порядка {usage} — если мужчина не прибегает к помощи «женского органа, предназначенного для деторождения»⁵⁸; это порицание легких грехов — всех «излишеств», которым могут предаваться супруги, когда, соблюдая этот естественный порядок, они выходят за рамки его обязательных требований. Общий профиль запретов у Августина не расходится с тем, который существовал до него: те же запреты, по крайней мере в качестве настоятельных рекомендаций, с давних пор устанавливались нехристианскими моралистами.

Но весь этот комплекс Августин воспроизводит, систематизирует и обосновывает вокруг понятия использования — *usus*. Разумеется, это сложное понятие имело хождение и прежде, но Августин существенно уточняет его значение. Под *использованием*

57 [Текст примечания отсутствует.]

58 Св. Августин. *Opus imperfectum*. V. 17.

брака понимались половые отношения между супругами — как потому, что именно брак узаконивает акт, который вне брака является предосудительным, так и потому, что этот акт состоит в осуществлении полученного на основании брака права на тело другого. Таким образом, использование брака имело юридическо-физический — одновременно институциональный и телесный — смысл: пользование телом означало пользование некоторым правом.

Августин вводит в это уже сформированное понятие новое измерение. Согласно ему, в супружеском половом акте каждый супруг использует не только право брака и тело другого, но и собственную похоть. В самом деле, существовала проблема: коль скоро половой акт и деторождение не могут со времен грехопадения совершаться без произвольных и потому постыдных движений похоти, не следует ли из этого с неизбежностью заключить, что всякая супружеская связь сама по себе дурна? Как можно говорить, что брак есть благо, если узакониваемый им акт сам по себе есть зло? Либо следует усомниться в тезисе, согласно которому брак есть позитивное благо (а не просто меньшее зло по сравнению с блудом); либо следует отказаться от тезиса, согласно которому зло похоти с необходимостью сопровождает всякую половую связь, какой бы она ни была. Здесь-то и пригождается понятие *usus*, позволяющее сохранить оба этих тезиса, но при условии двух различий: в супружеской связи — между движением *libido* и актом воли, а в этом акте воли — между, скажем так, «объективным» согласием на само движение похоти (которое нельзя не принять, так как оно неотделимо от половой связи), и субъективным согласием или несогласием на похоть как форму воли. В самом деле, в рамках половой связи можно либо желать удовлетворения похоти, то есть желать падшей формы воли, либо желать рождения детей и защиты своего супруга от впадения во блуд. Хотя совершение полового акта в его определяемой похотью структуре является в рамках супружеской связи неизменяемым, согласие — изменяемо: оно остается свободным. Таким образом, *usus* представляет собой некоторую модальность игры между согласием и несогласием. Он может установить такие цели, что, совершая акт, условия осуществления которого предполагают похоть, субъект не будет желать самого себя в качестве субъекта похоти.

Эта концепция влечет за собой несколько следствий.

Она открывает возможность мыслить половые отношения как неизбежно сопряженные со злом, то есть с похотью, являющейся прямым следствием первородного греха и первого очевидного нака-

зания, которое понесли за него люди, и в то же время мыслить в рамках этих половых отношений, когда люди им предаются, особый акт воли, который может как быть, так и не быть дурным, или греховным, в зависимости от того, направлен он на форму похоти или нет. Таков смысл знаменитой формулы, которую будут повторять более тысячи лет: в супружеских отношениях мы так или иначе имеем дело со злом, но это зло мы можем использовать во зло или во благо — именно здесь коренится возможность греха. Значимость этой концепции становится понятной, если сравнить ее с концепцией Юлиана. Очевидно, что тезисы двух авторов строго симметричны и в то же время противоположны. Юлиан говорит: «Тот, кто <...> следует законному способу, использует благое во благо; тот, кто ему не следует, использует то же благое во зло; тот же, кто из любви к святому целомудрию презирует всякий способ, даже законный, отказывается от благого, дабы достичь наилучшего». А вот что говорит Августин: «Тот, кто следует способу похоти, использует зло во благо; тот, кто ему не следует, использует зло во зло; тот же, кто <...> презирует даже законный способ, отказывается от использования зла ради приверженности тому, что более совершенно»⁵⁹. За почленным совпадением этих формул обнаруживается их глубокая асимметрия. Согласно Юлиану, поскольку удовольствие, получаемое людьми в половых отношениях, является благом, которое допустил при Сотворении мира сам Бог, обращение к нему тоже может быть только благом, лишь бы только оно происходило в формах, предначертанных провидением и предусмотренных природой; к греху же ведет отклонение {от этих форм} или злоупотребление {ими}. Таким образом, использование, о котором идет речь в тексте Юлиана, представляет собой модальность физического акта, его форму (и в этом Юлиан остается в пределах морали, осуждающей излишество). Напротив, согласно Августину, поскольку зло похоти «обнаруживается в природе человеческой», ключевую роль играют преследуемые нами цели, то есть форма воли: именно воля определяет ценность физического акта⁶⁰. Так мы вступаем в область половой морали, сосредоточенной вокруг юридического субъекта. У Юлиана зло определяется и проявляется грехом (актом

59 Св. Августин. *Contra Julianum*. III. 42.

60 Важно отметить, что Юлиан говорит о том, кто сохраняет «законный способ» (что относится к форме полового акта), а Августин — о том, кто соблюдает «способ похоти» (что относится к форме воли).

злоупотребления, излишеством). У Августина зло предсуществует половой связи и неизбежно вписано в нее, но грех, происходящий из этого зла, отличается от него настолько существенно, что он никогда не может быть его необходимым следствием и {поэтому} является вменяемым актом.

Итак, идея *использования* похоти, которую Августин вводит в анализ полового акта, помещая ее между оправданным использованием брака и естественным использованием тела, позволяет мыслить индивида, то есть каждого из супругов, как того, кто образует единый субъект желания и права: «один и тот же» субъект (а не субъект, возникающий в результате наложения двух природ или изгнания души в чуждый ей мир) действует и в необходимости желания, и в свободе совершать добро или зло. Но нужно иметь в виду, что, несмотря на это единство субъекта, желание остается злом и его использование остается независимым. Даже абсолютно непохотливое использование похоти не исключает ее сохранения. Часто похоть используется исключительно ради похоти и, как кажется, подчиняет себе всё, но и такое ее использование является специфическим и вменяемым актом. Именно в силу этой неизбежности открываются очень широкие возможности юридикации супружеских отношений. Если бы половой акт был благом сам по себе и по природе, то кодификация этих отношений могла бы {осуществляться} просто на основании формы, которая признается «естественной»: всё остальное было бы излишеством, злоупотреблением, нарушением границ, переходом в область противоестественного. Так мы оставались бы в пределах этики естественного. Если бы половые отношения определялись только злом или нечистотой, которые они несут с собой, то их кодификация осуществлялась бы на основании идеала полной воздержанности, по отношению к которому выстраивалась бы иерархия ценности поступков. Так мы пребывали бы в пределах этики чистоты. И наконец, если бы предполагалось, что зло желания может постепенно нейтрализоваться {se résorber} под действием контролирующей и ограничивающей его воли, мы пребывали бы в пределах предписаний мудрости. Но различие в половом акте зла *libido* и возможности пользоваться им во благо или во зло позволяет кодифицировать половые отношения на основании этих способов их использования, на основании целей, которые они ставят перед собой, на основании обстоятельств, которые оказывают на них влияние, и т. д. Таким образом, две цели, признаваемые законными, — деторождение и защита другого от греха — будут служить

путеводной нитью упорядочения практики половых актов между супругами и установления того, что, при каких условиях и в каких случаях позволено в них, а что — запрещено.

В трудах Августина эти возможности не получают особого развития. Они будут развиты значительно позднее, причем не просто логическим путем, а под влиянием того, что целый комплекс других процессов приведет к усилению в обществе и Церкви Средних веков отношений юридического типа. Тем не менее теоретическая матрица, которую мы находим в августиновом анализе похоти, будет способствовать этому развитию. Супружеские отношения, которые прежде, следуя общим рекомендациям умеренности, стыдливости и уважения друг к другу, а также общей цели — деторождению, оставались делом частным и тайным, окажутся предметом бесчисленных правил и подробной казуистики, касающейся того, как следует осуществлять свои права и выполнять свои обязанности. Средневековое христианство, особенно начиная с XIII века, станет, несомненно, первой формой цивилизации, которая окружит половые отношения между супругами столь детальными предписаниями. К правилам сосуществования в браке, обмена имуществом или его передачи, поведения супругов по отношению друг к другу, известным в большинстве обществ, где они приобретают самые различные формы и дополняются самыми разными механизмами принуждения, в данном случае добавится новая особенность — подробнейшая кодификация моментов, инициатив, предложений, согласий, отказов, позиций, жестов, ласк, а также порой, как мы увидим, слов, которые могут иметь место в рамках половых отношений. Великий диморфизм, характерный для античной жизни, где различались половые отношения, о которых говорили и рассказывали, — непременно внебрачные — и половые отношения в браке, уклоняющиеся от взгляда и речи, останется в прошлом. Отныне, по крайней мере в рамках практики исповеди, о вторых будут говорить не меньше, а, возможно, и больше, чем о первых. Секс в браке станет предметом юрисдикции и веридикции.

Но у Августина и в его время все эти возможности еще оставались возможностями. В ближайшей к нему перспективе более важным, пожалуй, оказалось то, что идея похоти как зла позволила связать между собой опыт девства и практику брака в рамках единой темы духовной борьбы. В обоих состояниях мы имеем дело с одним и тем же злом: оба они требуют отказа от похоти как формы воли, с тем отличием, что в браке несогласие предполагает особую форму использования, от которой девство умело уклоняется.

Брак и девство определяются как мало отличающиеся друг от друга практики по отношению к похоти, имеющаяся отныне теория которой позволяет обосновать их обе с учетом как их неравноценности, так и внутреннего сопряжения между ними. И, что особенно важно отметить, понятия *consensus* и *usus* служат в этой концепции определению супружеских отношений не напрямую. Они обосновывают кодификацию этих отношений не иначе, как через согласие (или несогласие) каждого со своим *libido* или через использование (во благо или во зло) каждым своего *libido*. Иначе говоря, всё регулирование полового поведения может отныне осуществляться исходя из отношения, которое каждый должен поддерживать с самим собой. Проблематизация полового поведения — будь то выяснение того, что оно есть в действительности, или установление, чем оно должно быть, — становится проблемой субъекта. Субъекта желания, чья истина может быть открыта только им самим в глубине самого себя. Субъекта права, чьи вменяемые действия определяются и распределяются как благие и дурные согласно тем отношениям, которые он поддерживает с самим собой.

Кратко можно сказать, что в античном мире половой акт мыслился как «судорожный блок», конвульсивное единство, в котором индивид растворяется под влиянием удовольствия от связи с другим, доходя до подобия смерти. Этот блок не требовал анализа — его лишь нужно было примирить с общей экономией удовольствий и сил. В христианстве он подвергся расчленению с помощью правил жизни, техник дознания и процедур признания, общей доктрины желания, грехопадения, греха и т. д. Однако единство сложилось вновь — теперь уже не вокруг удовольствия и отношения, а вокруг желания и субъекта. Оно сложилось таким образом, что расколотость в нем сохраняется и анализ остается возможным — как в форме теории и спекуляции, так и в практической форме индивидуального дознания, которому индивид подвергается со стороны другого или подвергает себя сам. И в этой практической форме анализ не только [желателен], но и обязателен. Единство полового акта сложилось заново вокруг того, что, в отличие от экономики судорожного удовольствия, можно было бы назвать аналитикой субъекта похоти. В этой аналитике пол, истина и право связаны друг с другом нитями, которые наша культура отнюдь не распутала, а, напротив, сделала лишь более натянутыми.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Что следует доказать:

1. В христианстве существует относительно постоянное ядро предписаний. Это ядро — древнее, оно сформировалось до христианства и отчетливо прослеживается у языческих авторов эллинистической и римской эпох.

2. То же ядро мы находим без существенных изменений у апологетов II века. Климент Александрийский включает его в свое богословие, находящееся под влиянием платонизма, наряду с совокупностью нравственных предписаний, вдохновленных стоицизмом.

3. Новое определение отношений между субъективностью и истиной придает этому древнему ядру предписаний новое значение и привносит существенные изменения в прежние концепцию и экономию удовольствий.

4. Эти изменения касаются не столько разграничения между дозволенным и запретным, сколько анализа области *aphrodisia* и характера отношений, которые призван поддерживать с ними субъект. Изменился не столько закон с его содержанием, сколько опыт как условие познания.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

I

Итак, есть основания решить, что христианство первых пяти веков установило две четкие и систематические модальности, согласно которым индивиду полагалось открывать себя «в истине», дабы освободиться от зла: с одной стороны, великий покаянный обряд, единый, всеобъемлющий, относящийся ко всему существованию индивида и порой бесповоротно преобразующий всю его жизнь; с другой стороны, постоянную практику экзаменовки и бдительного надзора, пытающуюся ухватить и высказать глубинные движения его души. С одной стороны, алетургия, в которой «правдоизъявление» в жестах, позах, плачах, самоистязаниях и других жизненных формах получает, как кажется, безусловный приоритет над речью; с другой стороны, алетургия, в которой «правдоизречение», как кажется, предписывает исчерпывающую, насколько это возможно, вербализацию душевных тайн. «Экзомологезе» как выявлению греховного бытия можно противопоставить «эксагорезу» как высказывание движений мысли. Эта оппозиция подтверждается, судя по всему, как в плане технологий, которые свойственны каждой из этих практик, так и в плане их институционального контекста.

Техника экзомологезы кающегося основывается на организации, резкой интенсификации и обнаружении ряда дисконтинуумов: это разрыв с предыдущей жизнью, формы и приметы которой кающийся отбрасывает; это разрыв с общиной, перед лицом которой кающийся унижает себя, показывая, до какой степени он недостойн к ней принадлежать; это разрыв с собственным телом, которое кающийся обрекает на голод, нищету и заброшенность; {и наконец,} это столкновение жизни и смерти, ибо, становясь, подобно Лазарю, на пороге могилы, кающийся противопоставляет принимаемой им телесной смерти вечную жизнь души, которая служит за эту смерть воздаянием. В этой игре дисконтинуумов — разрывов и столкновений — истина выходит на свет, обретая весьма своеобразное проявление. {Она проявляется} не как совершенные грехи во всех деталях, с их предпосылками и долей ответственности того, кто их совершил, а как само тело грешника, греховное тело, тело, отмеченное печатью первородного греха — обреченное на смерть, запятнанное

нечистотами, мучимое потребностями, которые оно не в силах удовлетворить. И это проявление — не просто обнаружение некоей скрытой фигуры, но испытание для субъекта или, скорее, испытание самого субъекта. Испытание в двух смыслах: в том смысле, что, практикуя строгость этого упражнения так тяжело и долго, как только возможно (и, по меньшей мере, до положенного предела), грешник может «добиться» отпущения своих грехов; и в том смысле, что, подобно тому как это происходит при испытании металла огнем, нечистоты, которые примешивались к душе грешника, могут отпасть от нее и сгореть в пламенном ополчении кающегося на самого себя. Экзомологеа кающегося есть двойное проявление (проявляющее его отречение от того, что он есть, и само лежащее в скверне и смерти существо, от которого он отрекается) через очистительное испытание себя собою.

Монах в ходе долгого труда своей жизни как «искусства», которому он научается и в котором упражняется, тоже подвергает себя испытанию самоотречением. Но в другом смысле и другими средствами. Поскольку он уже отрешился от мира, ему нужно проявить истину зла не в форме дисконтинуума и разрыва, а, скорее, в форме тройной непрерывности — как неусыпное наблюдение за самим собой, за своими мыслями, за их спонтанным течением, за их коварным движением; как поддержание отношений руководства, которые обязывают его одновременно говорить и слушать, признаваться и повиноваться себе; {и наконец,} как смирение перед всеми и строгое послушание правилам общины. Проявление, характерное для экзагорезы, совершается через посредство языка; оно представляет собой обязательное, как можно более частое и как можно более полное изречение перед тем, кто уполномочен руководить поведением признающегося; оно имеет своим главным предметом то, что сокрыто в глубине души, — как потому, что речь идет о самых начальных движениях души, еще настолько слабых, что они могут ускользнуть от взгляда, если не уделить им особо пристального внимания, так и потому, что речь идет о внушениях искусителя, который принимает обманчивые обличья. Таким образом, экзагореза призвана изрекать истину путем актов познания, которые высвечивают то, чего человек не замечает в глубине себя, и обнаруживают там присутствие Другого. Самоотречение принимает в данном случае весьма своеобразную форму: оно выражается в уделении себе максимально непрерывного, пристального и углубленного внимания, причем не для того, чтобы узнать, что мы есть в глубине души, не для того, чтобы обнаружить подлинную, изначальную и чистую форму субъективности, а для того, чтобы, прочтя в глубочайших

закоулках души уловки лукавого, прекратить доверяться по доброй воле {душевному} движениям, которые на самом деле являются искушениями, и в конечном счете отречься от всякой личной воли ради повелений Бога и поучений наставника.

Предельно схематизируя, можно сказать, что экзомологега, характерная для положения кающегося, нацелена на некоторое «прекращение бытия», обещающее на границе жизни и смерти другой мир, который открывается через отречение от реальности; и что, {напротив,} экзаменовка-признание, характерная для монашеской жизни, нацелена на «прекращение воли», изгоняющее из глубины души другого через изречение истины.

Представляется также, что у каждой из этих двух практик есть свое собственное институциональное место. Драматургия покаяния находит свое место в общине верующих, где оступившемуся всегда дается еще одна возможность спасения, но так, что, хотя ответом на проявление слабости может быть надежда на прощение, тяжесть греха отзывается в публичной тяжести наказания за него. Что же касается экзаменовки-признания, то она находит свое место, скорее, в монашеской жизни, где созерцательное призвание требует контроля над мыслью, общинная жизнь предполагает аскетические упражнения в послушании, а практика руководства определяет выверенные и праведные способы аскезы.

Далее мы увидим, какие пределы нужно поставить этой оппозиции и какие уточнения нужно в нее внести. Сколь бы ни становилась она относительной, сколь бы ни переплетались ее элементы в рамках единой системы, ее всегда следует иметь в виду. В христианских обществах диморфизм жизни в миру и жизни по уставу был настолько устойчивым и значимым явлением, что как в этом аспекте, так и во многих других он не мог не иметь далеко идущих последствий. И действительно, многие из тех существенных преобразований, которым подверглись между VI и XVIII веками процедуры покаяния, уходят корнями в практики, имевшие хождение главным образом в монашеской жизни: после VII века из монастырей в мир пришло тарифицированное и индивидуальное покаяние; в монастырях практиковались регулярные и систематические процедуры экзаменовки совести, которые *devotio moderna* распространило в светской среде; религиозные ордена выступили основными проводниками распространения практики руководства совестью — знаменательного явления XVI–XVIII веков. Монашеские институты оказали решающее влияние на процесс, в ходе которого повышалось значение техник экзаменовки

(себя и других) и процедур вербализации грехов, а параллельно снижалась доля «правдоизъявления» по отношению к «правдоизречению». Более тысячи лет эти институты оставались очагом пусть не постоянного, но часто очень активного совершенствования *искусства из искусств*, *regimen animarum*: именно они разрабатывали и распространяли это искусство, иногда раздувая его сверх всякой меры. Перенимая это искусство у монастырей, его пытались использовать наперекор монастырям и для того, чтобы ограничить их влияние. Монастыри немало способствовали значительному повышению внимания к языку {discours} и воли к знанию, которая характеризует опыт себя и других в наших обществах. И когда в XVII веке послышались речи — довольно сомнительные с догматической точки зрения — о том, что исповедь является способом руководства совестью, экзагореза, можно сказать, одержала верх над экзомологезой или, во всяком случае, практически полностью вобрала ее в себя¹.

Так или иначе, история отношений между «злодейством» и «правдоизречением» на христианском Западе не может быть написана без учета наличия этих двух форм, их отличий друг от друга, напряжения между ними и медленного движения, которое в конце концов привело к тому, что одна из них вышла на первый план и оттеснила другую, когда в XVI веке и чем дальше, тем больше на протяжении следующего столетия центральной проблемой как в политической, так и в религиозной жизни стал вопрос об управлении индивидами.

II

Однако было бы ошибкой полагать, что две эти практики не взаимодействовали и оставались связаны с двумя радикаль-

1 Игра противоположности и дополнительности между экзомологезой и экзагорезой ясно прослеживается в движениях пенитентов, имевших особенно большое влияние на юге Европы начиная с XIV века (см.: *Magli I. Gli uomini della penitenza*. Bologna, 1967). Демонстративные покаянные действия сочетались в их деятельности с интенсивной практикой устной исповеди и духовного руководства. То же самое можно сказать о французских пенитентах конца XIV века и о ряде движений Контрреформации, в которых параллельно разрабатывались техники духовного руководства и аскетические практики.

Приложение 2
но разобщенными институциональными ансамблями. Дело обстоит сложнее: во-первых, исследование институтов показывает, что практики в значительной мере накладывались друг на друга и перемешивались, а во-вторых, глядя на сами практики, в них можно различить не только общие элементы, но и общую основу.

1. Нет сомнений в том, что монашеский статус был несовместим со статусом кающегося и тем более несовместим с ним в силу того, что монах чем дальше, тем больше служил образцом покаянной жизни. «Коль скоро монах отрекся от мира и услужения ему, коль скоро он принял обет всегда служить Богу, почему же его обязывать к покаянию? <...> Для монаха публичное покаяние бесполезно, ибо, отвратившись от грехов своих, он рыдает, и к тому же он заключил вечный завет с Богом»^[2].

Но хотя, став монахом, не нужно становиться еще и кающимся, в монашеской жизни использовались элементы покаянных обрядов. Об этом ясно свидетельствуют тексты Кассиана, и особенно его трактат «О постановлениях монастырских», относящийся к практикам общежития. В них описываются формы публичного покаяния, и само выражение «*publice paenitere*» повторяется несколько раз, пусть речь, разумеется, и не идет о принятии статуса кающегося. Так, Пафнутий, из духа смирения принимающий несправедливое обвинение в тяжком грехе, налагает на себя кары, очень похожие на те, которые у Тертуллиана, Амвросия или Иеронима связывались с публичным покаянием: «Когда он ушел из церкви <...>, то стал постоянно молиться со слезами, устроил пост и с крайним смирением духа повергался перед людьми. <...> Но когда он почти две недели подвергал себя такому сокрушению плоти и духа, в день субботний или воскресный поутру пришел в церковь не для принятия святого причастия, а, повергшись у порога, просить прощения...»³ Наряду с этими показательными действиями, призванными служить расплатой за тяжкие грехи, Кассиан упоминает и иные практики, занимающие

2 [Фавст Риезский. Речь к монахам о покаянии (P. L. T. 58. Col. 875–876). Цит. по: *Vogel C. Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*. Paris, 1966. P. 131.]

3 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XVIII. 15 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 628}. Обратите внимание на выражение «*locum paenitentiae suppliciter postulavit*», которым характеризуется просьба Пафнутия о покаянии. Это традиционная форма притязания на статус, или место, кающегося.

промежуточное положение между признанием искушения и торжественной и длительной экзомологией. К тому же он приводит целый перечень мелких прегрешений, за которые полагаются четко определенные покаянные действия: их должны совершать те, кто случайно разбил глиняный кувшин {для питья}, ошибся (пусть даже в какой-то мелочи) за пением псалмов, ответил сверх требования или грубо, проявил небрежность при выполнении возложенных послушаний, предпочел чтение труду, не сразу вернулся в келью по окончании соборования, без позволения старца поговорил с кем-то из мирских друзей и т. д.⁴ Предусмотренное наказание Кассиан характеризует выражением «публичное покаяние», хотя речь идет, судя по всему, лишь об отдельных элементах, заимствованных из великой драматургии канонического покаяния: отстранение, умоляющие жесты, выражение смирения⁵ («...когда все братия сойдутся в синаксе {соборании}, тогда он, простершись на землю, столь долго просит прощения, доколе продолжается служба, и тогда почитается получившим оное, когда игумен по собственному внушению повелит ему встать с земли»⁶).

Мы находим у Кассиана набросок целой монастырской дисциплины, в которой показательные проявления покаянных обрядов и элементы контроля телодвижений и помыслов сочетаются в постоянном и безусловном отношении послушания. Это сочетание имеет двойное значение.

Прежде всего, оно обнаруживает «покаянный» смысл, который чем дальше, тем всё более явственно будет придаваться институту монашества. Обычно перед монашеским общежитием ставилась цель сформировать дисциплинированное искусство созерцания путем смирения, послушания другому и очищения сердца⁷. И Кассиан не говорит, что целью (*finis*) или назначением (*destinatio*) мо-

4 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 16 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 94–95}.

5 В латинской версии правил святого Пахомия, которую дает святой Иероним, можно найти выражения «aget paenitentiam publice in collecta, stabitque in vescendi loco» (см.: *Praecepta et Instituta*. VI // *Boon A., Dom. Pachomiana Latina*. Louvain, 1932).

6 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 16 {цит. по: О постановлениях... Указ. соч. С. 94}.

7 Однако сирийское монашество, судя по всему, настаивало на покаянном аспекте монашеской жизни (ср.: *Vöobus A.* [History of the Ascetism in the Syrian Orient. Louvain, 1958]).

Приложение 2

нашества является ведение покаянной жизни. Однако в его текстах вырисовывается принцип, согласно которому монашество и покаяние стремятся к совпадению. В самом деле, с одной стороны, Кассиан придает покаянию узкий смысл, говоря о нем как о совокупности процедур, после совершения которых грехи могут быть отпущены Богом⁸. Но, с другой стороны, он определяет покаяние очень широко, относя его не только к результатам этих процедур, но и ко всем духовным упражнениям монашеской жизни. Покаяние характеризуется как состояние, к обретению которого должен стремиться монах. «Оно состоит в том, чтобы больше не делать грехов»⁹. У этого состояния имеются свои признаки, в частности освобождение сердца от того, что склоняет его к совершению грехов; в свою очередь этот признак (*indicium*) распознается по некоторым приметам: сам образ грехов изглаживается из сердечных глубин, причем под «образом» здесь следует понимать не только удовольствие при мысли о грехах, но и сам факт воспоминания о них¹⁰. Покаяние в таком случае есть чистота, которую могут с божьей помощью поселить в сердце исследование, смирение, терпение, послушание, скромность, доверие к старцам и стремление ничего не скрывать от них. Поскольку же созерцание, будучи целью монашеской жизни, возможно лишь благодаря подобной чистоте сердца, очевидно, что покаяние, понимаемое не просто как процедура освобождения от грехов, но как постоянно поддерживаемое состояние чистоты, в конечном счете приходит к совпадению с самой монашеской жизнью.

Эта жизнь должна постоянно стремиться к признанию грехов, к проявлениям покаяния, к открытию сердечных тайн и к исповеданию души. Непрерывное изречение: «Ибо пока еще мы каемся и уязвляемся воспоминанием о порочных делах, необходимо, чтобы слезы раскаяния, происходящие от исповедания вины, угашали

8 На эти покаянные практики и ссылается Кассиан, когда пишет: «*Dum ergo agimus paenitentiam, et adhuc vitiosorum actuum recordatione mordemur*». — Собеседования. XX. 7 [«...пока мы еще каемся и уязвляемся воспоминанием о порочных делах» {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 674}].

9 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XX. 5 («совершенное покаяние состоит в том, чтобы более не делать тех грехов, в которых мы признаемся или в коих обличает нас совесть» {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 672})).

10 Там же.

мучительный огонь совести»¹¹. Причем изречение это должно позволить очистить помыслы всюду, вплоть до самых сокровенных уголков души, от того, что только может вызвать искушение, породить его первые ростки или сохранить его последние следы. А значит — забвение и молчание сердца. В этой мощной пульсации признания и забвения монашеская жизнь открывает свою истинную суть: она есть покаянная жизнь в чистом виде; она есть покаяние (как испытание) ради покаяния (как состояния) — с учетом того, что покаяние как состояние всегда представляет собой не что иное, как твердость в борьбе, требующей постоянного испытания себя.

Эта склонность понимать монашеское существование как практику покаянной жизни сопровождала институциональную эволюцию, имевшую огромное историческое значение. Общежительная дисциплина, отношения иерархии и послушания, правила общей жизни и индивидуального подчинения давали всё больше места практикам, занимавшим, в известном смысле, промежуточное положение между большими ритуалами покаяния и постоянным разбором помыслов, — практикам, по существу, юридическим и уставным, направленным на формирование кодекса, в котором четко определенным нарушениям соответствовали бы столь же четко определенные санкции. Конечно, у Кассиана эта эволюция только намечается: он главным образом стремится показать, что даже малейшим погрешностям должны соответствовать трудные, публичные и унижительные покаянные действия. Например, седмичный {недельный дежурный в монастыре} совершает публичное покаяние за то, что случайно выронил три чечевичных зерна¹². Или, как сообщает святой Иероним, в трех женских монастырях под руководством святой Павлы за излишества в разговорах на сестер были наложены наказания в виде недопущения к общей трапезе и принудительного стояния у двери трапезной¹³. Однако сравнение трактата Кассиана «О постановлениях монастырских» с «Правилom учителя» или Уставом Святого Бенедикта свидетельствует о растущей важности этих кодификаций наказаний, в которых между грехом и покаянием постепенно устанавливается отношение, доволь-

11 Св. Иоанн Кассиан. Собеседования. XX. 7 {цит. по: Собеседования... Указ. соч. С. 672}.

12 Св. Иоанн Кассиан. О постановлениях монастырских. IV. 20 {рус. пер.: О постановлениях... Указ. соч. С. 100–101}.

13 Св. Иероним. Письмо 88 (к Евстохии). 19 {рус. пер.: *Бл. Иероним. Письма*. Т. 3. Киев, 1880. С. 44}.

но сильно отличающееся от того, что связывало их ранее. Во-первых, это отношение предполагает оценку греха: сначала его должны подвергнуть порицанию старшие братья; затем они сообщают о нем авве, и тот осуществляет свое суверенное право судьи. Во-вторых, это отношение предполагает принцип пропорциональности: «Епитимья должна быть соразмеряема с виною, и определение этого зависит от суда аввы». В-третьих, оно предполагает четкое разграничение публичных грехов и «грехов невидимых, в душе совершающихся»: эти последние следует открывать только авве и некоторым «духовным старцам, которые умеют врачевать свои и чужие раны». И наконец, в-четвертых, оно предполагает принцип поступательного исправления (наказания разнятся в зависимости от возраста — если виновному больше или меньше пятнадцати лет; повторное совершение греха увеличивает наказание; того, кто нарушил устав неоднократно, авва укоряет лично и ставит под особый надзор)¹⁴.

Итак, монашеский институт, понимаемый как место постоянного покаяния, сформировал целую систему процедур, направленных на освобождение от зла — на его изгнание, исправление или врачевание. На одном полюсе этой системы мы находим обрядовые и демонстративные формы экзомологезы, на другом — техники экзагорезы, словесных экзаменовки и признания, а в промежутке между ними — методы наказания, регулируемые кодексом, который устанавливает для различных грехов пропорциональные им наказания. Между проявлением истины в «делах и жестах» кающегося (своеобразным *правдо-изъявлением, вери-фикацией*) и ее изречением в рамках постоянного отношения руководства (*правдо-изречением, вери-дикцией*) монашеский устав обнаруживает то, что впоследствии, в западном христианстве, станет важнейшей формой отношения между злом и истиной, между «злодейством» и «правдоизречением», — «*правоизречение*», «*юрисдикцию*».

2. Но столь же неверно было бы замечать лишь показательные формы публичного покаяния и среди мирян. Здесь, как и в монашеской жизни, существовала целая градация различных

14 Устав св. Бенедикта. Гл. 24, 44, 46 {рус. пер.: Устав преподобного Венедикта // Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М.: Изд. Рус. Афонского Пантелеймонова монастыря, 1892. С. 619, 631, 632}; ср.: Правила учителя. XIV.

практик — от канонических форм, обозначавших принадлежность к ордену кающихся, до тонких модальностей руководства.

Прежде всего следует отметить сразу обозначившееся различие между тяжкими грехами, которые ставят под вопрос чистоту, обретенную благодаря крещению, и мелкими ежедневными прегрешениями, которые показывают, как далеко еще человеку до беспорочного совершенства. Тремя тяжелейшими грехами, которые вызвали во II веке дебаты о покаянии, были идолопоклонство, человекоубийство и прелюбодеяние. В дальнейшем система грехов и различие между теми из них, которые требуют канонического покаяния, и теми, которые в нем не нуждаются, весьма усложнились. Наметились две оси различения: ось публичного — невидимого и ось тяжкого — легкого. С одной стороны, утверждалась идея, согласно которой публичность покаяния призвана не только уничтожать грешника и выставлять его на всеобщее обозрение, но и соответствовать публичности греха: зримому поруганию — зримое назидание. И наоборот, если грех незрим, если никто не может ему ужаснуться и усмотреть в нем дурной пример для себя, то яркая зрелищность экзомологезы может вызвать пагубные последствия. Отсюда — идея, что незримому греху подобает «частное» покаяние. «Следует прилюдно наказывать грехи, совершенные у всех на глазах, — пишет святой Августин, — а совершенные тайно — тайно и наказывать»¹⁵. В том же ключе святой Лев несколько позднее выступил с критикой практики (возможно, местной) публичного оглашения перечня совершенных кем-либо грехов¹⁶ и рекомендовал перечислять грехи только во время тайной исповеди. Доводы, приводившиеся в V–VI веках в пользу непубличных форм покаяния, интересны, помимо прочего, тем, что они ясно свидетельствуют о неприятии людьми демонстративных обрядов покаяния, о нежелании подвергаться подобным унижениям и о стремлении перенести принятие статуса кающегося на последние дни жизни, так, чтобы он потерял свое реальное содержание. Поэтому святой Лев и советовал проявлять благоразумие: да, писал он, тому, кто совершил грех, желательно не отказываться краснеть перед людьми, однако имеются грехи, в которых не стоит признаваться публично¹⁷, так как ими могут вос-

15 «Corripienda sunt secretius quae peccantur secretius». — Св. Августин. Проповедь 72 (P. L. T. 38. Col. 11).

16 Св. Лев. Послания. 168.

17 Там же.

2 Пользоваться враги тех, кто в них покался. Еще дальше пошел Юлиан Померий, который в трактате «*De vita contemplativa*» {«О созерцательной жизни»} советовал тем, кто краснеет, признаваясь в своих грехах, самим налагать на себя покаяние и удаляться от причастия¹⁸. Так или иначе, богословы каролингской эпохи продолжили развивать, опираясь на авторитет святого Августина, бинарную систему: публичный грех — публичное покаяние, частный грех — частное покаяние.

С другой стороны, установилось различие между тяжкими и легкими грехами. Перечень тяжких грехов, исходно определявшийся триадой «идолопоклонство — человекоубийство — прелюбодеяние», был расширен и более или менее приблизительно систематизирован по модели нарушений Десяти заповедей¹⁹. Цезарий, епископ Арелатский, в различных проповедях приводит этот перечень, который можно резюмировать так: святотатство, вероотступничество и суеверие; человекоубийство; прелюбодеяние, внебрачное сожительство, блуд; страсть к кровавым или сладострастным зрелищам; воровство; лжесвидетельство; навет и клевета²⁰. От этих больших грехов отличаются малые, легкие или повседневные — те, которые есть риск совершить безотчетно и которым мы порой не придаем значения. Именно по их поводу святой Киприан советует обращаться к священнику, исповедоваться ему «с болезнью и искренностью», открывать лежащее

18 Померий. *De vita contemplativa*. II. 7 (P. L. T. 59. Col. 451–452).

19 Описывая три формы покаяния, одна из которых предшествует крещению, другая должна пронизывать всю жизнь целиком, а третья — служить ответом за тяжкие грехи, Августин в проповеди 351 (7) говорит, что последняя должна иметь место «*pro illis peccatis <...> quae legis decalogis continent*» («за грехи, предусмотренные в Десяти заповедях»). В проповеди 352 (8), вновь касаясь этой третьей формы покаяния, Августин подчеркивает, что она относится к тяжким провинностям: «Это может быть прелюбодеяние, человекоубийство, святотатство; во всяком случае, дело серьезное и рана опасная, смертельная, угрожающая спасению».

20 Ср.: *Vogel C. La discipline pénitentielle en Gaule*. Paris, 1952. P. 91. Этот перечень смертных грехов, разумеется, не следует смешивать с перечнем главных (коренных) грехов, определяемых анализом иного типа, призванным установить их корень, «дух», который может привести к греху. Это определение «восьми злых духов» первоначально сформировалось именно в монашеской традиции. Его мы находим у Евагрия и Кассиана. Ср.: *Guillaumont A. Introduction // Évangile le Pontique. Traité pratique*. Paris, 1971. P. 56–63.

на совести бремя в надежде на получение избавления²¹. Для этих грехов меньшей важности принятие статуса кающегося не требовалось: можно было использовать иные средства. Известный список средств избавления от грехов приводит Кассиан в двадцатом собеседовании: милостыня, подаяние, скорбь душевная и телесная, признание, исправление нравов, молитвы святых, содействие обращению и спасению других, прощение нанесенных обид. Но особенно важно то, что задача священника — как своего рода терапевта — определялась как выбор епитимьи в зависимости от тяжести греха и от личности грешника: «Люди ведь грешат по-разному, как же не понимать, что и лечить надо по-разному: одних наставлением, других увещеванием, третьих терпением, четвертых внушением»²².

Так в общине верующих-мирян вырисовывается роль священника как житейского поводыря и наставника душ. Хотя, разумеется, это *ars artium* более активно и продуманно развивалось, более тщательно обосновывалось теоретически в монашеской среде, оно отражалось и на задачах настоятеля (или священника) по отношению к вверенным ему прихожанам. И здесь действовали два принципа. Первый из них заключался в том, что христианская жизнь вся целиком должна быть жизнью покаянной; *метанойя* — изменение, которое происходит при крещении, — не является одномоментной: она должна пронизывать всю жизнь, подчиняя ее «непрерывному молитвенному смирению»²³. Поэтому настоятель должен заниматься совершенным проступком, стараться его выяснить и заботиться о его исправлении, будучи не просто тем, кто «назначает» покаяние, налагает руки и отпускает грехи, но тем, кто в каждый миг бдительно следит за существованием всех и за их повседневной жизнью. Отсюда — второй принцип: тот, кто стоит во главе общины и кого называют настоятелем или священником, должен, подобно пастырю по отношению к его стаду, заботиться обо [всех] и о [каждом] индивидуально, стараясь знать каждого до самых глубин его души. Как говорит святой Григорий в начале IV века, важнее всего не те грехи, которые видимы

- 21 Св. Киприан. *De lapsis*. XXVIII (P. L. T. 4. Col. 488) {рус. пер.: [Св. Киприан.] О падших. Указ. соч. С. 163}. Стоит, однако, заметить, что святой Киприан, судя по всему, допускает возможность временно принять статус кающегося в соответствии с каноническим обрядом даже для легких грехов (Письма. XVI. 2 и XVII. 2).
- 22 Померий. *De vita contemplativa*. II. 1.
- 23 Св. Августин. *Проповеди*. 351.

и известны всем, а грехи тайные. Нужно уметь видеть сквозь стены и отворять потайные двери²⁴, и если пастырь должен тщательно исследовать открытое поведение прихожан, то для того, чтобы выявить все отвратительные и преступные помыслы, которые они могут таить в своем сердце²⁵.

Таким образом, отношение руководства и практика экзаменовки-признания не были исключительным уделом института монастырского общежития, хотя именно в нем они получили на протяжении III века наиболее полное развитие. С одной стороны, святой Киприан во времена гонений на христиан подчеркивал важность как общих задач поучения, так и помощи, присмотра и ободрения в отношении падших²⁶. И святой Амвросий тоже вполне отчетливо ставил долг поучения на первое место среди обязанностей настоятеля: «*episcopi proprium munus docere populum*» {«Учительство составляет существенную обязанность епископского звания»}²⁷. Но знаменательно, что в начале VI века Григорий Великий открывает свое «*Regula pastoralis*» {«Правило пастырское»} явной отсылкой к Григорию Назианзину, тем самым, по-видимому, указывая на то, что роль настоятеля или священника, как и роль аввы или старца в монастыре, состоит в руководстве душами: «Управление душами человеческими есть искусство из искусств, наука из наук! Кому не ведомо, что врачевать душевные болезни несравненно труднее, нежели болезни

24 Св. Григорий Великий ссылается здесь на текст Иезекииля, который впоследствии будет часто цитироваться в связи с темами руководства совестью и практик экзаменовки: «и я прокопал стену, и вот какая-то дверь» (Иез. 8:8).

25 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. I. 9 {рус. пер.: Правило пастырское, или О пастырском служении святого Григория Великого-Двоеслова / пер. Д. Подгурского. Киев: тип. И. и А. Давиденко (аренд. С. Кульженко и В. Давиденко), 1872. С. 70}.

26 Св. Киприан. Письма. VIII, XXX, XLIII. А также, по поводу возвращения в церковь падших: «...вникали в проступок, в дела и в заслуги каждого, роды и качества самих преступлений, дабы не постыдилась Церковь наша пред самими язычниками, если что-нибудь неосмотрительно и недостойно будет или вами обещано, или мною сделано». — Письмо XV {цит. по: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 128}.

27 Св. Амвросий. *De officiis ministrorum*. I. 1 {цит. по: Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Об обязанностях священнослужителей / пер. Г. Прохорова (под ред. Л. Писарева). М.; Рига: Благовест. 1995. С. 33}.

телесные?»^[28]; никто не вправе называть себя врачевателем, не зная средств врачевания; «и, однако же, часто случается видеть, что все незнакомые с правилами сей божественной науки не страшатся выдавать себя за врачевателей душ»²⁹.

В общем и целом, анализ покаянных практик или, точнее, анализ отношений между злодейством и правдоизречением можно вести двумя способами: в «технической» или «праксеологической» перспективе, выявляющей две различные процедуры — экзомологезу и экзагорезу; и в институциональной перспективе, выявляющей континуум практик, в которой эти две схемы накладываются друг на друга, сочетаются и порождают промежуточные фигуры. Таким образом, можно говорить о двойственности процедур истины, форм алетургии или способов, посредством которых христианин делает себя — свое тело, свою душу, свою жизнь и свою речь — местом обнаружения истины того зла, от которого он стремится очиститься. Но в то же время можно говорить о градации институциональных практик и обрядов, форм поведения, которые предписываются индивидам, обязанным отвечать на зло целым рядом поступков — от публичных и показательных самоистязаний до тайного и практически постоянного признания.

Итак, сформировались две большие формы алетургии, которые поддерживали друг друга и сближались друг с другом в институциональном поле, отличавшемся, несмотря на статусное различие между мирской и монашеской жизнью, некоторой целостностью. Эта целостность основывалась на существовании власти вполне определенного типа — власти, которая характерна для христианских Церквей и, несомненно, едва ли может найти аналоги в других обществах и религиях; власти, одна из важнейших функций которой заключается в руководстве жизнью верующих как покаянной жизнью и в неустанном требовании — в качестве расплаты за грехи исполнения процедур истины — экзомологезы и экзагорезы.

28 [Св. Григорий Назианзин. Слова. II. 16 {цит. по: *Свт. Григорий Богослов. Слова. Указ. соч. С. 29*}.]

29 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. Кн. 1. Гл. 1 {цит. по: *Правило пастырское. Указ. соч. С. 5*}.

III

Идея власти, осуществляемой над людьми подобно тому, как пастух властвует стадом, возникла задолго до христианства. В целом ряде очень древних текстов и обрядов образ пастыря и вверенных ему животных указывает на могущество царей, богов или пророков, которые призваны вести за собой народ.

В Египте, в Месопотамии тема пастырства (божественного или царского) уже, как кажется, прослеживается достаточно отчетливо, хотя и остается на зачаточном уровне. Во время церемонии коронации фараоны получали пастырские атрибуты³⁰. Термин «пастырь» присутствовал в титуловании вавилонских и ассирийских царей, указывая на то, что они были [уполномоченными представителями] богов и должны были заботиться во имя богов о благе паствы³¹. Гораздо более широкую и сложную тематику пастырства мы находим у древних евреев. Она в значительной мере суммирует отношения между Предвечным и его народом. Яхве управляет, ведя за собою людей: Он шествует во главе евреев, когда они покидают град, и «сопровождает силою Своею в жилище святыни Своей»³². Предвечный — пастырь *par excellence*. Связью с пастырством характеризуется царствование Давида, который получает свой законный статус, принимая от Бога заботу о стаде³³; той же связью определяется и роль тех, кто став во главе народа, сообщил ему волю Яхве и вверился его руководству, чтобы лучше руководить стадом: «Как стадо, вел Ты народ Твой рукою Моисея и Аарона»³⁴. И наконец, та же связь характеризует мессианский обет: тот, кто должен прийти, станет новым Давидом; в отличие от дурных пастухов, которые рассеяли овец, тот, кто придет, станет единым пастырем, назначенным Богом, дабы вернуть ему его стадо.

30 Frankfort H. *La Royauté et les Dieux*. Paris, 1951. P. 161.

* [В рукописи: *mandants* {исправлено редактором на *mandataires*}.]

31 Gadd C. J. *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*. London, 1948.

32 Исх. 15:13.

33 Ф. де Робер считает, что Давид носил пастырский титул. Других царей называли пастырями лишь собирательно, например причисляя их к «дурным пастухам» (*Robert Ph. de. Les Bergers d'Israël*. Genève, 1968. P. 44–47).

34 Пс. 76:21.

Напротив, в классической Греции тема пастырской власти занимает, судя по всему, незначительное место. Цари гомеровской эпохи именовались «пастырями народов», однако едва ли в этом можно усмотреть нечто большее, чем след древнего ритуального титулования. И позднее греки, как кажется, не проявляли особой склонности к тому, чтобы видеть в отношениях пастуха и его овец модель отношений, которые должны связывать граждан с теми, кто ими руководит. Термин «пастух» не встречается в политическом лексиконе ни у Исократы, ни у Демосфена³⁵. Среди исключений из этой общей картины следует назвать пифагорейцев, у которых {тема пастырства}, по мнению одних исследователей, объясняется восточным или даже специфически древнееврейским влиянием, а по мнению других, просто является общим местом³⁶, и, конечно, Платона с его «Государством», «Законами» и «Политиком». В первом и втором из этих текстов тема пастуха по большому счету второстепенна: она служит для критики тезисов Фрасимаха с позиций нравственности³⁷ или для определения функций мелких чиновников³⁸. В «Политике» же, напротив, эта тема занимает центральное положение. Она появляется сразу же, как только дело доходит до вопроса о том, что есть «царское» искусство править: не является ли царь пастухом для людей? Как мы знаем, собеседники прилагают к этому вопросу метод разделения, но терпят неудачу — потому, что характерные для пастуха задачи в отношении стада (кормление животных, ухаживание за ними, увлечение их за собой звуками музыки, повивальное дело) могут соответствовать булочнику, врачу или учителю гимнастики,

35 В случае Исократы это особенно поразительно, поскольку в описании доброго правителя в «Ареопагитике» фигурирует ряд функций и добродетелей, которые у других авторов связаны с тематикой пастырства.

36 Первое мнение высказал Грубе в своем издании «Фрагментов» Архита {Тарентского}. Второе — А. Делатт в «Опыте о пифагорейской политике» (Париж; Льеж, 1922). В текстах Псевдо-Архита, которые цитирует Стобей, проводится параллель между *nomos* {закон} и *poimeus* {пастух}, а Зевс именуется *Nomios*.

37 Платон. Государство. I. 343–345 {рус. пер.: Платон. Государство / пер. А. Егунова // Платон. Соч. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 99–102}.

38 Платон. Законы. X. 906b: пастухи противопоставлены здесь «звероподобным душам», но отличаются от «высоких владык» {рус. пер.: Платон. Законы / пер. А. Егунова // Платон. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 368}.

но не могут определять по существу того, кто вершит политическую власть. Более правильный подход подсказывает миф, согласно которому, в развитии Вселенной можно выделить разные стадии. Когда Вселенная вращалась вокруг своей оси в одну сторону, у каждого рода был свой даймон-пастух, и человеческое стадо «Бог пестовал сам»; всякая еда у людей была в избытке, и после смерти они возвращались к жизни. Знаменательное утверждение: «{Поскольку пастырем людей был бог,} под управлением бога не существовало государств»³⁹. Но как только Вселенная начала вращаться в другую сторону, бог-пастырь удалился и люди стали нуждаться в руководстве, причем вовсе не со стороны пастуха-человека, а со стороны того, кто способен связать элементы государства между собой, как нити пряжи. Он должен соткать из множества разных индивидов прочную ткань. Политик — не пастырь, а ткач. Таким образом, Платон не устраняет фигуру пастыря полностью, но дифференцирует его функцию: с одной стороны, он отводит пастырю место в прошлом, в мифической истории, а с другой — сближает его роль со вспомогательной деятельностью врача и учителя гимнастики. И дает ему отставку, когда дело доходит до анализа реального государства и роли того, кто вершит власть. В Греции политика — не дело пастуха.

Только после распространения восточных тем в эллинистической и римской культуре пастырство появляется как образ, подходящий для того, чтобы представить высшие формы власти: «Задача пастуха столь высока, — пишет Филон Александрийский, — что ее с полным основанием относят не только к царям, мудрецам, душам совершенной чистоты, но и к Господу Богу»⁴⁰. В политической литературе имперской эпохи власть государя иногда сравнивается с властью пастуха — либо чтобы подчеркнуть необходимость взаимной привязанности между государем и его народом⁴¹, либо чтобы указать на превосходство того, кто возвышается над своими подданными так же, как пастух над овцами⁴².

39 Платон. Политик. 271e (рус. пер.: Платон. Политик / пер. С. Шейнман-Топштейн // Платон. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 21).

40 Филон Александрийский. De agricultura. 50.

41 Дион Хрисостом. Речи. I.

42 Филон Александрийский сообщает, что в представлении Калигулы «поскольку пастыри животных сами не были быками, козами или баранами», сам он, пастырь рода человеческого, должен был принадлежать к еще более высокому виду людей, то есть божественному,



Забудем на время о географии и хронологии. Не будем пытаться понять, какое место и какой смысл могла иметь фигура пастуха в различных культурах, где мы можем ее найти. Возьмем ее в качестве темы, которая циркулировала в эллинистическом и римском мире, когда ее подхватило христианство, чтобы придать ей — впервые в истории Запада — институциональную форму. Итак, какого рода власть представляла фигура пастуха?

1. *Сбор.* Власть пастуха по существу характеризуется тем, что она обращена ко множеству: она осуществляется скорее над некоторым числом (пусть даже бесчисленным), нежели над площадью. Иные возводят на прочных основаниях здание государства, города или дворца. Пастух же объединяет толпу: «Кто рассеял Израиля, Тот и соберет его, и будет охранять его, как пастырь стадо свое»⁴³. Этот сбор предполагает два рабочих механизма. Единичность, ибо один только пастух, и к тому же в одиночку, объединяет овец, «подчиняя народы» своей единой воле; суверенный пастырь делает так, что «все покорные ему люди шагают единым строем»⁴⁴. И мгновенность: голос, взмах руки пастуха в любой момент превращают множество в послушное стадо: «Я дам им знак и соберу их»⁴⁵. Когда его рядом нет, овцы разбредаются. В отличие от основателя империи или законодателя, пастух не оставляет свое творение после себя.

2. *Предводительство.* Дело пастуха — не в том, чтобы укреплять рубежи отечества или завоевывать новые земли. Его домом является его путь: он гонит стадо через луга, приводит к источникам, пересекает пустыню. Амон, египетский бог — пастух народов «вел людей по всем дорогам», «вел царя во всякое время и в каждом его

а не человеческому (цит. по: Veyne P. *Le Pain et le Cirque*. Paris, 1976. P. 738). О метафоре государя, который является не волпасом, а быком среди стада, ср.: Дион Хрисостом. Речи. II.

43 Иер. 31:10.

44 Gadd C. J. *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*. London, 1948. P. 39.

45 Зах. 10:8.

Приложение 2

замечательном предприятии»⁴⁶. Пастух — мастер перегона скота на новые пастбища. Другие, когда они вершат свою власть, по большей части ставят себя «вверх», а он идет «вперед»: «Боже! когда Ты выходил пред народом Твоим...»⁴⁷ Это подразумевает сразу несколько существенных отличий: конечная цель власти пастуха — не там, где он находится; она будет обретена позднее и в другом месте. Эта власть имеет форму *миссии*. Она состоит не в том, чтобы раз и навсегда установить закон, а в том, чтобы в каждый конкретный момент определять цель и выбирать наилучший путь, сообразуясь с обстоятельствами. Это власть *указующая*. И наконец, пастух не столько подчиняет народы своей воле, сколько показывает им путь, на который ступает сам; он подает пример и руководит не за счет могущества, вгоняющего в трепет, а за счет необыкновенной, отчасти таинственной силы. Это власть *увлекающая*.

3. *Кормление*. Задача пастыря — «блистательного сопровождающего, который помогает Богу в его пастырстве, заботится о стране, кормит ее и ведет к изобилию»⁴⁸, — не в том, чтобы собирать налог или накапливать казну, а в том, чтобы облагодетельствовать вверенных ему животных, щедро одарив их питьем и пищей. Он дает жить, но не в том смысле, в каком доброе управление обогащает государство, а в более узком смысле поголовной поддержки всех и каждого: «Твои уста благодатны, о, пастырь мой, и все люди трепетно стремятся к тебе»⁴⁹. Пастырь — по сути своей кормилец. Софисты, а с ними и Фрасимах, ошибались, полагая, что власть пастуха, как и любая другая власть, эгоистична, так как она состоит в том, «будто они {пастухи} днем и ночью только и думают», как бы извлечь для себя пользу из своей скотины с большим или меньшим расчетом. Софисты говорили о пастухе так, «словно это стяжатель, а не пастух», тогда как единственной его заботой должно быть содержание овец «в наилучшем состоянии»⁵⁰. Не забывая в первую очередь о своем народе и только

46 См.: Morenz S. La Religion des Égyptiens. Paris, 1962. P. 94.

47 Пс. 67:8.

48 Labat R. Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. Paris, 1939. P. 352.

49 Цит. по: Labat R. Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. Paris, 1939. P. 232.

50 Платон. Государство. I. 343d {здесь и выше цит. по: Платон.

о нем, навлекли на себя проклятие цари Израилевы: «Горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри?»⁵¹ Отношение пастуха к своим овцам характеризуется, таким образом, тремя особенностями: с точки зрения искомой цели, оно должно порождать изобилие и во всяком случае поддерживать жизнь или выживание; с точки зрения формы, оно относится к порядку усердия, старания, при необходимости — попечения и наказания⁵²; и наконец, его следствием является своего рода общее отождествление тучности стад, которые ни в чем не испытывают нужды, и богатства пастыря, который посвящает им все свои мысли. Власть над... превращается, по всей видимости, во внимание к..., оправдывающее и в конечном счете вбирающее в себя все ее авторитарные проявления⁵³.

4. *Бдение.* Внимание пастуха распространяется на всех, но искусство его состоит в том, что он уделяет каждому свой особый взгляд. Если царь видит во всех одинаково подвластных ему подданных, а судья — равноправных граждан, то пастырская власть старается ухватить индивидуальность каждого. Прежде всего, это значит, что пастырь должен обращать внимание на малейшие различия: ему нельзя забывать, что есть «несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и <...> что ничто человеческое, так сказать, никогда не находится в покое». Также это значит, что закон как общий императив, положенный для всех одним и тем же образом, безусловно не является для пастыря человеческих множеств «наилучшим способом управления». И наконец, это значит, что пастырь может выполнять свою задачу не иначе, как опекая каждую овцу, учитывая ее возраст, натуру, силу и слабость, нрав и потребности; он дол-

Государство. Указ. соч. С. 102}. Ср.: Платон. Критий. 109b: в Атлантиде боги, подобно пастухам, были «кормильцами» человеческого стада.

51 Иез. 34:2.

52 «Бодравствующему ночью, когда все люди спят / Взыскующему доброго для стада своего. — Египетский гимн; цит. по: Morenz S. La Religion des Égyptiens. P. 224 {цит. по: Гимн Амону-Ра, Булак 17 // Зубов А., Зубова О. Религия Древнего Египта. М., 2016. С. 81–82 (с изм.)}.

53 Дион из Прусы, говоря о правителе-пастыре, указывает, что он действует не ради себя, а ради блага людей, и причастен не к богатствам и удовольствиям, но к *epimeleia* (заботе) и *phrontides* (попечению).

жен давать «точные и соответствующие указания каждому в отдельности»⁵⁴. В этом, несомненно, заключена одна из самых характерных черт пастырской формы власти: она занимается всем стадом целиком, но она должна подбирать свои заботы для каждой из составляющих стадо овец. Эта власть объединяет множества и в то же время их разлагает, индивидуализирует. *Omnes et singulatim*, согласно формуле, которая закрепится надолго и которую можно было бы назвать «парадоксом пастуха», главным вызовом, вновь и вновь встающим перед пастырской властью.

5. *Спасение*. Конечная задача пастуха заключается в том, чтобы привести стадо домой целым и невредимым. В данном случае спасение включает в себя четыре основные задачи. Нужно оберегать стадо от опасностей, которые угрожают ему там, где оно находится, и заставляют его искать убежища в другом месте; иначе говоря, нужно определять подходящее время для выхода в путь, будить спящих животных, в общем — *созывать*: «И выведу вас из народов и из стран, по которым вы рассеяны, и соберу вас...»⁵⁵ Кроме того, нужно давать отпор врагам, которые могут встретиться по дороге, отгонять их, как это делают сторожевые собаки, — *охранять*⁵⁶. Нужно избегать путевых опасностей, утомления, голода и болезней, перевязывать раны и поддерживать слабейших, — *заботиться*⁵⁷. И наконец, нужно найти правильный путь и проследить за возвращением всего стада в овчарню — *привести*. Добрый пастырь должен спасти всех овец и каждую из них, даже самую ничтожную, окажись она в опасности. Здесь парадокс пастуха становится решающим испытанием: ведь иногда, чтобы спасти всё стадо, нужно изгнать из него животное, которое может заразить всех своей болезнью, отделить «здоровых животных от нездоровых, породистых от непородистых», исцелить одних и изгнать других, сохранив лишь то, «что обладает

54 Платон. Политик. 294а — 295с {цит. по: Платон. Политик. Указ. соч. С. 48–49}.

55 Иез. 20:34.

56 О пастухе, который растит собак для охраны стада, см.: Платон. Государство. III. 416а и IV. 440d (рус. пер.: Платон. Государство. Указ. соч. С. 185, 214).

57 Благодаря пастуху стадо не терпит голода и жажды, «и не поразит их {овец} зной и солнце» [Ис. 49:10].

здоровым и чистым нравом, а также и телом»⁵⁸. Но случается и противоположное, когда, возможно, лучше всего просматривается отличие пастырской власти от действий судьи или умелого монарха: они знают, что всегда нужно спасать город, государство, даже если кто-то погибнет ради спасения всех; пастух же, если кто-то один оказался в опасности, готов на время пренебречь ради него интересами остальных, словно их и нет. Для пастуха каждая его овца бесценна, ее ценность всегда абсолютна. Когда Моисей был пастухом у Иофора, он потерял одного ягненка, после чего, отправившись на поиски, нашел его близ бурной реки («Бедный ягненок! Я не подумал, что ты хочешь пить и поэтому побежал к воде! Ты устал, и вот, я помогу тебе») и отнес его назад на плечах. Яхве, глядя на это, сказал: «Ты испытываешь сострадание к стаду, принадлежащему обычному смертному человеку из плоти и крови! Отныне же ты будешь пасти Израиль, мое стадо»⁵⁹. Пастырская власть множит непримиримые обязательства в промежутке между двумя абсолютными императивами — спасением всех и спасением каждого.

6. Отчет. Отношения овец и пастуха определяются угрозой голода и мора, необходимостью постоянной защиты, заботой о спасении. На пастуха ложится ответственность за любое несчастье, постигшее овец. Малейшая его провинность, будь она обусловлена небрежностью, алчностью, эгоизмом или излишней строгостью, может привести к гибели стада: «Если погнать его весь день, помрет весь скот»⁶⁰. За эту провинность пастух должен сразу расплачиваться сам: позволив стаду сбиться с пути, он потеряет себя; заставив стадо голодать, он тоже останется без пищи: «Ибо пастыри сделались бессмысленными <...>, потому они и поступали безрассудно, и всё стадо их рассеяно»⁶¹. И еще ему придется отчитаться в своих ошибках перед тем, кто доверил ему своих овец. Двусмысленность пастырской власти: она тотальна; она должна надзирать над всем, до самых мелочей; пастух принимает на себя ответственность за всё, что ка-

58 Платон. Законы. 735а — 736с {цит. по: Платон. Законы. Указ. соч. С. 187–188}.

59 Раввинический комментарий на Книгу Исход; цит. по: Robert Ph. de. Les Bergers d'Israël. P. 47 {цит. по: Стеняев О., прот. Беседы на Книгу Исход (аудиокнига)}.

60 Быт. 33:13.

61 Иер. 10:21.

Приложение 2

сается стада; его власть в процессе ее отправления безраздельна; ее единственный предел и единственный закон — это благо животных. Но приходит пора во всем отчитаться. Пастырство — это власть, которая рождается утром и умирает вечером, «преходящая» власть не только по своему предмету, но и по форме, в какой она берется и возвращается. Пастух получает стадо лишь для того, чтобы его вернуть. Даже если он — царь, стадо находится в его ведении только потому, что он был избран. «Великие боги призвали меня: я благодетельный пастырь, жезл мой — жезл правости»⁶². От него потребуют отчет о совершенных ошибках, а если он потеряет стадо, его ждет наказание. Яхве спросит: «Где стадо, которое дано было тебе? Прекрасное стадо твоё?»⁶³ Узрев, что пастыри потеряли стадо, он скажет им: «Вы рассеяли овец Моих и разогнали их, и не смотрели за ними; вот, я накажу Вас за злые деяния ваши»⁶⁴. Власть пастыря вовлечена в обширную сеть ответственностей, где ошибки связаны как с немедленными санкциями, так и с отсроченными наказаниями; он должен постоянно «отчитываться» — перечислять полученное и возвращенное поголовье, подсчитывать живых и умерших овец, признаваться в своих ошибках, просчетах, упущениях.

Я понимаю, что наперекор любому методу перемешал множество разнородных явлений: Платона и Библию, богов Египта и царей Ассирии. Но мне лишь нужно было показать, что, говоря о богах, царях, пророках или даже о судьях как о пастухах, ведущих стада, люди не только прославляют их могущество или доброту с помощью понятной метафоры, но и указывают на особый способ отправления власти или, по крайней мере, на совокупность функций, свойственных особому типу власти, — пусть не систематическую, но не лишенную внутренней связности. Даже в отрыве от религиозно-политических контекстов, в которых образ пастуха обретал всю полноту своего значения, он обладает собственной логикой.

62 Молитва ассирийского царя Ашшурбанапала II богине Иштар; цит. по: *Robert Ph. de. Les Bergers d'Israël*. P. 14 {ср. рус. пер.: «Ты взяла меня среди гор, призвала меня быть пастырем чело-
веков, вручила мне жезл правости». — Цит. по: *Тураев Б. Законы Хаммурапи*. М., 2018. С. 9}.

63 Иер. 13:20.

64 Иер. 23:2.

Двойное принципиальное для древнего мира событие: христианство становится первой религией, организованной в виде Церкви, и эта Церковь определяет власть, которую она осуществляет над верующими, над всеми и каждым, как власть пастырскую.

Фигура пастуха вовсе не сводится в христианстве к образному выражению того или иного аспекта власти. Напротив, она покрывает собой все формы церковного управления: все они оправдываются тем, что должны, по примеру Христа-пастыря и под его руководством, вести человеческое стадо (не забывая самую ничтожную из овец) до самых пастбищ вечных. И это не просто метафора: речь идет о формировании институтов и процедур, призванных регулировать «поведение» людей на всех уровнях общества. «Поведение» {«conduite»} следует здесь понимать в буквальном смысле слова — и как способ руководства людьми, и как их способ себя вести. Христианство, организованное в виде Церкви, установило всеобщую власть, способную «руководить поведением» {«conduire la conduite»} людей, — власть, заметно отличавшуюся от тех ее форм, которые были известны в Древнем мире, будь то власть государя над империей, градоначальника над городом, отца над «семейством», патрона над своей клиентелой, господина над своими слугами или рабами, главы школы над своими учениками. И если христианство сумело достаточно быстро встроиться в организацию «*romanitas*», то отчасти, возможно, именно потому, что оно принесло с собой подобные процедуры власти — достаточно новые и специфичные, чтобы не оказаться избыточными рядом с теми, которые уже существовали, и достаточно эффективные, чтобы ответить на целый комплекс вновь появившихся потребностей. Пастырская власть стала институтом, одновременно всеобъемлющим (касающимся в принципе всех членов общины), специализированным (имеющим свои собственные цели и методы) и относительно автономным (хотя и связанным с другими институтами, с которыми он смешивался или на которые он опирался).

Характеристика процесса этой институционализации, сколь угодно краткая, не входит в наши задачи. Нам нужно лишь указать на некоторые изменения, которые христианство внесло в предшествующую тематику пастырства: эти изменения позволяют понять, почему столь большое значение придавалось признаниям плоти. Они были направлены на то, чтобы превратить пастырство в управ-

Приложение 2
ление людьми через обнаружение ими своей индивидуальной истины. У этих изменений было два основных аспекта, которые ясно прослеживаются в латинских святоотеческих текстах.

1. Первый аспект касается природы и формы уз, которые связывают пастуха со всем стадом и с каждой овцой в отдельности.

а. В прежней тематике пастырства пастух должен был выказывать по отношению к стаду усердие, внимание, неусыпную бдительность и преданность: он должен был радеть о стаде, чтобы оно продолжало жить. В христианстве же самая жизнь пастыря должна быть посвящена пастве и при необходимости отдана за паству: он защищает стадо от волков, он отдает за него свою жизнь, и через его самопожертвование овцы получают доступ к вечной жизни⁶⁵. Смерть пастуха или, во всяком случае, его смерть в этом мире является — по образу смерти Христа — условием спасения стада. Это жертвенное отношение, в котором пастух обменивает себя на всех и каждого, обретая собственное достоинство через спасение других⁶⁶.

б. Взаимность отношений между пастухом и стадом подчинялась до христианства принципу общей причинности: стадо тучнеет — пастух богатеет, стадо худеет — пастух беднеет. В христианской форме пастырства взаимность относится уже не просто к порядку причинной связи, а к порядку отождествления и действует в каждом конкретном случае: любое страдание любой овцы становится личной болью для пастуха, а улучшение ее состояния — его личной заслугой. Сострадание пастыря представляет собой непосредственное отождествление: он переживает «в глубине души бессилие слабых душ»; он радуется «усовершенствованию братьев своих как своему собственному»⁶⁷.

с. Христианский пастырь должен отчитываться не только о каждой овце, но и о каждой ошибке, о каждом падении, о каждом шаге. В судный день грехи овец будут спрошены с него самого, если

65 Ин. 10:11–18.

66 Св. Иероним. Письмо 58 {к Павлину «О монашеском уставе»}: «*Aliorum salutatem fac lucrum animae tuae*» {«Спасение других сделай богатством своей души». — Цит. по: *Бл. Иероним. Письма* // Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 2. Киев: Киевская духовная академия, 1884. С. 132}.

67 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. II. 18 {цит. по: *Правило пастырское*. Указ. соч. С. 48 (с изм.)}. Ср. также II. 2: «более заботиться и печься о благе ближних» {цит. по: *Правило пастырское*. Указ. соч. С. 33 (с изм.)}.

он [не] сумел предотвратить их своим поучением, бдительностью, строгостью или милосердием. Даже отпавшие от веры, даже lapsi {лат. падшие} смогут упрекнуть пастыря в том, что тот их не поддержал, не ободрил, не вразумил, не дал им спасительного совета⁶⁸.

d. Греховность пастыря напрямую затрагивает его отношения со стадом: его грехи влекут за собой проступки овец (и тем самым отягощаются), а грехи овец умножают его бремя ответственности. Поэтому пастырь должен быть чист и безупречен, насколько это возможно: «...никакая греховная нечистота не должна осквернять того, кто принял на себя обязанность очищать и врачевать души подобных себе существ, точно так же как рука, которой омывают нечистоты плотские, необходимо должна быть сама чиста...»⁶⁹ Вместе с тем пастырю важно не впадать в грех гордыни, не быть слепым в отношении собственных слабостей, не приписывать себе никакого превосходства и всегда помнить о своем несовершенстве⁷⁰. Он — слуга для всех, грешник среди грешников и даже больший грешник, чем другие, поскольку грехи паствы ему следует признавать собственными слабостями.

e. Пастырь не должен видеть в том, что он избран, повод для гордости или для того, чтобы как-либо проявлять свое господство (potestas⁷¹). По примеру святого Григория ему следует трепетать, сознавая, что на него возложена ответственность за руководство душами, и никогда не забывать об этом трепете, коль скоро он хочет предотвратить «гордыню, недолжные помыслы, неуместные и несправедливые помышления». А уклоняться от выполнения этого долга и оставлять овец без пастуха значило бы для него впасть в грех⁷².

68 Св. Киприан. Письма. XLIII; ср. также VIII {рус. пер: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 193}.

69 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. II. 2 {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 32}.

70 Св. Амвросий. De officiis ministrorum. II. 24 {рус. пер.: Свт. Амвросий Медиоланский. Об обязанностях / пер. Н. Федорова // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. В 7 т. Т. 7. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 279–281}; к счастью, как пишет святой Григорий, Господь и у праведников оставляет некоторые несовершенства, так как «добродетели души от роскоши и изнеженности мало-помалу ослабевают и наконец вовсе подавляются пороками» {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 153}.

71 Там же. Святой Амвросий ссылается здесь на Первое послание апостола Петра (5:3).

72 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. II. 2. См. также: I. 6:

Экономия греха и спасения, заразительность и умножение грехов, взаимное самопожертвование, бдительность к себе, неотделимая от заботы о других, устанавливают между христианским пастырем и его стадом гораздо более многочисленные, сложные и прочные связи в сравнении с теми, что имели место в прежней тематике пастуха. А главное, эти связи проходят теперь на индивидуальном уровне: устанавливается прямая зависимость между каждым действием любого верующего и достоинством пастыря, а сам его статус проблематизируется, так как ни право природы, ни принадлежность к своему институту не делают его «добрым» пастырем — он остается таким же грешником, как и все остальные, и каждая овца должна страшиться его грехов.

2. Христианство требует от пастыря знания особого типа, которое выходит далеко за рамки тех ловкости и опытности, которые традиция приписывала пастухам человеческих стад. Церковь заложила в самое сердце пастырской деятельности императив истины или, вернее, целую систему императивов.

Императив доктринальной строгости. Если пастырь не владеет истиной сам и не привязан к ней безусловно, он погубит стадо. «Не может быть такого, чтобы священники, будучи пастыреначальниками, теряли светоч знания, а те, кто им следует, не заблуждались бы поэтому во тьме греховной»⁷³. Пастырь должен неусыпно следить за прочностью уз, которые связывают членов общины с этой истиной и через нее — между собой, ибо именно истина их объединяет, а заблуждение, наоборот, разъединяет, отклоняя от верного пути и в конечном счете приводя к их исключению из общины. Долг пастыря — загнать обратно в стадо «овец блеющих и заблудших», которых влекут к изоляции ереси и сектантство⁷⁴.

«Правда, есть и такие, которые убегают трудностей общественного служения по одному смирению, чтобы их не предпочли тем, коих они считают более достойными себя» {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 16}.

73 Там же. I. 10 {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 23–24}.

74 Св. Киприан. Письма. XLV {рус. пер.: Творения святого священномученика Киприана. Т. 1. Указ. соч. С. 199}. Ср. также письмо Дионисия, епископа Диаспольского: «привести к своему истинному пастырю рассеянное стадо Христово, человеческий род, отягощенный множеством заблуждений». — Цит. по: *Lettres de saint Jérôme*. T. IV. P. 159. Lettre 94.

Императив поучения. Будучи пастухом истины, пастырь должен предоставлять всем пищу духовную в форме благого учения. «*Episcopi proprium munus docere populum*» {«Учительство составляет существенную обязанность епископского звания» (лат.)}, — пишет святой Амвросий в самом начале трактата «*De officiis ministrorum*». Но это поучение — не просто урок, а нечто более сложное. Во-первых, пастырь никогда не обладает готовой наукой и, поучая других, должен учиться сам⁷⁵: истина открывается ему в усердии и милосердии его слова. Во-вторых, дело не сводится только к передаче учения: то, чему учит пастырь, должно проявляться и утверждаться в его жизни, в его поведении, в его добродетели; он должен быть своего рода лицом той истины, которую проповедует⁷⁶. И наконец, в-третьих, пастырь не может учить всех одинаковым образом: умы его слушателей — словно струны кифары, натянутые по-разному; часто для одних вредно то, что для других полезно: мужчин нельзя учить так же, как женщин, богатых — так же, как бедных, жизнерадостных — так же, как угрюмых⁷⁷.

Императив знания индивидов. Тот, кто ведет за собой общину, должен знать каждого ее члена, и каждый член общины должен иметь возможность препоручить ему себя: когда слабых одолевает искушение, они должны искать убежища у своего пастыря, прибегая к нему «как младенцы на материнское лоно»^[78]. Но в то же время пастырь должен выяснять, пусть даже и незаметно для верующих, что они скрывают, от других или от самих себя. Он должен, по слову Иезекииля, прокопать стену и открыть потайную дверь⁷⁹, то есть «проникательным разысканием раскрыть» внешнее поведение грешников,

75 Св. Амвросий. *De officiis ministrorum*. I. 1 {цит. по: цит. по: Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Об обязанностях священнослужителей. Указ. соч. С. 33}.

76 Те, кто не следуют собственным поучениям сами, «жизнью своею разрушают то, что умом добывают», словно те пастыри, что пасут на добрых пажитях и сами пьют добрую воду, но попирают пажити ногами и мутят ногами воду, которую будут пить овцы». — Св. Григорий Великий. *Правило пастырское*. I. 2 {цит. по: *Правило пастырское*. Указ. соч. С. 7–8}.

77 Таким образом, святой Григорий устанавливает в «Правиле пастырском» тридцать шесть различий, которые нужно соблюдать, чтобы должным образом учить прихожан.

78 [Св. Григорий Великий. *Правило пастырское*. I. 4 {цит. по: *Правило пастырское*. Указ. соч. С. 46}.]

79 Иез. 8:8.

Приложение 2 дабы «дознать грубость и закоренелость души в скрытных преступниках»⁸⁰. Извлечение вольно или невольно скрываемых истин является частью отношений пастыря с его паствой.

Императив благоразумия. Сколь бы ни был пастырь привержен делам небесным, ему не следует упускать из виду земные реалии: он должен «быть чистым в своих помыслах и служить лучшим примером в своих действиях — быть разборчивым и в молчании и в словах»⁸¹. Ему не следует говорить «необдуманно»⁸², проявлять излишнюю снисходительность или, наоборот, строгость⁸³, быть слишком суровым, поступая, как те нерасторопные лесорубы, чья секира, слетев с рукояти, грозит поранить их же товарищей⁸⁴. Не отступая от приверженности чистоте вероучения, не уставая «погружаться в созерцательное размышление», пастырь должен помнить о потребностях «ближних своих» и «сострадать их нуждам»⁸⁵.

Таким образом, пастырство есть связь, призванная служить формированию и передаче истины. Мастерство пастуха — его знание своего дела, сочетающее в себе предвидение и бдительность, — становится в христианской Церкви более точным и сложным знанием со своими правилами и методами, поскольку в рамках отношения пастыря к пастве ключевым механизмом становится истина в двойной форме соответствия вероучению, которое нужно знать и внушать, и исповедания личных тайн, которые нужно раскрывать и принимать в расчет, при необходимости назначая за них наказание индивиду и способствуя его исправлению.

80 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. II. 10 {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 73}.

81 Там же. II. 4 {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 38}.

82 Св. Амвросий. De officiis ministrorum. I. 7 {рус. пер.: Свт. Амвросий Медиоланский. Об обязанностях. Указ. соч. С. 41}.

83 Там же. II. 24 {рус. пер.: Свт. Амвросий Медиоланский. Об обязанностях. Указ. соч. С. 279}.

84 Св. Григорий Великий. Правило пастырское. II. 10 {рус. пер.: Правило пастырское. Указ. соч. С. 74}.

85 Там же. II. 1; II. 5 {цит. по: Правило пастырское. Указ. соч. С. 44}.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

«Скажи грех, чтобы разрешить грех», — говорит святой Иоанн Златоуст во второй беседе о покаянии.

И далее напоминает, что Бог допросил Каина после его преступления. Разумеется, Бог не нуждался в ответе Каина, чтобы знать то, о чем уже взывал на земле голос крови. Он хотел лишь, чтобы убийца сказал: да, я убил. Он просил Каина признаться: *homôds homologeis tauta*¹. И именно потому, что Каин отказался признаться, заявив, что «он не знает», Бог его покарал. Стоит запомнить два выражения, употребленные святым Иоанном Златоустом. Поскольку Каин не заговорил о своем грехе первым, Бог отказывается не простить ему содеянное, но «призвать его к метанойе»: это значит, что отсутствие признания лишает Каина самой возможности покаяться, образумиться, отвратиться (или быть отвращенным) от совершенного преступления; нужно высказать свое преступление, чтобы от него отрешиться. Кроме того, в порядке следствия, Бог карает не столько само убийство, сколько бесстыдство {*anaideia*} Каина². Здесь важен термин *anaideia*: он относится к дерзости откровенного лжесловия; к отсутствию покаяния в совершенном преступлении; к противоречию, состоящему в том, что Каину стыдно признать то, что он не постыдился содеять; и наконец, к оскорблению Бога, который предоставил преступнику возможность быть прощенным³. Бесстыдство непризнания превращает преступление против Авеля в оскорбление Господа — или, во всяком случае, грех против истины, которую

1 Употребленное здесь слово является, как мы увидим, термином, имеющим одновременно точный и сложный смысл применительно к процедуре покаяния. Во второй главе девятнадцатой беседы на Книгу Бытия переосмысление библейского текста с точки зрения практик покаяния прослеживается еще яснее: Бог-hiatros [врач] хотел, чтобы вина Каина была изглажена *dia tês homologias tou ptaismatos* [через исповедание своего падения].

2 Бог осуждает бесстыдство еще более, чем грех.

3 Игра стыда и бесстыдства в половом акте и признании занимает центральное место в христианской экономике покаяния. Во второй главе девятнадцатой беседы на Книгу Бытия Златоуст характеризует Каина [тремя] прилагательными: *agnôthôn, anaisthêtos, anaiskhuntos* [неблагодарный, бесчувственный, бесстыдный] {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Указ. соч. С. 170*}.

следовало сказать Богу, перекрывает грех против крови, связывающей двух братьев.

В чем же состоит наказание за это бесстыдство? Закон крови безусловно требовал смерти виновного. Но Каин останется в живых — это и будет ему карой. Каин будет наказан тем, что станет на земле воплощением закона — *nomos empsukhos*: он должен будет ходить по всей земле как «живой закон», «столп движущийся», безмолвный, но издающий голос «звучнее всякой трубы». *Phônê* {голос} — знаменательное слово, то же, которое используется {Златоустом}, чтобы обозначить голос крови Авеля, пролитой на возделываемой земле; поскольку не прозвучало признания, которое могло бы заставить замолчать эту кровь, в наказании Каина всё еще слышится ее вопль. Но голос, *phonê*, раздающийся из уст Каина, обнаруживает два отличия от этого вопля. Он не требует смерти за смерть; наоборот, он говорит каждому человеку: не делай того, что сделал я. И, кроме того, он не является голосом пролитой крови и брошенного трупа; он обрел свое тело в Каине. За то, что Каин уклонился от признания, которое временно прекратило бы действие закона, он сам стал немолчным законом: тому, кто его убьет, отмстится всемеро. Объятый законом и неспособный отрешиться от него, он будет скитаться, «стесная» — *stenôn*, — по земле, вечно исторгая из себя крик закона, который могло бы прервать, но не прервало слово признания (*homologia*)⁴.

Святоотеческая традиция часто противопоставляет промолчавшему Каину двух других персонажей — Еву и Давида, которые признали свой грех. В той же второй беседе святой Иоанн Златоуст упоминает вслед за безмолвием Каина признания Давида. По сути, он выстраивает вокруг этих двух фигур два цикла истины и греха, почленно противопоставленные друг другу. Каин сознавал свой грех, а Давид, согласно Златоусту, — нет. Чтобы подкрепить это допущение, не имеющее никакой опоры в библейском тексте, Златоуст использует «философскую» концепцию страсти: душа должна вести тело так же, как она ведет колесницу; если тот, кто правит колесницей,

4 В третьей главе девятнадцатой беседы на Книгу Бытия Златоуст отмечает, что Каин совершил точное признание — *meta akribeias*, — когда сказал: мое прегрешение слишком велико, чтобы быть прощенным. Однако это признание не имеет силы, так как оно не было сделано вовремя — *en kaîrō* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Указ. соч. С. 173: «исповедь неблагвременна»*}. Эта проблема подходящего момента тоже существенна в учении о практике покаяния.

ослеплен какой-нибудь страстью, если он нетрезв или даже если он просто теряет силы и не может править вожжами, его душа не знает, куда едет, и колесница увязает в грязи. Так случилось и с Давидом, который был опьянен страстью и не сознавал, что грешит. Но есть и еще одно отличие: Каину явился Бог, всемогущий Бог, от которого ничто не скрыто, тогда как Давиду явился всего лишь Нафан. Он — пророк, как и Давид, у него нет перед Давидом никакого преимущества. Можно сказать, что он — врач, который явился лечить другого врача, и Давид, как полагает Златоуст, вполне мог бы отослать его, сказав: «Кто ты такой, что обличаешь меня? Кто послал тебя так смело говорить? Как ты дерзнул сделать это?» Во всяком случае, никакая власть, никакое принуждение не могло заставить Давида говорить против воли. Более того, Каин должен был отвечать на вопрос, уже содержавший указание на его преступление: «Где Авель?», тогда как Давид слышит из уст Нафана притчу о том, как богатый человек, не желая уменьшать свое стадо, заколол овцу бедного, не владевшего более ничем. Эта притча, согласно Златоусту, имеет двойную функцию: она служит испытанием праведности суда царя и иносказательным изобличением виновника случившегося. На испытание Давид отвечает, вынося приговор самому себе: «Достоин смерти человек, сделавший это». А иносказание разъясняет сам Нафан: «Ты — тот человек». Но Давид сразу соглашается и сам — путем признания — занимает место, которое отводит ему Нафан: «Согрешил я пред Господом» {2 Цар. 12:13}. Оба ответа Давида — на испытание и на иносказание — противопоставляют его Каину: Каин отринул закон, который связывал его [с братом] («Не страж я ему»); когда он в конце концов признал тяжесть своего преступления и попросил для себя смертной кары, это произошло не в подобающий момент, *en kairô*, а лишь впоследствии, когда его уже изобличил голос крови. Давид же сразу огласил закон и вынес приговор, причем еще не зная того, самому себе, а затем, когда истина раскрылась, подвел себя под действие этого приговора. Будучи совершенно «в подобающий момент», признание Давида обнаруживает, таким образом, две стороны: с одной стороны, это вынесенный и принятый приговор, а с другой — признание в грехе, особенно ценное потому, что его целью не было смягчить приговор, уже вынесенный до этого самому себе. Проанализированное на примере прелюбодеяния Давида или, вернее, его искусно подкорректированной версии, которую приводит святой Иоанн Златоуст, признание оказывается не просто согласием человека с тем, что он совершил грех, но искренним приятием вынесенного

ему приговора⁵. Согласно важной для практики христианского покаяния концепции, грешник, признающийся подобно Давиду, является одновременно и обвинителем, и судьей самого себя: «Ты сам осудил себя <...>; ты сам подверг себя осуждению». Если непосредственным ответом на признание становится прощение, то потому, что признание не только является точным изложением содеянного, но и воспроизводит в себе конститутивные элементы судопроизводства. Правдоизречение, «веридикция», обретает способность отменять наказание в своем особом отношении к юрисдикции {правоизречению} — в таком отношении, которое переносит обвиняющую и судящую инстанцию внутрь виновного и говорящего субъекта.

Другой фигурой, регулярно противопоставляемой Каину, является Ева. В пятой главе семнадцатой беседы на Книгу Бытия Златоуст представляет Адама и Еву как грешников, которые признаются {в том, что совершили}. Их признание имеет две формы. Оно совершается словесно, когда сначала Адам, а потом Ева после попытки спрятаться отвечают призвавшему их Богу и признают, что они действительно вкусили запретный плод. (Златоуст отмечает, что у мужчины Бог спросил: «Не ел ли ты от дерева?», а у женщины: «Зачем ты это сделала?», то есть потребовал от них признания, тогда как змею, чей грех непростителен, лишь сказал: «За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами...») Но этому словесному признанию предшествовало другое, совершенное не словами, а сознанием и одновременно жестом. Как только Адам и Ева вкусили плод, они почувствовали себя нагими, устыдились и попытались себя прикрыть. Эта интерпретация стыда как формы признания существенна, и она проливает свет на то, что в девятнадцатой беседе описывается как бесстыдство, *anaideia*, Каина. Придавая этому стыду значение исповеди, Златоуст, во-первых, имеет в виду, что признание — это не просто сообщение человеком того, что он уже знает

- 5 В этом толковании Златоуста на Вторую Книгу Царств (гл. 12) неведение Давида играет очень важную роль, так как способствует тому, чтобы осуждение стало еще более «чистым», «строгим» и справедливым, в силу того, что Давид не догадывается, о ком говорит Нафан в своей притче, и даже сам не отдает себе отчет, что совершил с Вирсавией грех. Это превращает его признание в открытие. И это неведение природы своего поступка добавлено в библейский текст Златоустом. Видеть ли в этом эхо греческой трагедии? Или, в более общем виде, значение такой схемы, где тот, кто осуждает виновного, окажется в конце концов им сам?

сам, другому, но что прежде всего оно является открытием для самого признающегося. И, во-вторых, он имеет в виду, что признание — это жест, который одновременно утаивает и показывает, а точнее — показывает, желая утаить. Желание утаить удостоверяет сознание человеком того, что он поступил плохо, а жест показа демонстрирует, что он не боится открыть свое сознание всем. Таким образом, в основе признания должна лежать игра стыда. Если нет стыда, что мы согрешили, и нет, следовательно, желания это скрыть, то нет и признания, а есть лишь бесстыдное прегрешение. А если стыд заставляет нас таиться, отказываться от признания и, подобно Каину, отрицать свое преступление, то такой стыд становится бесстыдством.

Поскольку Адам и Ева устыдились, но не побоялись признаться, их грех не был непростительным. Их грех повлек за собой грехопадение людей, а их стыд, который показывает, утаивая, стал в некотором роде первой формой грядущего искупления. В противоположность змею и Каину, принадлежащим к племени проклятых, Адам и Ева, как и Давид, обретают свое место в генеалогическом древе спасения. Залогом тому является их признание. В экзегезе Златоуста очень четко прослеживается, как определяется эта, бесспорно, фундаментальная для христианства идея: попирая волю Бога или его закон, грех в то же самое время заставляет грешника взять на себя обязательство истины. Это обязательство имеет два аспекта: нужно признать себя автором совершенного поступка и признать, что этот поступок — зло. Именно от этого обязательства истины уклонился Каин, сказав «Не знаю» и тем самым прибавив к преступлению крови против своего брата преступление истины против Бога. Именно этому обязательству последовали Адам, Ева, Давид, искупив повиновением принципу правдоизречения неповиновение закону. Христианство заложило в основу своей экономики греха долг правдоизречения. Экзегезы святого Иоанна Златоуста, приводимые здесь лишь в качестве примера и первого указания на это, ясно показывают, что этот долг истины играет в процедуре прощения не просто инструментальную роль средства, позволяющего получить прощение или смягчить наказание. Как только преступление совершено, сразу возникает долг истины по отношению к Богу. Этот долг столь существен, столь фундаментален, что, уплатив его, можно рассчитывать на отпущение любого греха, каким бы тяжким он ни был; уклоняясь же от его уплаты, мы не только сохраняем на себе совершенный грех, но и совершаем другой, неизбежно более тяжкий, ибо он обращен непосредственно против Бога. Знаменательно, что святой Амвросий, коммен-

тируя тот же фрагмент из Книги Бытия (4:9–15), утверждает, подобно Златоусту, что Бог наказал Каина не столько за то, что он убил своего брата, сколько за то, что он не сказал правду. «Non tam majori crimine parricidii quam sacrilegii»⁶. Там, где Златоуст говорил о бесстыдстве, Амвросий говорит о святотатстве. И дело тут не в усилении строгости. У Златоуста *anaideia* обозначала нарушение правила «стыдливости» по отношению к Богу, установленного грехом. Именно это нарушение Амвросий обозначает латинским юридическим термином *sacrilegium*. Немногим позже святой Августин придаст непризнанию Каина другое, на первый взгляд существенно отличающееся, значение. Он тоже подчеркивает, что вопрос, поставленный Богом, есть не более чем испытание, предложенное Каину, чтобы дать ему возможность спастись, — ведь Бог и так знал, что совершил Каин. Но Каин, ответив «Я не знаю», высказал в некотором роде первый вариант отказа евреев услышать Спасителя. Он отверг призыв признать истину своего преступления; и евреи тоже отвергнут призыв признать истину Евангелия. Каин лгал, говоря, что не знает того, о чем вопиет голос крови и напоминает Бог. Евреи лгут, отрицая то, о чем вопиет кровь Христова и возвещает Священное Писание. «Fallax ignoratio, falsa negatio»⁷. Но, перенося таким образом урок Каина из области признания своих грехов в область веры в Евангелие, святой Августин не отступает от сути того, что было сказано {Златоустом} в «Беседах о покаянии» или {Амвросием} в трактате «De paradiso». Он четко и ясно показывает связь, которую Златоуст и Амвросий в рассмотренных нами текстах лишь подразумевали, — глубокое родство между обязательством истины в отношении грехов и обязательством истины в отношении Откровения. Веридикция и вера, правдоизречение о себе и вера в Слово неразделимы или должны быть неразделимы. Долг истины в двух формах — как вера и признание — занимает центральное положение в христианстве. Этим двум формам соответствуют два традиционных смысла слова «исповедание». А в общем смысле «исповедание» есть признание долга истины.

6 [Св. Амвросий. *De paradiso*. XIV. 17 {«По большей вине братоубийства, чем святотатства»}.]

7 Св. Августин. *Contra Faustum*. XII. 10 {«Лживое неведение, ложное отрицание»}.

По понятным причинам я оставляю в стороне проблему долга истины, понимаемого в христианстве как вера, и буду рассматривать этот долг лишь в смысле признания, со всеми следствиями признания в экономии греха и спасения. Однако связь между этими двумя аспектами нужно постоянно держать в уме, не забывая подчеркивать, что «правдоизречение» о грехе занимает в христианстве, бесспорно, более важное место и во всяком случае играет в нем более сложную роль, чем в большинстве религий, требующих признания в грехах (а таких религий немало). Если взять хотя бы религии древних Греции и Рима, то в сравнении с ними христианство наложило на своих верующих куда более властное с точки зрения формы и куда более требовательное с точки зрения содержания обязательство «говорить правду» о себе.

Исходя из этих новых правил «веридикции» и следует разбираться в том, как христианство относится к плоти.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Однако главная проблема не в этом. Она — в необходимости мыслить возможность половой связи до грехопадения вне категории тлена {corruption}. В самом деле, эта категория, какую она использовалась большинством предшественников Августина, устанавливала между смертностью людей и половым соитием сущностную общность и в то же время обоюдную причинность: половая связь, будучи нечистой, являлась одной из форм тлена, точно так же как смерть — разрушение тела. Поэтому половой акт можно было помыслить как одно из следствий этого тлена, который порастил людей, когда они были наказаны смертностью. И обратно, можно было полагать, что, внося нечистоту в тела, половой акт нарушает их нетленность и обрекает разрушению. Фундаментальный сдвиг, принятый Августином, состоит в том, что он отказался от этой общей категории тлена, разделив, с одной стороны, смерть и смертность, а с другой, половое соитие и тленное состояние тела.

О том, что Адам и Ева не умерли бы, если бы не согрешили, ясно говорит, согласно Августину, текст Книги Бытия (2:17): «Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». Таким образом, смерть случается после и в результате преступления, но появляется, в некотором роде, как уже готовая возможность, которой до преступления лишь не хватало условий, чтобы реализоваться. В том случае, если бы сама возможность смерти, а не ее реализация, была следствием первородного греха, Бог говорил бы не о временной последовательности, а о необходимом выводе; он сказал бы: «если вы вкусите плод, то умрете». Таким образом, следует полагать, что человек, выйдя из рук Творца, нес в себе возможность смерти, подобно тому как абсолютно здоровое тело, не тронутое никакой формой болезни или старения, может быть названо смертным. Однако совсем в другом смысле больное тело называют умирающим. Именно таким стало состояние человечества после грехопадения: «Ибо мы, не скажу рождаясь, но даже еще зачинаясь, чему другому полагаем начало, как не некоторой болезни, от которой необходимо нам умереть?»¹ Следовательно, нужно различать смертность и смерть или, вернее, нужно определять смертность до первородного греха как онтологическое условие человека, каким

он был сотворен. Смертность вовсе не была печатью изъяна человека: она могла быть печатью его добродетели и мудрости, пока оставалась общим для людей условием, приостановленным в силу того, что люди твердо следовали вере в Бога. А смертность после первоначального греха нужно определять как действительное шествие смерти по всей жизни человека, которую грехопадение сделало для всех людей своего рода длительной болезнью. Смертность человека не является следствием тлена, даже если с некоторых пор все люди неизбежно умирают в силу тленности своих тел².

Симметричным образом Августин отличает от тлена половой акт — по крайней мере в его принципе и изначальной возможности. Особенно знаменателен в этом отношении один фрагмент трактата «О Граде Божием». Чтобы не отступать от принципа нетленной жизни в раю, многие экзегеты отвергали всякую физическую связь между Адамом и Евой до того, как они согрешили. Таким образом, {для этих авторов} человечество было целомудренным до грехопадения, а нынешнее целомудрие служило, *mutatis mutandis*, возвращением к этому изначальному положению. Августин же допускает как возможность реальной физической связи, так и сохранение девственности женщины: «„Супруг мог прильнуть к лону супруги“ без страстного волнения, при полном спокойствии души и тела и с сохранением целомудрия. Ибо если этого не подтверждает наш жизненный опыт, то отсюда отнюдь не следует, что такого вообще не может быть; ведь надлежащие части тела могли не возбуждаться неистовым жаром, но удовлетворять необходимые потребности под руководством воли, владеющей собой. Таким образом, семя могло передаваться супруге, не нарушая ее целомудрия, как и сейчас это происходит с месячными выделениями. Ведь они исходят тем же путем, которым входит семя»³. В дальнейшем нужно будет вернуться к значению этого оплодотворяющего излияния, полностью подчиненного воле и не повреждающего девственную плеву. Сейчас же следует подчеркнуть {допускаемую Августином} возможность половой связи

2 Когда Августин говорит о *necessitas mortis* {лат. необходимость смерти} и о том, что все люди *morituri* {лат. долженствующие умереть, действительное причастие будущего времени}, он употребляет эти выражения в точном и узком смысле: для него важно отличить это неизбежное будущее падших людей от статуса *homo mortalis* {лат. смертный человек} наших прародителей.

3 Св. Августин. О Граде Божием. XIV. 26 {цит. по: Бл. Августин. О Граде Божием. Указ. соч. С. 46 (с изм.)}.

без физического «тлена». Причем под тленом здесь нужно понимать как повреждение телесного целомудрия женщины, так и неистовую силу движения, которое непроизвольно охватывает тело мужчины.

Адам и Ева, соединяясь друг с другом, могли избежать всего того, что заставляет тело выйти из-под власти души, пронизывает его бесконтрольными движениями, поражает его, подобно болезни, и частично разрушает; всего того, что предвещает и предуготовливает роковую неизбежность смерти. «Честный брак» и «непорочное ложе»^[4] не были для них взаимоисключающими.

Но как только общая категория тлена, которая связывала половые отношения со смертью и нечистотой, оказалась разделена, возникла потребность понять, какими могли быть отношения между полами у смертных, для которых смерть еще не была неизбежной и в которых грех еще не бросил семена бессилия, слабости, страстей и всевозможных недугов души и тела. Короче говоря, понадобилась теория отношений между половым актом и похотью.

4 [Евр. 13:4.]

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ

БИБЛИЯ¹**ВЕТХИЙ ЗАВЕТ**

Бытие

50, 160, 271, 299, 331, 380, 388–391

Исход

373

Левит

26, 47, 174, 179

Вторая книга Царств

389–391

Псалтирь

203, 373, 376–377

Книга Премудрости Иисуса,

сына Сирахова

26

Книга пророка Исайи

26, 151, 379

Книга пророка Иеремии

46, 376, 380, 381

Книга пророка Иезекииля

371, 378, 379, 386

Книга пророка Захарии

376

Книга притчей Соломоновых

126

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Евангелие от Матфея

286, 291

Евангелие от Луки

53

Евангелие от Иоанна

203, 383

Деяния апостолов

62

Первое послание Петра

384

Послание Павла к Римлянам

82, 83

Первое послание Павла к Коринфянам

57, 155, 170, 199, 227, 275, 285, 306, 313

Послание Павла к Галатам

54

Послание Павла к Ефесянам

178, 259

Послание Павла к Колоссянам

255

Послание Павла к Евреям

88, 397

Откровение Иоанна Богослова

176–178

ДРЕВНИЕ АВТОРЫ²**ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ**

C. U. F. — «Collection des Universités de France» («Collection Budé»). Paris: Les Belles Lettres

S. C. — «Sources chrétiennes». Paris: Éditions du Cerf

P. G. — Patrologiæ cursus completus. Series Græca / sous la direction de J.-P. Migne. Paris, 1857–1866

P. L. — Patrologiæ cursus completus. Series Latina / sous la direction de J.-P. Migne. Paris, 1844–1865

B. A. — «Bibliothèque augustinienne». Paris: Desclée de Brouwer

1 Фуко использовал разные переводы Библии: в одних случаях — перевод Луи Сегона, в других — французское издание Иерусалимской Библии (Paris, Éd. du Cerf, 1977), иногда — версии переводчиков святоотеческих трудов.

2 Для каждого источника приведены перевод или издание, которыми обычно пользовался Фуко. В редких случаях он обращался наряду с ними к другим версиям, например при цитировании трудов святого Августина (перевод Mgr Péronne et al. — Paris: L. Vivès, 1869–1878) или святого Иоанна Златоуста (перевод Abbé Bareille et al. — Paris: L. Vivès, 1865–1873; перевод Abbé Joly — Nancy: Bordes, 1864–1867). Иногда Фуко подправлял цитируемые переводы с оглядкой на оригинальный (греческий или латинский) текст, с которым часто сверялся по изданиям Миня.

Œ. C. — *Saint Jean Chrysostome.*

Œuvres complètes / traduction
en français sous la direction
de M. Jeannin. Bar-le-Duc:
L. Guérin & Cie, éditeurs, 1863–1867

Œ. T. — Œuvres de Tertullien. Paris:
L. Vivès, 1852

СВЯТОЙ АВГУСТИН

De bono conjugali / texte

établi et traduit en français
par G. Combès // B. A., 1948
304–323, 326

De bono viduitatis / texte établi
et traduit en français par J. Saint-
Martin // B. A., 1939
286, 289

De catechizandis rudibus / texte établi
et traduit en français par G. Combès
et A. Farges // B. A., 1949 {рус. пер.:
*Бл. Августин. Об обучении
оглашаемых* / пер. М. Сергеевко //
Бл. Августин. Богословские труды.
М., 1976}
297

La Cité de Dieu / texte traduit
en français par G. Combès // B. A.,
1959–1960 {рус. пер.: *Бл. Августин.*
О Граде Божием / пер. Киевской
духовной академии // *Бл. Августин.*
Творения / составление
и подготовка текста С. Еремеева.
В 4 т. Т. 3–4. СПб.: Алетейя; Киев:
УЦИММ-Пресс, 1998}
302, 303, 324, 328, 329, 333–340,
396

De conjugii adulterinis / texte
établi et traduit en français
par G. Combès // B. A., 1948
284

De continentia / texte établi et traduit
en français par J. Saint-Martin // B. A.,
1939
155, 192, 284

Contra duas epistulas Pelagionorum /
texte établi et traduit en français
par F.-J. Thonnard, E. Bleuzen
et A. C. De Veer // B. A., 1974
328

Contra Faustum // P. L. T. 42
393

Contra Julianum / texte traduit
par l'abbé Burleraux // Œuvres
complètes de saint Augustin,
sous la direction de M. Poujoulat
et de M. l'abbé Raulx. Bar-le-Duc,
1864–1872. 17 volumes. T. XVI, 1872
288, 304, 324, 325, 330, 334, 335,
345–349, 353

Discours sur les Psaumes // P. L.
T. 36 et 37
112, 113, 189, 335

De Genesi ad litteram / texte établi
et traduit en français par P. Agaesse
et A. Solignac // B. A., 1972 {рус. пер.:
Бл. Августин. О Книге Бытия
[буквально] / пер. Киевской
духовной академии // *Бл. Августин.*
Творения / составление
и подготовка текста С. Еремеева.
В 4 т. Т. 2. СПб.: Алетейя; Киев:
УЦИММ-Пресс, 2000}
193, 300–303, 328, 332, 333, 395

De Genesi contra Manichaeos /
traduction en français par M. Péronne
et al. // Œuvres complètes de saint
Augustin. T. III. Paris: L. Vivès, 1873
296, 332

De gratia Christi et peccato
originali / texte traduit en français
par J. Plagnieux et F.-J. Thonnard //
B. A., 1976
334, 338

De nuptiis et concupiscentia / texte
traduit en français par F.-J. Thonnard,
E. Bleuzen et A. C. De Veer // B. A.,
1974
303, 304, 325, 332, 337–339, 342–348

Opus imperfectum // P. L. T. 45
326, 341, 343, 345, 347, 351

Quaestiones in Evangelium secundum
Matthaeum I // P. L. T. 35
287

Retractationes / texte établi et traduit
en français par G. Bardy // B. A., 1950
320

De sancta virginitate / texte établi
et traduit en français par J. Saint-

Martin // B. A., 1939
155, 190, 284–287, 291–294
Sermons // P. L. T. 38
78, 239, 291, 333, 335, 368–370

СВЯТОЙ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ

Apologia de propheta David / texte
traduit en français par M. Cordier //
S. C., 1977
109, 112

De Caïn et Abel // P. L. T. 14
111

Enarrationes in Psalmos Davidicos //
P. L. T. 14
91, 109

Explanatio symboli / texte établi
et traduit en français par Dom
B. Botte // S. C., 1961 {рус. пер.:
Свт. Амвросий Медиоланский.
Объяснение символа /
пер. А. Гриня // Свт. Амвросий
Медиоланский. Собрание творений.
В 7 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012}
79

Expositio Evangelii secundum Lucam /
texte établi et traduit en français
par Dom G. Tissot // S. C., 1956–1958
109–112

De lapsu virginis consecratae // P. L.
T. 16 {рус. пер.: *Свт. Амвросий
Медиоланский.* О падении
посвященной девственницы /
пер. А. Вознесенского //
Свт. Амвросий Медиоланский.
О девстве и браке. М., 1997}
155, 203

De officiis ministrorum. P. L. T. 16
{рус. пер.: 1) Творение св. Амвросия,
епископа Медиоланского. Об обя-
занностях священнослужителей /
пер. Г. Прохорова (под ред. Л. Пи-
сарева). М.; Рига: Благовест. 1995;
2) *Свт. Амвросий Медиоланский.*
Об обязанностях / пер. Н. Федо-
рова // Свт. Амвросий Медиолан-
ский. Собрание творений. В 7 т. Т. 7.
М.: Изд-во ПСТГУ, 2017}
371, 384, 386, 387

De paenitentia / texte établi et traduit
en français par R. Gryson // S. C.,
1971 {рус. пер.: 1) *Амвросий
Медиоланский.* Две книги
о покаянии / пер. И. Харламова //
Амвросий Медиоланский. Две
книги о покаянии и другие творения.
М.: Учебно-информационный
экуменический центр апостола
Павла, 1997; 2) *Свт. Амвросий
Медиоланский.* О покаянии /
пер. М. Герасимовой //
Свт. Амвросий Медиоланский.
Собрание творений. В 7 т. Т. 1.
М.: Изд-во ПСТГУ, 2012}
90–92, 102, 104, 110, 111

De paradiso // P. L. T. 14
109, 111, 393

De sacramentis, texte établi et traduit
en français par Dom B. Botte //
S. C., 1961 {рус. пер.: *Свт. Амвросий
Медиоланский.* О таинствах /
пер. А. Гриня // Свт. Амвросий
Медиоланский. Собрание творений.
В 7 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012}
81, 83

De Spiritu Sancto // P. L. T. 17 {рус. пер.:
Свт. Амвросий Медиоланский.
О Святом Духе / пер. иеромонаха
Амвросия (Мацегоры) //
Свт. Амвросий Медиоланский.
Собрание творений. В 7 т. Т. 6.
М.: Изд-во ПСТГУ, 2016}
91

De virginibus // P. L. T. 16
{рус. пер.: *Свт. Амвросий
Медиоланский.* О девственницах /
пер. А. Вознесенского (под ред.
Л. Писарева) // Свт. Амвросий
Медиоланский. Собрание творений.
В 7 т. Т. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012}
155, 184, 186, 190, 191, 198, 205

In Psalmum David CXVIII Expositio //
P. L. T. 15
122

{Письма / пер. Т. Александровой,
Е. Матеровой, Н. Кульковой //
Свт. Амвросий Медиоланский.
Собрание творений. Т. 4.

Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014;
пер. Т. Александровой,
Д. Афиногенова, Н. Кульковой //
Свт. Амвросий Медиоланский.
Собрание творений. Т. 4. Ч. 2.
М.: Изд-во ПСТГУ, 2015}
91, 92, 156, 184

СВЯТОЙ АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ

Apophtegmes des Pères // P. L. T. 65
{рус. пер.: Изречения Антония
Великого и сказания о нем //
Прп. Антоний Великий. Поучения.
М.: Изд-во Сретенского монастыря,
2008}
128

АРИСТОТЕЛЬ

Éthique à Nicomaque / texte établi
et traduit en français par R.-
A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain;
Paris: Publications universitaires
de Louvain, 1958–1959 {рус. пер.:
Аристотель. Никомахова этика /
пер. Н. Брагинской // Аристотель.
Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983}
35

Histoire des animaux / texte établi
et traduit en français par P. Louis //
C. U. F., 1964–1969 {рус. пер.:
Аристотель. История животных /
пер. В. Карпова. М.: Изд-во РГГУ,
1996}
41, 42

Génération des animaux / texte établi
et traduit en français par P. Louis //
C. U. F., 1961 {рус. пер.: Аристотель.
О возникновении животных /
пер. В. Карпова. М.; Л.: Изд-во
АН СССР, 1940}
42

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Apologia ad imperatorem
Constantium // P. G. T. 25
182
Vita S. Antonii // P. G. T. 26 {рус. пер.:
Житие преподобного Антония,

описанное святителем Афанасием
Великим в послании к инокам,
пребывающим в чужих странах //
Прп. Антоний Великий. Поучения.
М.: Изд-во Сретенского монастыря,
2008}
149, 182

АФИНАГОР АФИНСКИЙ

Supplicatio pro Christianis (Supplique
au sujet des chrétiens) / texte établi
et traduit en français par G. Bardy //
S. C., 1943
21
Legatio / edited by W. Schoedel. Oxford:
Clarendon Press, 1972 {рус. пер.:
Афинагор Афинский. Прошение
о христианах / пер. В. Ловягина //
Памятники древней христианской
письменности в русском
переводе. Т. 5: Сочинения древних
христианских апологетов.
М.: Университетская типография
(Катков и К°), 1864}
155

СВЯТОЙ БЕНЕДИКТ НУРСКИЙ

La Règle / texte traduit
par A. de Vogüé // S. C., 1972
{рус. пер.: Устав преподобного
Венедикта // Древние иноческие
уставы пр. Пахомия Великого,
св. Василия Великого, пр. Иоанна
Кассиана и пр. Венедикта,
собранные епископом Феофаном.
М.: Изд. Рус. Афонского
Пантелеймонова монастыря, 1892}
129, 367

ВАРНАВА (ПСЕВДО-ВАРНАВА)

Épître / texte traduit en français
par Soeur Suzanne-Dominique
et Fr. Louvel // Les Écrits
des Pères apostoliques. Paris:
Éd. du Cerf, 1979. Т. III {рус. пер.:
Послание апостола Варнавы /
пер. П. Преображенского //
Писания мужей апостольских / сост.
А. Дунаева. М.: Издательский Совет

Русской Православной Церкви,
2008}
44, 62, 238

СВЯТОЙ ВАСИЛИЙ АНКИРСКИЙ

De l'intégrité de la virginité // P. G. T. 30;
traduit en français par A. Vaillant //
Saint Basile. De virginitate. Paris:
Institut d'études slaves, 1943
191, 201, 202, 203, 207, 211–219

СВЯТОЙ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

Grandes règles // P. G. T. 31 {рус. пер.:
Свт. Василий Великий. Правила,
пространно изложенные в вопросах
и ответах // Свт. Василий Великий.
Творения. В 2 т. Т. 2: Аскетические
творения. Письма. М.: Сибирская
благозвонница, 2009}
142, 239

Constitutions monastiques // P. G.
T. 31 {рус. пер.: *Свт. Василий*
Великий. Подвижнические уставы
подвизающимся в общежитии
и отшельничестве // Свт. Василий
Великий. Творения. В 2 т. Т. 2:
Аскетические творения. Письма.
М.: Сибирская благозвонница, 2009}
124

Exhortation à renoncer au monde // P. L.
T. 31 {рус. пер.: *Свт. Василий Великий.*
Слово подвижническое и увещание
об отречении от мира и о духовном
совершенстве // Свт. Василий
Великий. Творения. В 2 т. Т. 2:
Аскетические творения. Письма.
М.: Сибирская благозвонница, 2009}
131, 239

ГАЛЕН

Commentaire aux Épidémies
d'Hippocrate // Opera omnia /
Hg. des C. G. Kühn. Leipzig: Carl
Cnobloch, 1821–1833. T. XVII
50

De utilitate partium // Opera omnia /
Hg. des C. G. Kühn. Leipzig: Carl
Cnobloch, 1821–1833. T. IV; traduction

française par Ch. Daremberg: Œuvres
anatomiques, physiologiques
et médicales de Galien. Paris: J.-
B. Baillière, 1856
50

Traité des passions de l'âme
et de ses erreurs // Opera omnia /
Hg. des C. G. Kühn. Leipzig: Carl
Cnobloch, 1821–1833. T. V; traduction
française par R. Van der Helst: Paris:
Delagrave, 1914
116, 117

ГИЕРОКЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Fragments / éd. A. Meineke // Jean
Stobée. Florilegium. Leipzig: Teubner,
1856–1864. T. III
39

ГИППОКРАТ

Épidémies / texte traduit par E. Littré //
Œuvres complètes. T. V. Paris: J.-
B. Baillière, 1846 {рус. пер.: *Гиппократ.*
Эпидемии / пер. В. Руднева //
Гиппократ. Соч. В 3 т. Т. 2. М.: Медгиз,
1944}
28

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ (ДВОЕСЛОВ)

Homélie sur l'Évangile // P. L. T. 76
{рус. пер.: *Беседы на Евангелия*
иже во святых отца нашего
Григория Двоеслова в двух
книгах / переведенные
с латинского языка на русский
архимандритом Климентом.
СПб.: тип. Струговщикова, 1860;
переизд.: 1) М.: Паломник, 1999;
2) М.: Сибирская благозвонница,
2017}
113

Le Pastoral / texte établi et traduit
en français par M. l'abbé
Boutet. Paris: Desclée de Brouwer
et Lethielleux (coll. «Рак»), 1928
{рус. пер.: *Правило пастырское,*
или О пастырском служении
святого Григория Великого-

Двоеслова / пер. Д. Подгурского.
Киев: тип. И. и А. Давиденко (аренд.
С. Кульженко и В. Давиденко), 1872}
371, 372, 383–387

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН (БОГОСЛОВ)

Discours 1–3 / texte établi et traduit
en français par J. Bernardi // S. C.,
1978 {рус. пер.: *Свт. Григорий
Богослов. Творения. В 2 т. Т. 1:*
*Слова / под общ. ред. митрополита
Ташкентского и Среднеазиатского
Владимира. М.: Сибирская
благозвонница, 2007}*
95, 124, 372

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

De la création de l'homme / texte
traduit en français par J. Laplace //
S. C., 1943 {рус. пер.: *Св. Григорий
Нисский. Об устройении человека //*
*Творения святого Григория
Нисского. В 8 т. Т. 1. М.: тип. В. Готье,
1861}*
199, 295

Oratio catechetica magna / texte
en français par A. Maignan //
S. C., 1978 {рус. пер.: *Св. Григорий
Нисский. Большое огласительное
слово //* *Творения святого Григория
Нисского. В 7 т. Т. 4. М.: тип. В. Готье,
1861}*
83

De la virginité / texte établi et traduit
en français par M. Aubineau //
S. C., 1966 {рус. пер.: *Св. Григорий
Нисский. О девстве. Письмо,
содержащее увещание
к добродетельной жизни //*
*Творения святого Григория
Нисского. В 8 т. Т. 7. М.: тип. В. Готье,
1865}*
181, 182, 186–188, 194–197, 201–204,
208–209, 280

ДЕМОКРИТ

Die Fragmente der Vorsokratiker /
Hg. des H. Diels und W. Kranz.

Berlin: Weidmann, 1903 {рус. пер.:
Лурье С. Я. Демокрит: Тексты.
Перевод. Исследования. Л.: Наука,
1970}
50

ПСЕВДО-ДЕМОКРИТ

In Geoponica sive Cassiani Bassi
scholastici de re rustica eclogue /
Hg. des H. Beckh. Leipzig: Teubner,
1895
40

ДИДАХЭ (УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ АПОСТОЛОВ)

Didakhê / Texte traduit par R.-
F. Refoulé // Les Écrits des Pères
apostoliques. Paris: Éd. du Cerf, 1979.
Т. I {рус. пер.: *Учение двенадцати
Апостолов / пер. В. Асмуса //*
Писания мужей апостольских /
*сост. А. Дунаева. М.: Издательский
Совет Русской Православной
Церкви, 2008}*
63, 88, 89, 156, 157, 238–239

ДИОКЛ

Du régime / texte traduit
en français par U. Bussemaker
et Ch. Daremberg // *Oribase.*
Collection médicale. Livres incertains.
Т. III. Paris: J.-B. Baillière, 1858
27

ДИОН ХРИСОСТОМ (ДИОН ИЗ ПРУСЫ)

Discours 1–11 / edited and translated
by J. Cohoon. Cambridge, MA: Harvard
University Press; Loeb Classical
Library, 1932
375, 378

СВЯТОЙ ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ

Vie de Dosithée // Œuvres spirituelles /
texte établi et traduit en français
par Dom L. Regnault et Dom
J. de Préville // S. C., 1964 {рус. пер.:
*Сказание о блаженном отце
Досифее, ученике св. аввы*

Дорофея // Душеполезные поучения преподобного отца нашего аввы Дорофея. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000} 132

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ

Traité pratique / texte établi et traduit en français par A. et C. Guillaumont // S. C., 1971 {рус. пер.: *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах* // Творения аввы Евагрия / пер. А. Сидорова. М.: Мартис, 1994} 143, 145, 230

ЕВРИПИД

Ion / texte établi et traduit en français par L. Parmentier et H. Grégoire // C. U. F., 1959 {рус. пер.: *Еврипид. Ион* / пер. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 т. Т. 2. М.: Наука; Ладомир, 1999} 35

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ

Histoire ecclésiastique. Livres I–IV / texte établi et traduit en français par G. Bardy // S. C., 1962 {рус. пер.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история* / пер. М. Сергеенко. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2013} 157

ЕВСЕВИЙ ЭМЕССКИЙ

Homélies / texte établi par M. Geerard // Clavis Patrum Graecorum. Ab Athanasio ad Chrysostomum. Turnhout: Brepols, 1974 185, 191, 197, 202

ЕРМА

Le Pasteur / texte établi et traduit en français par R. Joly // S. C., 1968 {рус. пер.: *Пастырь Ермы* / пер. П. Преображенского // Писания мужей апостольских / сост. А. Дунаева. М.: Издательский

Совет Русской Православной Церкви, 2008} 62–66, 82, 87, 109, 110

СВЯТОЙ ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ

Adversus Helvidium De perpetua virginitate B. Mariae // P. L. T. 23 {рус. пер.: *Бл. Иероним. О приснодевстве бл. Марии. Книга против Елвидия* // Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 4. Киев: Киевская духовная академия, 1880} 155, 186, 200

Adversus Jovinianum // P. L. T. 23 {рус. пер.: *Бл. Иероним. Две книги против Иовиниана* // Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 4. Киев: Киевская духовная академия, 1880} 155, 157, 183, 185, 193

Lettres / texte établi et traduit en français par J. Labourt // C. U. F., 1949–1963 {рус. пер.: *Бл. Иероним. Письма* // Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Т. 1–3. Киев: Киевская духовная академия, 1880–1884} 102, 106, 131, 366, 383, 385

СВЯТОЙ ИЛАРИЙ ПИКТАВИЙСКИЙ

P. L. T. 9 122

СВЯТОЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ

Contre les ennemis de la vie monastique // CE. C. T. 2 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1895} 239, 251, 254

Trois homélies sur le mariage // CE. C. T. 4 {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о браке* // Полное собрание

- творений святого отца нашего
Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 3. Кн. 1.
СПб.: Издание Санкт-Петербургской
духовной академии, 1897)
255–273, 278
- Homélie sur la pénitence // *Œ. С. Т. 5* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о Покаянии* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12 т. Т. 2. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1896)
108, 388
- Homélie sur saint Matthieu // *Œ. С. Т. 7 et 8* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1901)
115, 281
- Qu'il est dangereux pour l'orateur et pour l'auditeur de parler pour plaire // *Œ. С. Т. 3* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. О том, что говорить к народу с угодливостью опасно как для тех, кто говорит, так и для тех, кто слушает* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 2. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1896)
142, 143
- Sur le mariage unique / texte établi et traduit en français par B. Grillet et P. Ettlinger // *S. С., 1968* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. О воздержании от второго брака* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1895)
262, 265, 273
- Huit catéchèses baptismales / texte établi et traduit en français par A. Wenger // *S. С., 1957* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии* / пер. И. Пролыгиной. Тверь: Герменевтика, 2006)
77
- Homélie Vidi Dominum // *Œ. С. Т. 6* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на слова пророка Исаии* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1900)
255
- Homélie sur Anne // *Œ. С. Т. 5* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Пять слов об Анне* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 4. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1898)
267–268
- Homélie sur l'Épître aux Colossiens // *Œ. С. Т. 11* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Колоссянам* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1905)
255
- Homélie sur la I^{re} Épître aux Corinthiens // *Œ. С. Т. 9* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Первое послание к Коринфянам* // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1895)
263, 275–278
- Sur la I^{re} Épître aux Corinthiens. Fragments // *Journal of Theological Studies. IX. 1908* (éd. C. Jenkins)
281
- Homélie sur l'Épître aux Éphésiens // *Œ. С. Т. 9* {рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам* // Полное собрание

творений святого отца нашего
Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 11. Кн. 1.
СПб.: Издание Санкт-Петербургской
духовной академии, 1905}
257–262, 265–269, 277

Homélies sur l'Épître aux Hébreux //
OE. С. Т. 9 {рус. пер.: *Свт. Иоанн
Златоуст. Беседы на Послание
к Евреям* // Полное собрание
творений святого отца нашего
Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 12. Кн. 1.
СПб.: Издание Санкт-Петербургской
духовной академии, 1906}
251, 260, 269

Homélies sur la 1^{re} Épître
aux Thessaloniens // OE. С.
Т. 11 {рус. пер.: *Свт. Иоанн
Златоуст. Беседы на Послание
к Фессалоникийцам* // Полное
собрание творений святого отца
нашего Иоанна Златоуста. В 12 т.
Т. 11. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-
Петербургской духовной академии,
1905}
267

Homélies sur la 1^{re} Épître à Timothée //
OE. С. Т. 11 {рус. пер.: *Свт. Иоанн
Златоуст. Толкование на Первое
послание к Тимофею* // Полное
собрание творений святого отца
нашего Иоанна Златоуста. В 12 т.
Т. 11. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-
Петербургской духовной академии,
1905}
267, 268

Homélies sur l'Évangile de saint Jean //
OE. С. Т. 8 {рус. пер.: *Свт. Иоанн
Златоуст. Беседы на Евангелие
от Иоанна* // Полное собрание
творений святого отца нашего
Иоанна Златоуста, архиепископа
Константинопольского. В 12 т.
Т. 8. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-
Петербургской духовной академии,
1902}
83

Homélies sur la Genèse // OE. С. Т. 5
{рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст.
Беседы на Книгу Бытия* //

Полное собрание творений
святого отца нашего Иоанна
Златоуста, архиепископа
Константинопольского. В 12 т.
Т. 4. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-
Петербургской духовной академии,
1898}

109, 196, 268, 272, 388–391

De la virginité / texte établi
et traduit en français par B. Grillet
et H. Musurillo // S. C., 1966
{рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст.
Книга о девстве* // Полное
собрание творений святого отца
нашего Иоанна Златоуста. В 12 т.
Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-
Петербургской духовной академии,
1895}
182–191, 195, 197–200, 203–204, 207,
228, 255, 256, 269–273, 279, 280

СВЯТОЙ ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН

Conférences / texte établi et traduit
en français par E. Pichery // S. C.,
1955–1959 {рус. пер.: *Прп. Иоанн
Кассиан Римлянин. Собеседования
египетских подвижников* // Прп.
Иоанн Кассиан Римлянин. Писания /
репр. воспр. изд. 1892 года.
М.: Свято-Троицкая Сергиева
лавра; РФМ, 1993; переизд.:
Собеседования египетских отцов
преподобного отца нашего Иоанна
Кассиана Римлянина. М.: Правило
веры, 2008}
126–129, 133–150, 220–227, 230–244,
246, 363, 365, 366

Institutions cénobitiques / texte
établi et traduit en français par J.-
C. Guy // S. C., 1965 {рус. пер.:
О постановлениях монастырских.
Труд преподобного Иоанна
Кассиана / пер. И. Брянчанинова.
М.: Правило веры, 2016}
125, 127, 129–135, 140, 147–149, 152,
220–227, 230, 232, 234–238, 241–244,
246, 364, 366

СВЯТОЙ ИППОЛИТ

Canons / texte établi et traduit
en français par R.-G. Coquin //
Patrologia Orientalis. T. 31/2. Paris:
Firmin-Didot, 1866
80

Tradition apostolique / texte établi
et traduit en français par Dom
B. Botte // S. C., 1946 {рус. пер.:
*Священномученик Ипполит
Римский. Апостольское предание* /
пер. П. Бубуруза. М.: Сибирская
благозвонница, 2014}
76–78

СВЯТОЙ ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

Adversus haereses // P. L. T. 7
{рус. пер.: *Свт. Ириней Лионский.
Обличения и опровержения
лжеименного знания (Против
ересей)* / пер. П. Преображенского //
Сочинения святого Ириней,
епископа Лионского. СПб., 1900}
63, 98, 102

ИСОКРАТ

Aréopagitique / texte établi et traduit
en français par G. Mathieu // C. U. F.,
1942
374

КВОДВУЛЬТДЕУС

Sermones 1–3 / texte établi par R. Braun.
Turnhout: Brepols, 1953
79

СВЯТОЙ КИПРИАН

Correspondance / texte établi et traduit
en français par le chanoine Bayard //
C. U. F., 1925 {рус. пер.: Творения
святого священномученика
Киприана, епископа Карфагенского.
В 2 т. Т. 1: Письма. Киев: тип. Корчак-
Новицкого, 1879}
91–100, 103, 106, 109, 370, 371, 383, 385
De habitu virginum // P. L. T. 4
{рус. пер.: [Св. Киприан.]
Об одежде дев // Творения святого
священномученика Киприана,

епископа Карфагенского. В 2 т. Т. 2.
Киев: тип. Корчак-Новицкого, 1879}
156, 162–165

De lapsis // P. L. T. 4 {рус. пер.:
[Св. Киприан.] О падших // Творения
священномученика Киприана,
епископа Карфагенского. В 2 т. Т. 2.
Киев: тип. Корчак-Новицкого, 1879}
99, 104, 107, 109, 370

**СВЯТОЙ КИРИЛЛ
ИЕРУСАЛИМСКИЙ**

Procatéchèse / texte traduit en français
par A. Faivre. Lyon: J.-B. Pélagaud,
1844 {рус. пер.: Творения иже
во святых отца нашего Кирилла,
архиепископа Иерусалимского.
Сергиев Посад: 2-я тип. Снегиревой,
1893}
78

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Excerpta ex Theodoto // P. G.
T. 9 {рус. пер.: *Климент
Александрийский. Извлечения
из произведений Теодота
и так называемой восточной
школы времен Валентина* /
пер. Е. Афонасина // Школа
Валентина: Фрагменты
и свидетельства. СПб.: Алетей,
2002}
64

Le Pédagogue / texte traduit
en français par H.-I. Marrou
et M. Harl // S. C., 1960
{рус. пер.: 1) Педагог, творение
Климента Александрийского /
пер. Н. Корсунского.
Ярославль, 1890; 2) *Климент
Александрийский. Педагог* /
пер. с древнегреч., вступ. ст. и комм.
А. Братухина. СПб.: Изд-во Олега
Абышко, 2018}
22–29, 32–57, 122

Le Protreptique / texte établi et traduit
en français par C. Mondésert //
S. C., 1949 {рус. пер.: *Климент
Александрийский. Увещание*

к язычникам / пер. А. Братухина.
СПб., 2016}

56

Quis dives salvetur // P. G. T. 9 {рус. пер.:
Климент Александрийский.

Кто из богатых спасется /
пер. Н. Корсунского. Ярославль,
1888; переизд.: М., 2000}
90, 123

Les Stromates (II) / texte établi et traduit
en français par C. Mondésert, H.-
I. Marrou et O. Staehlin // S. C.,
1976; Les Stromates (III) // P. G. T. 9
{рус. пер.: 1) Строматы, творение
Климента Александрийского /
пер. Н. Корсунского. Ярославль,
1892; 2) *Климент Александрийский.*
Строматы. В 3 т. / подг. текста,
пер., пред. и комм. Е. Афонасина.
СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003}
23, 30, 31, 36, 37, 54–56, 188

СВЯТОЙ КЛИМЕНТ РИМСКИЙ

Première Épître / texte en français
par Sœur Suzanne-Dominique //
Les Écrits des Pères apostoliques.
Paris: Éd. du Cerf, 1979. Т. I {рус. пер.:
Первое послание к Коринфянам
святого Климента Римского /
пер. П. Преображенского //
Писания мужей апостольских /
сост. А. Дунаева. М.: Издательский
Совет Русской Православной
Церкви, 2008}
88, 89

КСЕНОФОНТ

Économique / texte établi et traduit
en français par P. Chantraine // C. U. F.,
1949 {рус. пер.: *Ксенофонт Афинский.*
Домострой / пер. С. Соболевского //
Сократические сочинения. М.; Л.:
Academia, 1935}
262, 266

СВЯТОЙ ЛЕВ ВЕЛИКИЙ

Lettres // P. L. T. 13
92, 94, 107, 368

ЛУКРЕЦИЙ

De natura rerum // texte établi et traduit
en français par A. Ernout et L. Robin //
C. U. F., 1920–1928 {рус. пер.:
*Тит Лукреций Кар. О природе
вещей* / пер. Ф. Петровского.
М.: Художественная литература,
1983}
41

МАРК АВРЕЛИЙ

Pensées / texte établi et traduit
en français par A.-I. Trannoy //
C. U. F., 1925 {рус. пер.: *Марк
Аврелий Антонин. Размышления* /
пер. А. Гаврилова. Л.: Наука, 1985}
175

СВЯТОЙ МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ (ПАТАРСКИЙ)

Le Banquet / texte établi et traduit
en français par H. Musurillo et V.-
H. Debidour // S. C., 1963 {рус. пер.:
*Св. Мефодий Патарский. Пир
десяти дев, или О девстве* //
*Св. Григорий Чудотворец,
св. Мефодий Патарский. Творения.*
М.: Паломник, 1996}
166–180, 202

МУЗОНИЙ РУФ

Reliquiae / Hg. des O. Hense. Leipzig:
Teubner, 1905 {рус. пер.: *Гай
Музоний Руф. Фрагменты* /
пер. А. Столярова. М.: ИФРАН, 2016}
25, 26, 34, 52

СВЯТОЙ НИЛ СИНАЙСКИЙ

Logos askêtikos. XLI (P. G. T. 79)
{рус. пер.: *Прп. Нил Синайский.*
Слова о подвижничестве //
Творения преподобного отца
нашего Нила, подвижника
Синайского. М.: Московское
подворье Свято-Троицкой
Сергиевой Лавры, 2000
124, 133

ОВИДИЙ

Métamorphoses / texte établi et traduit en français par G. Lafaye // C. U. F., 1965 {рус. пер.: Овидий. Метаморфозы / пер. С. Шервинского. М.: Художественная литература, 1977}
40

ОКЕЛЛ ЛУКАН

De universi natura / éd. F. W. A. Mullach. Paris: A. Firmin-Didot, 1860
34

ОРИГЕН

Commentaire sur saint Jean. Livre VI / texte établi et traduit en français par C. Blanc // S. C., 1970 {рус. пер.: Ориген. Толкования к Евангелию от Иоанна. Кн. 6 / пер. О. Кулиева // Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2007}
83

Contra Celsum / texte établi et traduit en français par M. Borret // S. C., 1976 {рус. пер.: Ориген. Против Цельса / пер. Л. Писарева // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008}
41

Exhortatio ad martyrium / texte traduit en français par G. Bardy. Paris: J. Gabalda, 1932
{рус. пер.: Ориген. О молитве и Увещание к мученичеству / пер. Н. Корсунского. СПб., 1897}
112

Homélies sur le Cantique des cantiques / texte traduit en français par Dom O. Rousseau // S. C., 1954 {Ориген. Гомилии на Песнь Песней // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001}
259

Homélies sur la Genèse / texte établi et traduit en français par H. De Lubac et L. Doutreleau // S. C., 1976
{рус. пер.: Ориген. Гомилии

на Бытие / пер., предисл. и примеч. М. Асмуса. М.: ИД «Познание», 2019}
193

Homélies sur les Nombres // P. G. T. 12
78

ПАВЛИН ДИАКОН

Vita Ambrosii // P. L. T. 14 {рус. пер.: Павлин. Житие свт. Амвросия / пер. Д. Афиногенова // Свт. Амвросий Медиоланский. Собрание творений. В 7 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012}
100

**СВЯТОЙ ПАСИАН
БАРСЕЛОНСКИЙ**

Lettres // P. L. T. 13
93, 94

Parénèse // P. L. T. 13; traduction française: Vogel C. Le Pêcheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne. Paris: Éd. du Cerf, 1969
104

СВЯТОЙ ПАХОМИЙ

Praecepta et Instituta // Dom A. Boon. Pachomiana Latina. Louvain: Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1932
364

ПЛАТОН

Cratyle / texte établi et traduit en français par L. Méridier // C. U. F., 1931 {рус. пер.: Платон. Кратил / пер. Т. Васильевой // Платон. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990}
65

Les Lois / texte établi et traduit en français par A. Diès et E. des Places // C. U. F., 1951–1956 {рус. пер.: Платон. Законы / пер. А. Егунова // Платон. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994}
47, 374, 379

Le Politique / texte établi et traduit en français par A. Diès // C. U. F., 1935 {рус. пер.: Платон. Политик /

пер. С. Шейнман-Топштейн // Платон.
Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994}
375, 378

La République / texte établi et traduit
en français par E. Chambry //
C. U. F., 1931–1934 {рус. пер.: *Платон.*
Государство / пер. А. Егунова //
Платон. Соч. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль,
1994}
374, 377–379

ПЛОТИН

Ennéades / texte établi et traduit
en français par E. Bréhier // C. U. F.,
1924–1938 {рус. пер.: *Плотин.*
Эннеады / пер. С. Еремеева. Киев:
УЦИММ-Пресс; ИСА, 1996}
175

СВЯТОЙ ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ

Послание к Филиппийцам //
Писания мужей апостольских /
сост. А. Дунаева. М.: Издательский
Совет Русской Православной
Церкви, 2008
89

СВЯТОЙ ПОМЕРИЙ

De vita contemplative // P. L. T.
369, 370

ПРАВИЛО УЧИТЕЛЯ

Règle du Maître. Texte établi et traduit
par Adalbert de Vogüé // S. C., 1964
367, 371

РУФ ЭФЕССКИЙ

Œuvres / éd. C. Daremberg
et C. E. Ruelle. Paris: Imprimerie
nationale, 1879
50

СЕНЕКА

De ira / texte établi et traduit
en français par A. Bourguery //
C. U. F., 1922 {рус. пер.: *Сенека.*
О гневе / пер. Т. Бородай //
Сенека. Философские трактаты.

СПб.: Алетейя, 2001}
120, 121, 146

Lettres à Lucilius / texte établi
et traduit en français par F. Préchac
et H. Noblot // C. U. F., 1945–1964
{рус. пер.: *Луций Анней Сенека.*
Нравственные письма к Луцилию /
пер., вступ. ст. и примеч. С. Ошерова.
М.: Наука, 1977}
52

De tranquillitate animae / texte
établi et traduit en français par
R. Waltz // C. U. F., 1927 {рус. пер.:
Сенека. О безмятежности
духа / пер. Н. Ткаченко // Труды
исторического факультета МГУ.
Вып. 15. Серия III. Instrumenta
studiorum. 6. СПб.: Алетейя, 2000}
116, 118–120

СОРАН

Traité des maladies des femmes //
Corpus Medicorum Graecorum. T. IV.
Leipzig, 1927; traduction française
par F. J. Hergott: Nancy: Impr. Berger-
Levrault, 1895
48, 49

ТЕРТУЛЛИАН

Adversus Marcionem / texte établi
et traduit en français par A.-
E. de Genoude // Œ. T. T. 1 {рус. пер.:
Тертуллиан. Против Маркиона
в пяти книгах / пер. А. Братухина.
СПб.: Издательство Олега Абышко;
Университетская книга, 2010}
68

De baptismo / texte établi et traduit
en français par F. Refoulé
et M. Drouzy // S. C., 1952 {рус. пер.:
Тертуллиан. О крещении /
пер. Ю. Панасенко // Тертуллиан.
Избранные сочинения. М.: Прогресс;
Культура, 1994}
68, 72, 73, 79, 80, 112
De carne Christi / trad. A.-
E. de Genoude // Œ. T. T. 1 {рус. пер.:
Тертуллиан. О плоти Христа /
пер. А. Столярова // Тертуллиан.

Избранные сочинения. М.: Прогресс;
Культура, 1994}

55

De cultu feminarum / texte établi
et traduit en français par M. Turcan //
S. C., 1971 {рус. пер.: *Тертуллиан.*
О женском убранстве /
пер. Э. Юнца // Тертуллиан.
Избранные сочинения. М.: Прогресс;
Культура, 1994}

161

Exhortatio ad castitatem / trad. A.-
E. de Genoude // СЕ. Т. Т. 3 {рус. Пер.:
Тертуллиан. О поощрении
целомудрия / пер. Э. Юнца //
Тертуллиан. Избранные сочинения.
М.: Прогресс; Культура, 1994}

160, 161

De paenitentia / texte établi et traduit
en français par P. de Labriolle. Paris:
Picard, 1906 {рус. пер.: *Тертуллиан.*
О покаянии / пер. И. Маханькова //
Тертуллиан. Избранные сочинения.
М.: Прогресс; Культура, 1994}

67, 69–74, 90, 98, 102–106, 109, 110

De pudicitia / texte traduit en français
par P. de Labriolle. Paris: Picard, 1906

101, 112

De resurrectione carnis / trad. A.-
E. de Genoude // СЕ. Т. Т. 1 {рус. пер.:
Тертуллиан. О воскресении плоти /
пер. Н. Шабурова и А. Стоярова //
Тертуллиан. Избранные сочинения.
М.: Прогресс; Культура, 1994}

82, 156, 201

Ad uxorem / trad. A.-E. de Genoude //
СЕ. Т. Т. 3 {рус. пер.: *Тертуллиан.*
К жене / пер. Э. Юнца // Тертуллиан.
Избранные сочинения. М.: Прогресс;
Культура, 1994}

161, 201

De virginibus velandis / trad. A.-
E. de Genoude // СЕ. Т. Т. 3

160–162, 202, 214

ТИТ ЛИВИЙ

Histoire romaine / traduction française
sous la direction de M. Nisard. Paris:
Firmin Didot frères, 1839 {рус. пер.:

Тит Ливий. История Рима от
основания города / пер. Г. Кнабе и др.
В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1993}

162

ФАВСТ РИЕЗСКИЙ

Discours aux moines sur la penitence //
P. L. T. 58

363

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

De agricultura / texte traduit en français
par J. Pouilloux. Paris: Éd. du Cerf, 1961

375

De opificio mundi / texte établi et traduit
en français par R. Arnaldez. Paris:
Éd. du Cerf, 1976 {рус. пер.: *Филон*
Александрийский. О сотворении
мира согласно Моисею /
пер. А. Вдовиченко // Филон
Александрийский. Толкования
Ветхого Завета. М.: Греко-латинский
кабинет Ю. А. Шичалина, 2000)

193, 194

De specialibus legibus / texte traduit
en français par S. Daniel et A. Mosès.
Paris: Éd. du Cerf, 1970–1975

48

ЦИЦЕРОН

De finibus / texte établi et traduit
en français par J. Martha //
C. U. F., 1928–1930 {рус. пер.:
Цицерон. О пределах блага и зла /
пер. Н. Федорова // Цицерон.
О пределах блага и зла. Парадоксы
стоиков. М.: РГГУ, 2000}

175

ЭЛИАН

De natura animalium / texte établi
et traduit en français par M. Dacier.
Paris: Impr. Auguste Delalain, 1827

40

ЭПИКТЕТ

Manuel / texte établi et traduit
en français par A. Jagu
et J. Souilhé // C. U. F., 1950

{рус. пер.: Эпиктет. Энхиридион / пер. А. Тыжова. СПб.: Владимир Даль, 2012}
175

СВЯТОЙ ЮСТИН

Apologies / texte traduit
en français par L. Pautigny.
Paris: A. Picard et fils, 1904
{рус. пер.: Сочинения святого
Иустина, философа и мученика /
изд. П. Преображенским.
М.: Унив. тип., 1892}
21, 62–64

НОВЫЕ АВТОРЫ

A. D'ALÈS

L'Édit de Calliste. Étude
sur les origines de la pénitence
chrétienne. Paris: Beauchesne, 1914
88, 98

DOM D. AMAND ET C. MOONS

Une curieuse homélie grecque inédite
sur la virginité adressée aux pères
de famille // Revue bénédictine. 63.
1953
155, 190, 208

E. AMMAN

Pénitence // Dictionnaire de théologie
catholique. Paris: Letouzey et Ané,
1933. T. 12.
98

A. BENOÎT

Le Baptême chrétien au second siècle.
La théologie des Pères. Paris: PUF,
1953
62, 82

J.-P. BROUDÉHOUX

Mariage et famille chez Clément
d'Alexandrie. Paris: Beauchesne,
1970
59

O. CHADWICK

John Cassien. A Study in Primitive
Monasticism. Cambridge:
Cambridge University Press, 1950
128

A. DELATTE

Essai sur la politique pythagoricienne.
Paris; Liège: Bibliothèque
de la Faculté de Philosophie
et Lettres de l'Université de Liège,
1922
374

A. DONDEYNE

La discipline des scrutins dans l'Église
latine avant Charlemagne // Revue
d'histoire ecclésiastique. XXVIII. 1932
78

F. J. DÖLGER

Der Exorzismus im altchristlichen
Taufritual: eine religionsgeschichtliche
Studie. Paderborn: F. Schöningh, 1909
77
Sphragis. Paderborn: F. Schöningh, 1911
62

R. DRAGUET

Les Pères du Désert. Paris: Plon, 1949
128

M. DUJARIER

Le Parrainage des adultes aux trois
premiers siècles de l'Église. Paris:
Éd. du Cerf, 1962
76

H. FRANKFORT

La Royauté et les Diéux / trad. J. Marty
et P. Krieger. Paris: Payot, 1951
373

C. J. GADD

Ideas of Divine Rule in the Ancient East.
London: Oxford University Press, 1948
373, 376

E. GÖLLER

Analekten zur Bussgeschichte
des 4. Jahrhunderts // Römische
Quartalschrift. XXXVI. 1928
99

J. GROTZ

Die Entwicklung des Busstufenwesens
in der vornicänischen Kirche.
Freibourg-im-Breisgau: Herder, 1955
93, 99

R. GRYSOY

Le Prêtre selon saint Ambroise. Louvain:
Éd. Orientalistes, 1968
94, 99

A. GUILLAUMONT

Introduction // *Évagre le Pontique*. Traité
pratique. Paris, 1971
143, 369

J.-C. GUY

Examen de conscience (chez les Pères
de l'Église) // Dictionnaire de Spiri-
tualité. Paris: Beauchesne. T. IV. 1961
121

I. HADOT

Seneca und die griechisch-römische
Tradition der Seelenleitung. Berlin:
De Gruyter, 1969
117

P. HADOT

Théologies et mystiques de la Grèce
hellénistique et de la fin
de l'Antiquité // *Annuaire de l'École*
pratique des hautes études. 5^e section.
T. LXXXV. 1970
136

J. HANI

Introduction // Plutarque. Consolation
à Apollonios. Paris, 1972
115

A. VON HARNACK

Die Mission und Ausbreitung

des Christentums in den ersten drei
Jahrhunderten. Leipzig: J. C. Hinrichs,
1906
156

I. HAUSHERR

Direction spirituelle en Orient autrefois.
Rome: Pont. Institutum Orientalium
Studiorum, 1955
124, 125, 142

H. JAEGER

L'examen de conscience dans
les religions non chrétiennes et avant
le christianisme // *Numen*. 6. 1959
117

R. LABAT

Le Caractère religieux de la royauté
assyro-babylonienne. Paris: Librairie
d'Amérique et d'Orient, 1939
377

P. LUNDBERG

La Typologie baptismale dans
l'ancienne Église. Leipzig:
Éd. A. Lorentz, 1942
82

I. MAGLI

Gli uomini della penitenza. Bologna:
Capelli, 1967
362

E. E. MALONE

Martyrdom and Monastic Profession
as a Second Baptism. Düsseldorf:
Vom christlichen Mysterium, 1951
112

H.-I. MARROU ET J. DANIELLOU

Nouvelle histoire de l'Église. Paris:
Le Seuil, 1963
252

S. MORENZ

La Religion des Égyptiens /
trad. L. Jospin. Paris: Payot, 1962
376, 378

J. MORINUS

Commentarius historicus de disciplina
in administratione sacramenti
paenitentiae. Antwerp, 1682
98

J. PARGÈS

Les Idées morales et religieuses
de Méthode d'Olympe. Paris:
Beauchesne, 1929
175

B. POSCHMANN

Paenitentia secunda. Bonn: P. Hanstein,
1940
88, 64, 98

K. VON PREYSING

Ehezweck und zweite Ehe
bei Athenagoras // Theologische
Quartalschrift, CX. 1929
21

F. QUATEMBER

Die christliche Lebenshaltung des
Klemens von Alexandrien nach dem
Pädagogus. Wien: Verlag Herder, 1946
28

P. RABOW

Seelenführung. Methodik der Exerzitien
in der Antike. München: Kösel-Verlag,
1954
117

K. RAHNER

La doctrine d'Origène sur la pénitence //
Recherches de science religieuse.
XXXVII. 1950
94

R. F. REFOULÉ

Introduction // Tertullien. De baptismo.
Paris, 1976.

PH. DE ROBERT

Les Bergers d'Israël. Genève: Labor
et Fides, 1968
373, 380, 381

A. SAGE

Le péché originel dans la pensée
de saint Augustin // Revue d'études
augustinienes. 15. 1969
338

A. TURCK

Évangélisation et catéchèse aux deux
premiers siècles. Paris: Éd. du Cerf,
1962
63
Aux origines du catéchuménat //
Revue des sciences philosophiques
et théologiques. 48. 1964
75

L. VERHEIJEN

Nouvelle approche de la Règle
de saint Augustin. Bégrolles-en-
Mauges: Abbaye de Bellefontaine
(Vie monastique. VIII), 1980
288

P. VEYNE

Le Pain et le Cirque. Paris: Le Seuil, 1976
375

F. DE B. VIZMANOS

Las vírgenes cristianas de la Iglesia
primitiva. Madrid: La Editorial Católica,
1949
183

C. VOGEL

La Discipline pénitentielle en Gaule.
Paris: Letouzay et Ané, 1952
369
Le Pécheur et la pénitence dans l'Église
ancienne. Paris: Éd. du Cerf, 1966
363

A. VOÖBUS

History of Asceticism in the Syrian
Orient. Louvain: Secrétariat
du Corpus Scriptorum Christianorum
Orientalium, 1958
364

**МИШЕЛЬ ФУКО
ИСТОРИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ 4
ПРИЗНАНИЯ ПЛОТИ**

Издатели:

Александр Иванов

Михаил Котомин

Выпускающий редактор:

Алексей Шестаков

Корректор:

Филипп Кондратенко

Дизайн:

ABCdesign

Все новости издательства

Ad Marginem на сайте:

www.admarginem.ru

**По вопросам оптовой закупки
книг издательства Ad Marginem
обращайтесь по телефону:**

+7 499 763-32-27 или пишите:

sales@admarginem.ru

ООО «Ад Маргинем Пресс»

Резидент ЦТИ ФАБРИКА

Переведеновский пер., д. 18,

Москва, 105082

тел.: +7 499 763-35-95

info@admarginem.ru

**Напечатано в полном
соответствии с качеством
предоставленных материалов
в ООО «ИПК Парето-Принт»,
170546, Тверская область,
промышленная зона
Боровлево-1, комплекс № 3А,
www.pareto-print.ru
Заказ № 6441/20.**