

*И слово стало плотию
и обитало с нами,
полное благодати и истины*

ИОАНН ЕВАНГЕЛИСТ

ВАДИМ РАБИНОВИЧ
ИСПОВЕДЬ
КНИГОЧЕЯ,
*который учил букве,
а укреплял дух*

Москва «Книга» 1991

ББК 84Р7-4
Р12

Научный редактор
Н. Д. ТАМАРЧЕНКО

Художники
И. И. АНТОНОВА, А. Г. АНТОНОВ

Рецензенты:

В. П. ЗИНЧЕНКО, доктор психологических наук
В. А. КАРПУШИН, доктор философских наук
А. Д. МИХАЙЛОВ, доктор филологических наук

Вадим Львович Рабинович
ИСПОВЕДЬ КНИГОЧЕЯ, КОТОРЫЙ УЧИЛ БУКВЕ,
А УКРЕПЛЯЛ ДУХ

Редакторы Т. В. Громова, Т. Е. Сергеева
Художественные редакторы К. С. Гуреев, Н. Д. Карандашов
Технический редактор А. З. Коган
Корректор Н. И. Скворцова

ИБ 1781

Подписано в печать 03.03.89.

Формат 70 x 100/16. Бумага офс. № 1. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 40,30. Усл. кр.-отт. 159,58. Уч.-изд. л. 37,30. Тираж 50000 экз. Изд. № 4743. Заказ № 01-122

Цена 5 р. 60 к.

Издательство «Книга»
125047, Москва, ул. Горького, 50.
Изготовлено в ГДР при посредстве В/О «Внешторгиздат»

Р $\frac{4702010201-080}{002(01)-90}$ 26-90

ISBN 5-212-00128-5

© В. Л. Рабинович, 1991

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

7

МИР КАК ШКОЛА – ШКОЛА КАК МИР

9

УРОК АЛКУИНА,
*который, наставляя Карла Великого,
учил учить неученых,
имея в виду разгадать,
как быть в этом мире,
правильно читать начертанное
и жить по истине*

131

УРОК АВГУСТИНА,
*который, исповедуясь перед собою самим,
учил быть,
вознамерившись прояснить, что означает
читать Первослово,
учить Первослову
и жить в согласии с ним*

197

УРОК АБЕЛЯРА,
*который, с церковью в споре,
учил не чтить, а читать
священные книги,
в надежде подвигнуть
послушливых и боголюбивых
быть самими собой,
учить не по святым
и жить как на душу Бог положит*

289

УРОК ФРАНЦИСКА,
*который не учил ничему,
а только и делал, что жил*

399

СМЫСЛ ШКОЛЫ – ШКОЛА СМЫСЛА

459

POST SCRIPTUM

485

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Это сочинение – не научное, хотя и ученое; не художественное, хотя и живописное.

Я призвал свою «живописную ученость» преодолеть, говоря стихом Максимилиана Волошина, «двойной соблазн: любви и любопытства».

Если теперь кто-нибудь из читателей, захваченный метафорой идеи, возлюбит чужую, тысячелетней давности, книжную мысль, как живую и свою, или возлюбопытствует, что же там, за прихотливым иносказанием, – неужели и вправду прямой и здравый смысл, то, значит, дело сделалось: образ заговорил, а слово воплотилось.

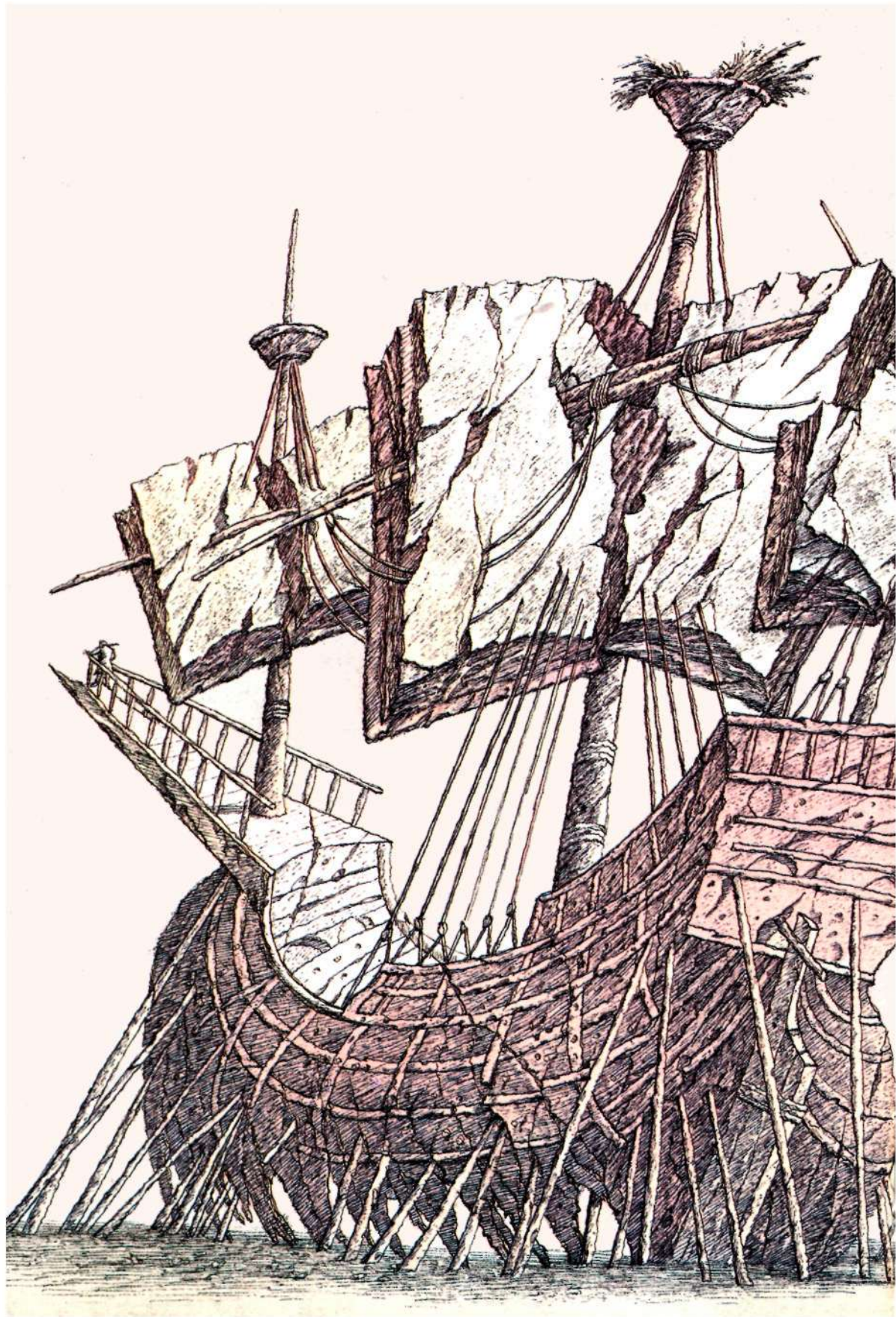
Ибо сказано:

*Трижды вещею гласа сильней,
Было слышно у края обрыва,
Как безумно молчал соловей,
Но бездумно горланила рыба.*

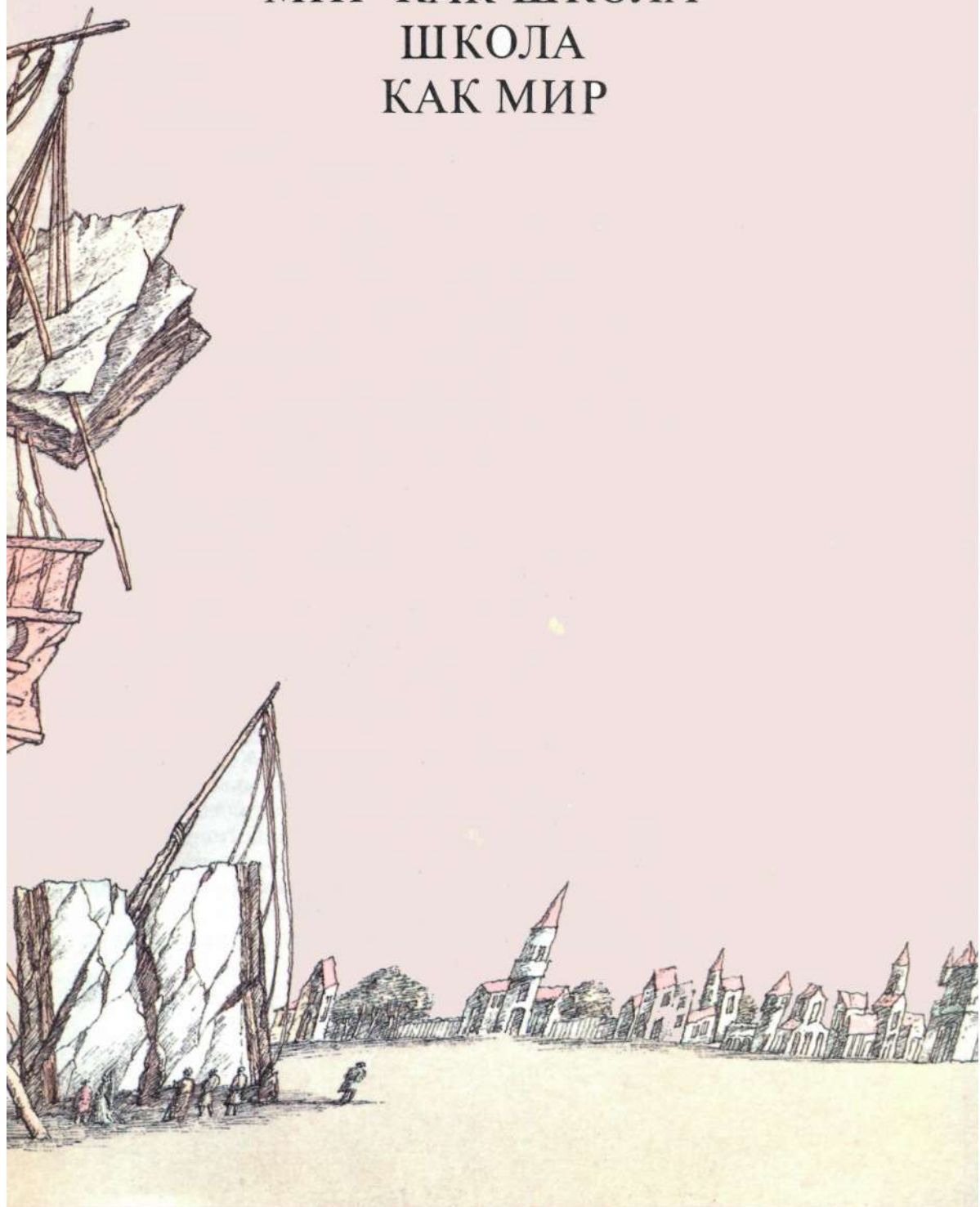
*Все, молчать от рожденья кому
И кому распевать от рожденья,
Преподав непостижность уму,
Поменяли свои назначенья.*

*Солнце черным пошло в три каймы,
Гул пошел, как потом отмечали.
Но сомкнутые губы мои
Предпочли, сберегли, умолчали.*

*И последнее слово за мной
Оставалось. И ныне томится...
Празднословие рыбы немой.
Немота очарованной птицы.*



МИР КАК ШКОЛА-
ШКОЛА
КАК МИР



10 **ШКОЛЯР ГЛУХО ПРОБУБНИЛ** и неодобрительно мотнул головою. Дунс Скот приостановил собственное говорение, выстрелив в угрюмого студиозуса школьным – для пригостишек – вопросом: «Dominus quae pars?» («Бог – часть [речи]?»). – «Dominus non est pars, sed est totum» («Бог не есть часть речи, он – Всё»), – отрезал угрюмый. Это был будущий «светящийся» доктор (doctor illuminatus) Раймонд Луллий, воспротивившийся приспособить к богу грамматическую категорию, ибо бог – Всё. Школярское слово, словно орешек какой, отскочило от главного слова – Бога, которому, верно, придется претерпеть всеобъемлющее логическое и филологическое анатомирование в грядущем «Великом искусстве» (Ars Magna), которое в близком будущем сконструирует этот светящийся доктор во имя всеобщей педагогической акции – научения уму-разуму темного человечества. Универсальный, со вселенскими притязаниями, робот-учитель, возможный постольку, поскольку Всё и Вся зависит от Вся и Всего. Самое же изобретение Раймонда, ясное дело, вне этого Вся и этого Всего. Он – учитель этого машинного учителя. И потому уже вне этой учености, странным образом дерзнувшей представить по частям, которые можно выучить на уроке грамматики, то, имя чему – Всё. Но возможно ли такое? Возможно ли собрать смысл, сложить его из грамматически проанализированных частей речи? А если возможно, то каким образом оно возможно?

Универсальный образ Луллиева ученого умения предстал почти машинным рукотворным умением, при котором Всё, то есть Бог, оказалось вынесенным за пределы этого умения и, может быть, за пределы всей средневековой учености. Определим её на первый случай как вопрос – ответ Дунса – Раймонда, обозначивший с некоей новой высоты – рубежа XIII и XIV веков – ученое умение веков предшествующих, выродившееся на первый взгляд в грамматико-логические структуры схоластики либо во всеумение без души. А может быть, вопрос учителя Дунса школяру Раймонду был провокационным? Едва ли. В эти ученейшие времена тончайших схоластических различений даже бог вполне мог быть и частью речи. Но Раймонд своим ответом решительно встряхнул уснувшее Дунсово переживание бога как всецелого смысла. Все это и засвидетельствовал хронист на рубеже, обозначавшем кризис средневекового миропереживания.

В какие же века нам надлежит отправиться? Пусть XIII европейское средневековое столетие будет верхним пределом, а веками, в которых будут жить наши ученые собеседники, будут все века до тринадцатого, начиная с четвертого – времени жизни отца-основателя, гиппонийского епископа Августина Аврелия.

Чем же мучилась мысль наших ученых мужей этих десяти давнишних столетий? Что мнилось и что хотелось? Ограничимся пока метафорическим предположением: нарисовать небо смысла, расчертив небо на

клетки; но прежде изобрести способ этого расчерчивания, выучившись умению расчертить и при этом, упаси боже, не упустить этот запредельный, но светящийся, мреющий в поюсторонней материальности смысл; удержать в ладони святую воду, льющуюся меж пальцев; остановить золотой песок смысла, сыплющийся сквозь капиллярную перемышку песочных часов, отмеряющих медленно текущее время десяти вышеозначенных ученых столетий, осуществивших себя во имя раз и навсегда данного смысла. Не слишком ли много метафор? Точной бывает лишь одна. Ответы впереди. Но какими им быть?..

УЧЕНЫЙ – если только посчитать это слово существительным – в средние века, конечно же, безусловный модернизм: и терминологически, и по существу. Потому что ученый – так по крайней мере на виду и на слуху – открывает, открывает и открывает все новые, новые, новые знания, а опираясь на эти новые знания, еще более новые, и так вплоть до абсолютной истины, критерий которой – практика. Причем все эти знания – знания о мире, объективно представшем перед этим самым ученым. Понятно, ничего подобного о средневековом пытателе истины – Смысла – сказать нельзя, потому что пытаемая истина о мире раз и навсегда дана, санкционирована, освящена. Все дело в том, чтобы научиться ее распознать, удостовериться в ней – по-божески, как надо.

Не правда ли, ученый в средние века – с вершины теперь уже новейших столетий – бессмыслица? И все-таки ...

Несколько замечаний этимологического свойства.

Scientia... Что дает словарная статья в латинско-русском словаре, толкуя это латинское слово? Scibilis – доступный познанию, познаваемый; sciens – сведущий, умелый, опытный, искусный, делающий с умыслом; scienter – искусно, преднамеренно; sciscitatio – разузнавание, исследование; sciscibator – исследователь; scisco – узнавать, разузнавать, выведывать, подавать голос (в пользу), определять, постановлять; scitatio – расспрашивание, выведывание; scitabor – вопрошатель; sciens – знающий, сведущий; scite – искусно, умно; scitulus – изящный; scitum – решение, тезис, посылка (философская); scitas – умелый, опытный, знающий, определение, решение; scientiola – кое-какое знание. И наконец, центральное слово этого словарного гнезда: scientia – знание, сведение, осведомление, понимание, опытность, умение, знакомство ... И, как весть из Нового времени, – в самую последнюю очередь – отрасль знания, наука. Вокруг скорее научаемого умения, нежели науки как постижения мира. Контекст вполне подтверждает этот ряд. Так, Scientia immutabilis – ученое наименование алхимии – «королевского искусства». Именно умение, тайное овладение тайным знанием; овладение ценою сокровеннейших, богом поощряемых сил прилежнейшего и внимательнейшего адепта. Непреложное, раз и навсегда освоенное умение.

12 Scientia immutabilis – термин, и потому равен самому себе. Нужно историческое свидетельство. Вот оно. Роберт Гроссетест: «Знание (scientia) – это слово, которое либо определяет условия, при которых достигается более легкое актуальное понимание, что истина и что ложь, либо этим словом называют акт чистой спекуляции, либо это предрасположение к акту знания; это условие обучения, при котором обучающий начинает знать посредством своего собственного опыта, и тогда это называется исследованием, или сообщает знание кто-то другой, и тогда это знание для обучающего называется доктриной, а для обучаемого – дисциплиной».

Это, конечно, тоже XIII век (как и время темной перепалки Дунса с Раймондом). И потому – выход за пределы ученого средневековья. Но все еще, хотя и в числе иного, scientia – учебная наука, а ее адепт – доктор и школяр, магистр и студент купно, и потому ученый и учимый. Еще один взгляд ученого, но и познающего, человека сверху и со стороны; но не настолько, впрочем, со стороны и сверху, чтобы предшествующие века вовсе утратили значение живой памяти того, кто смотрит.

Disciplina – почти синоним scientia. Учение – ученик – научаемое сложение, проявление и закрепление собственной жизни (disciplina vivendi – образ жизни) в свете истины, истинного знания. Примечательно встраивание слова discipula в контекст: Luminis solis luna discipula – подражательница, как бы научившаяся чужому свету, чужесветящаяся. Рядом – доктрина, доктор. И тут уж красивый перечень тогдашних докторских степеней – Gentium, Seraphicus, Angelicus, Mirabilis, Illuminatus, Subtilis – со всей очевидностью отличит доктора-Учителя в средние века (для наглядности, прихватив кое-кого из более поздних веков, назову носителей этих замечательных прозваний: Августин, Бонавентура, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Раймонд Луллий, Дунс Скот) от доктора соответствующих наук в наше время, открывающего и открывающего все новое, новое, новое ... Если в Новое время ученый – тот, кто исследует, то ученый в средние века – тот, кто знает об истинном знании. И потому не ученый, а ученый человек.

Не наука формирует школу, а школа всем своим существом, именем и каждой буквой своего имени лепит науку – может быть, единственную в определенном смысле науку в средние века – схоластику.

Здесь уместно обратиться, может быть, к ключевому слову, плотнее всего пригнанному к занимающему нас предмету. Это греческое *σχολή*, в русской транскрипции *схола*. Вот все его словарные значения: досуг, свободное время; освобождение, свобода, отдых; праздность, бездействие; медлительность, промедление; занятие на досуге, ученая беседа, умственный труд (этот ряд – из сочинений Платона); учебное занятие, упражнение, лекция; сочинение, трактат; школа (три последние ряда вы сможете найти у Плутарха). Сопоставим трудносопоставимое: празд-



14 ность – умственный труд; досуг – учебное занятие; занятие на досуге – упражнение; ученая беседа – лекция; сочинение – трактат; свободное время – промедление; свобода – школа... Принцип сопоставлений, кажется, понятен: естественное, произвольное – наперекор усидчивой обязательности. Может быть, не всегда это столь очевидно, но все же близко к тому. Так вот. Это слово при таком в него вслушивании обнаруживает странную двойственность: научение, восставшее из досужего, не стреноженного дидактическими наставлениями и расписаниями свободного ума, в него же и уходит: и в действии, и в результате, и в общении ... Назначенное научить смыслу свободно творящей жизни, оно лишь указывает на искомый смысл. Слово одно, а классов значений по меньшей мере два. Иллюзия тождества тотчас пропадает вблизи соседствующих слов. И тогда личный опыт свободной деятельности души – больше расчетливой учености. Возможно ли выучиться опыту, если этот опыт прежде не прожит – лично и самостоятельно? Или только можно навести на необходимость лично им овладеть? Загаданность греческой *схолы*, ожившей в новых, не античных обличьях в средние века, даже и на уровне простейших этимологии может оказаться содержательной. Пока достаточно. Научение и смысл (в надежде выучиться ему) – в круге схоластики. Но и вне этого круга. Возможно ли их сопряжение, взаимное тождество? Мысль об этом еще только затевается.

Но забота наша, как вы уже, верно, догадались, – не греческая школа, а средневековая схоластика. Именно в ней – этой единственной науке средневековья (в том смысле, что она как раз и формировала, вырабатывала и внедряла новое знание, но только в области логики, научающей рассудительному знанию) – оказался выпестованным великий корпус институтов «просвещающего» научения. Новое знание о себе самом, перед самим собой, а не перед предметом, познать который предстоит? Зато в результате – образ учености по преимуществу, тип ученого человека как такового: в его исходном этимологически чистом первородстве. Лишь перечислю: университет, лекция, студент, стипендия, диспут, экзамен, диссертация, ученые звания, наконец, веселая пирушка после славной защиты ... Все это – непреложные результаты средневековой учености, почти без изменений доставшиеся нам, людям эпохи научно-технической революции и точно такого же прогресса. Но здесь я, следуя злободневному пафосу ускорения, убыстрил ход рассказа или, может быть, опередил события.

Буквалистская, буквоедская ученость. Буква – видимый элемент написанного слова, но и знак, который должен быть озвучен, дабы стать воспроизведенной на голос нотой звучащего слова. Неспроста *lego* (от *lectio*) означает: подслушивать, видеть, различать взором; читать, но и слушать. А *lectio* – собрание, выбор, чтение, текст, комментарий к текстам ... Все это тоже заметим себе. Запомним также, что доктор-буквоед

читает ученую лекцию. А нарицательный буквоед окажется ... натуральным пожирателем букв, грамматически прожорливым и жадным до всяческих грамматик средневековым школяром, готовящимся – может быть, всю свою ученую жизнь – стать ученым человеком.

Итак, нужно пока вот что: вернуть слову *ученый* этимологически первоначальную его статью, кажется, безвозвратно отнятую у него нынешней наукой. И понять его как прилагательное, приложенное к существительному, приобщенному к субъекту – человеку, который пребывает в томительном чаянии этой самой учености, чтобы ... существовать.

ПАФОС ВСЕОБУЧА, – сказали бы мы сейчас, если бы не понимали всю меру риска подобных иронических переносов, потому что такого рода ученость к одной только грамоте не сводима. Более того: ученость эта начиналась без грамоты, так сказать, безграмотная ученость. Ведь овладение грамотой до X–XIII веков – вещь редкая. Вот как говорит Гартман фон Ауэ о своем герое – Бедном Генрихе: «Жил однажды рыцарь, который был так учен, что мог читать книги». Но зато о себе – несколько иначе:

На свете рыцарь Гартман жил,
Усердно господу служил
И читывал, бывало,
Мудреных книг немало.

Правда, есть свидетельства противоположного свойства. Томазин фон Цирклария: «В старые времена всякий ребенок умел читать. Тогда даже дети благородного происхождения были учены, – чего теперь уже не бывает». Это – XIII век, а сказано о временах более ранних.

Ученый и просто грамотный – как будто синонимы. Благородное происхождение не обязательно предполагает ученость. Она – скорее добавочный колер, без которого тоже неплохо. Безусловно важно для нас здесь то, что обученный и есть ученый (*gelêrt*). Но, конечно, только с виду – на расстоянии и со стороны. Ученость-грамотность как общий фон, как начало.

Овладение грамотой упоительно. Даже незначительные нововведения в орфографии вызывали к жизни поистине экстатический взрыв реформотворчества. Рассказывают: король франков Хильперик (VI век) как-то раз изобрел четыре новые буквы, а уж коли изобрел, то тут же и распорядился все старые книги стереть и по новой орфографии переписать.

Средневековый полуграмотный, а то и вовсе неграмотный быт наполнился учительско-ученическим воодушевлением обыденных дел и делишек. От переломов костей хорош истертый в порошок имбирь, но обязательно в сопровождении «Отче наш». От летаргического сна незаменима

16 свинья, привязанная к постели. Рог нарвала (единорога), окованный золотом, а также подстаканник из золота или серебра, но с акульным зубом, вправленным в металл, очень хороши для обнаружения яда. Жизнь учила мирянина; монах бил послушника, магистр – бакалавра, а этот бакалавр – студента, в свою очередь нещадно колотившего новичка-школяра. Мастер поколачивал ученика. Муж «учил» жену. Ежедневные, ежечасные семинарские ученые занятия: от мала до велика, от рыцаря до короля, от служки до папы, от школяра до декана, от мужа до жены... Великий всенаучающий процесс: всеохватный и вселюдный, всегдашний и повсеместный. Ученик – Подмастерье – Мастер. Студент – Бакалавр – Магистр. Паж – Оруженосец – Рыцарь... Учебные классы можно продолжать.

Но слово, первосказанное и творящее; но буква – слагаемое всех слов, в том числе и главного, – главная забота учительско-ученической литеральной учености. Не научение ли смыслу, Духу по букве?

КАССИОДОР ИЗ V ВЕКА ближе всего к началу: «Если иные из вас могут осуществить свой подвиг в телесном труде, то мне более по душе труд книжного переписчика. Широко и далеко рассеивается написанное им. Прекрасна воля, похвальна усидчивость тех, кто вещает людям рукою, отверзает язык перстами, несет молчаливое добро и борется против зла пером и чернилами ... [ночью при переписке пользуйтесь лампадой] – оберегайте священные пламена». Ученость – не для чего-то. Она доброхотна сама по себе. Запомним также примечательный оксюморон – «вещать рукою». Это нам пригодится.

Но было и другое. Канцлер Парижского университета Жерсон: «Вырывайте, благоразумные люди, вырывайте эти опасные книги из рук ваших сыновей и дочерей. Если бы я владел одним экземпляром «Романа Розы» и он был бы единственный ... я предназначил бы его сжечь». А здесь, напротив, ученость злокозненна. Вот в каких тисках пребывал ученый книгочей, он же – ученик-читатель; он же – педант-буквоед. Социально опасное, но и социально достойное дело, и потому угодное богу, обронившему первое творческое слово. Ученонаучаемое, меж двух бездн – всеилия и ничтожности – дело. По-деловому, в земных интересах обучить священному смыслу небес. Возможно ли?..

Иоанн Златоуст приводит молитву школяра: «Господи Иисусе Христе, раствори уши и очи сердца моего, чтобы я уразумел слово твое и научился творить волю твою». После чего воодушевленный школяр двадцать четыре буквы греческого алфавита, начертанные чернилами на священном дискосе, смывал церковным вином, а ополоски выпивал под чтение стихов из Нового завета. Как видим, натуральное буквоедство; точнее – буквопитие. Причащение к слову-букве, букве и духу, буквальному духу Слова, некогда сказанного. К смыслу. Причащение, но ... не

научение. Хотя цель – научить, ибо считается, что учат только слова, а история как череда событий, как известно, не учит. Ничему не учит. Но приобщение к ней вызывает к причащению.

Буквой начертанной дорожили, пестовали ее и охраняли. Алкуин (VIII век):

Пусть в этой келье сидят переписчики Божьего слова
и сочинений святых достопочтенных отцов;
Пусть берегутся они предерзко вносить добавленья,
Дерзкой небрежностью пусть не погрешает рука.
Верную рукопись пусть поищут себе поприлежней,
Где по неложной тропе шло неизменно перо.
Точкою иль запятой пусть смысл пояснят без ошибки,
Знак препинанья любой ставят на месте своем,
Чтобы чтецу не пришлось сбиваться иль смолкнуть неожиданно ...

Именно смысл – цель, а точки и запятые – средства, могущие тоже, конечно, стать целью, но до поры – покуда не избудут себя в собственной своей ничтожности ввиду всеполнейшего смысла. Для начала запятой или точкою пояснить смысл. Пояснить, а в чаянии – и научить ...

Выразительна и звучна ученая поэзия во славу и во имя буквы. Не правда ли, странно: поэзия буквы? Но именно словом поэта оберегалась буква начертанная. С нее сдувались ворсинки калама. Сначала – в формальном научении, конечно, – буква. А дух – то, ради чего буквы. Он – за пергаментом, в нетях. Но и в душе. И, значит, он и есть сначала.

Мир членоразделен, как членораздельно слово, вызвавшее мир из бытия. Но мир обманчив; точнее, обманчиво око соблазвившее, которое следует за это вырвать и бросить от себя. Слово же не соблазнит, ибо оно и есть Иисус, наставляющий собою-словом всех людей, и потому Слово есть воспитатель. Именно здесь и начинается воспитующее, «ученое» дело Слова. Хотелось бы, чтобы буквой и через нее. Слово-бог – «архисофист, архипастырь, архиучитель». «Распятый софист» (Лукиан). Он – «рабби, но без преемства, ибо сам никем не учим». Не учим, а соблазн научить силен. Господь – опекун. И тогда мир – весь – под знаком школы. Только тем и жив. Только потому и значим. А раз так, то мир – набор пособий для наглядного обучения, а история – наставнический процесс.

Ученик – дитя, а учитель – старец. Но при этом все – дети перед лицом природы. («Природная» учительская акция святого Франциска, как она запечатлелась в «конспектах» его учеников – в «Цветочках», едва ли не два века спустя.) Усилие души, но и простодушная хитрость. Игра мысли, но и словесный каламбур. Все это разновидности школы, вариации ученичества. Слово сказанное – слово начертанное. И тогда певец, может стать, будет уравнен в правах с писцом. Оба – ученые, ибо язык песнопевца – тростник писца или калам по свитку. Голос нетленен, но

18 столь же нетленны и буквы, ибо свиток сгорает, а буквы возлетают нетронуты. Съесть рукопись – причаститься ее мудрости. Вновь тема учебного – причащающего – буквоедства.

«Тело и голос даруют письмена немым мыслям», – спустя века и эпохи скажет Фридрих Шиллер. Жест и голос влекутся – вместе – к букве и слову, и наоборот. Челнок средневековой научающей учености. Буква в ореоле славы, не меньшей, чем дух, ибо каждая буква Писания – письменное отвердение слова божия – Логоса, Голоса. А коли голос, то и личность, объемлемая Словом. Авторитарная (для всех), но и одиноко уникальная – дух свернут, скрючен, вмят в букву, но оттого не перестал им быть. Напротив, только тем и есть. Ученое средневековье только и делало, что вгоняло дух в букву и, зная, что джин в бутылке, вкушало этот джин странным образом: поглаживая и потряхивая старые-престарые сосуды слов; реторты слогов, флакончики-пузырьки букв. Научение длится, следует шаг за шагом, виется во времени, а смысл – мгновенная магниевая вспышка, сполох вечности.

Смуть буквы вином и выпить! Неизреченные тайны каббалы как бы выбалтывали сами себя в кривых литерях древнейших алфавитов. Вселенная представляла огромной, но замкнутой самоё на себя, аудиторией. А может быть, развернутым букварем, где небо – цельный текст, звезды – буквы, все до единой священной, ибо именно из них сложено имя Иисуса Христа. И хотя стены этой аудитории раздвинуты во всю ширь, а двери распахнуты настежь, но уютно в ней – как дома у печки, потому что обучение интимно: у каждого ученика – свой учитель, а у каждого учителя – свой и единственный ученик («Возлюбленные чада мои...»). Множественное число – чада – не прослушивается. А слышится вот что: «Сын мой единственный, возлюбленный ...» Как видим, и ученик – под авторитарным надзором, но и сам по себе – одинок и растерян; но потому и всемогущ. В учении, конечно.

Жизнь в учении и есть подлинная жизнь школяра-ваганта, веселого мученика науки, освоившего ученость школьного порядка и академического (сказали бы мы теперь) «занудства» как праздник игры за пределами университетских тогдашних программ – тривиума и квадравиума. Вот оно – урочно-внеурочное время! Собственно, так и должно быть, если мир – школа; школа тоже должна впустить в свои стены то, что ей, этой школе, с виду настоятельно чуждо, – праздный опыт души, прикинувшийся маргинальным пародированием того, что, собственно, и есть ученая жизнь средних веков, ибо, следуя за Честертоном, скажем, что смех и вера в средневековье содержательно совместны. Вот что поет отбывающий в Париж и обещающий своим друзьям непременно вернуться веселый вагант (но поет, ясное дело, в переводе Льва Гинзбурга):

Всех вас вместе соберу,
Если на чужбине



Я случайно не помру
От своей латыни,

Если не сведут с ума
Римляне и греки,
Сочинившие тома
Для библиотеки,

Если те профессора,
Что студентов мучат,
Горемыку-школяра
Насмерть не замучат,

Если насмерть не упыюсь
На хмельной пирушке,
Обязательно вернусь
К вам, друзья-подружки.

Этому только еще предстоит учиться на ученого.

Буквы буквами, но вино вином. Раствор чернильных букв в вине – не лучший напиток для этого развеселого школяра. Бахус и Шахус, упорядочивающие буквы, идут вместе, хотя и поглядывают друг на друга. Взаимно отражаясь, подправляя друг друга. Но и там и там – та же Schola: этимология и в самом деле – с самого начала – двоятся. Двоится, готовая раздвоиться, эта школа. Но не раздваивается, потому что otium и negotium противопоставят себя друг другу много позже – в новые времена. Хотя вагантское школярство – трещина в фундаменте средневековой учености. Вновь XIII или почти XIII век!

Двойное бытие школы, оказывается, коренится в разномыслии слова. Единственного слова, объемлющего всю жизнь, целиком ее всю, понятую как «педиа» (воспитание), или, как сказали бы византийцы, «энклиос педиа» – всеохватное воспитание; но в каждом своем деятельном шаге – практическое, здравомысленное. И тогда зубрежка, как потом окажется, школьная буквалистская ученость, тоже пойдет в дело – в виде гигантского законсервированного учительско-ученического корпуса. Может быть, и в самом деле дорогой подарок средних веков новым векам: средневековое масло всяческой учебы, которое действительно можно мазать на хлеб энтээровской науки. Хотя и это до поры. А иначе, почему тогда все так озабочены сейчас реформотворческим движением нашей школы? Но... еще раз Честертон: «Если XVIII век был веком Разума, XIII век был веком здравомыслия. Людовик [IX] говорил, что излишняя роскошь в одежде дурна, но одеваться надо хорошо, чтоб жене было легче любить вас. Сразу чувствуешь, что в то время речь шла о фактах, а не о вкусах. Конечно, там была романтика; Людовик не только умно и весело судил под дубом – он прыгнул в море со щитом на груди и

копьем наперевес. Но это не романтика тьмы и не романтика лунного света, а романтика полуденного солнца». Ибо все ученое научение – только здравого смысла ради, который вятен только выученному. Но только ли выученному? 21

Свет смысла – просвет... Просвещающее (не в смысле XVIII века, конечно) научение. Но сначала – организационные формы этого научения.

Еще раз тот же вагант:

Во французской стороне,
На чужой планете,
Предстоит учиться мне
В университете.

Итак, университет. И то, скорее, как итог собственно средневековой учености, пребывающий уже за ее пределами, хотя ее же и поясняющий. Но прежде монастырь. А потом, после университета, и цех, и общество тайновидцев, и просто школа ... И все это – тоже внутри и чуть после. Но что же делать, если время работает без перерыва?!

Как бы там ни было, но сначала – и в самом деле организационные формы средневековой, высвечивающей средневекового человека учености. Но лишь в той мере, в какой это нужно для вхождения в суть нашего дела.

ИЗ РАЗГОВОРА для упражнения мальчиков в латинской речи, составленного впервые Эльфриком в начале XI века, а затем распространенного учеником его Эльфриком Батой:

«... Наставник: – О чем хотите вы говорить?»

Ученики: – Что нам заботиться о том, что мы будем говорить, лишь бы речь была правильная, а не бабья болтовня и не искаженная ...».

Или из письма Абеяра (XII век) к Элоизе: «Те, кто теперь обучается в монастырях, до того коснеют в глупости, что, довольствуясь звуками слов, не хотят иметь и помышления об их понимании и наставляют не сердце свое, а один язык ... и что может быть смешнее этого занятия – читать, не понимая?.. Ибо, что осел с лирой, то и чтец с книгой, когда он не умеет сделать с ней того, на что она назначена».

А вот из биографии некоего ученого человека: «Шутки и скоморошества разных лиц в комедиях и трагедиях, над которыми обыкновенно раздражаются непомерным смехом, он читал со всегдашней своей серьезностью. Содержание он считал совсем не важным, формы же слов и оборотов за самое главное».

И еще к сему. Из описания забот Карла, данного анонимным монахом из Сен-Галленского монастыря, о безошибочном чтении богослужбных книг: «И таким путем он добился того, что во дворце все от-

22 лично читали, хотя и без понимания». Чтение ради чтения. Понимание – дело десятое. Зато техника чтения – первейшее дело.

Но центр монашеской педагогики – опыт молитв. И здесь тренинг был куда более тщательным. И вновь: ради буквы – чуждой латинской буквы чуждой латинской речи; но буквы правильной и неискаженной и потому указующей на сокровенный смысл. Карл Великий распорядился: «Символ веры и молитву Господню должны знать все. Мужчин, которые их не знают, поить только водою, покуда не выучат. Женщин не кормить и пороть розгами. Стыд и срам для людей, называющих себя католиками, не уметь молиться».

Содержание (понимание смысла) уходит в немногое по объему, зато в концентрированное важнейшее: символ веры. А буква? Следует выучиться, но выучиться ради смысла, ежемгновенно ускользающего из тенет грамматико-литеральных правил универсальной – на целое тысячелетие – акции по универсальному воспитанию. Но ... обуквален и сам смысл: символ веры не есть еще вера. Он – ее знаковый алгоритм, научить которому можно. А вот вере?..

Но смысл внесценичен, ибо не сводим к слову; он дан и так: в интуиции, откровении – изначально. Но все чаяния средневековой учености – подвести именно к слову этот сокровеннейший смысл. Вот он уже почти разъяснен, а на деле оброс комментаторской тиной, моллюсками слов, водорослями элоквенций. Но только в них он и жив, вопия о высвобождении из пут словоохотливой средневековой учености. Точнее: очерчено место смысла. А сподобленный такого рода учености это место умеет распознать. «Титаник» смысла-понимания (он же – утлая лодчонка, но такая, в коей можно спасти не тело, но душу) вот-вот вытащат на свет божий учителя букв, бормотатели слов и сочинители фраз. Вот-вот вытащат, но вновь упустят. Сети, сплетенной из сколь угодно большого ученейшим образом организованного множества слов, не удержать этой лодчонки смысла со световодоизмещением «Титаника». Но оконтушить чаемый улов эта сеть может.

Все так бы и шло своим чередом, если бы не сшибки буквы и смысла: смысл апофатически внесценичен, а учительский авторитет – на сцене; и никогда – купно, хоть ты тресни! Слово и прием порознь, хоть и в вечном драматически напряженном томлении друг по другу. Слово-смысл мгновенно. Прием составлен из звеньев-приемов помельче, сцепленных в дрящущую во времени цепь. Совпасть – сокровенное чаяние этой учености. Осуществимо ли?

Меж пальцев светлая вода. Золотой песок по капилляру времени. Вода в песок. «Квадратик неба синего и звездочка вдали ...»

В этом и состояла живая жизнь средневековой учености во всей своей противоречивой полноте. Ежемгновенная печаль этой учености с притязаниями вселенского свойства.

Вот как было однажды с епископом падернборнским Мейнверком (X век). Генрих II велел потихоньку подчистить у него в тексте заупокойной обедни первый слог Pro (fa)mulis et (fa)mulabis tuis (за рабов и рабынь твоих). Как император и ожидал, епископ не заметил сего и, служа обедню, торжественно пел pro mulis et mulabis tuis (за ослов и ослиц твоих).

Узнав про сыгранную с ним шутку, Мейнверк очень рассердился, поймал устроившего ее королевского капеллана и жестоко высек его. Но потом, пожалев беднягу, он подарил ему в утешение новую рясу.

Случай, конечно, маргинальный, но характерно маргинальный. Грамматико-литеральная изошренность тонка и потому рвется, ибо смысл мал, да дорог, потому что он – золотник. А ученый прием при всей своей академически формальной скрупулезности того гляди может дать промашку.

Буква вторгается в судьбу, и если не во всю целиком, то в ее временной отрезок. Смешно и весело, но только не посрамленному епископу. Ученая жизнь ученого средневековья пишется латинскими литерами. Сказка Бориса Заходера «Кит и кот» – шаловливое воспоминание об ученом – пусть опять-таки маргинальном – средневековье:

«Кит уселся на заборе,
Ну а кот отчалил в море».

Кажется, так. И тут уж ни Академик по китам, ни Академик по котам (средневековые академики не обязательно должны жить в средних веках) не могли сказать, в чем дело. А дело в опечатке: кИт – кОт.

Так буква переиначивает кито-котовский мир: образует его – формирует, структурирует, «моделирует». А смысл по-прежнему не колеблем – не колебим, хотя и обозначен, подготовлен к постижению всей этой ученостью. Должен быть подготовлен.

Но средние века, конечно же, практические и здравые века. Поэтому буква буквой, а выучиться читать, хочешь не хочешь, надо. (Ясно, что грамотность и ученость – не синонимы, но предполагают друг друга, на виду друг у друга, имеют друг друга в виду).

Из похвального слова Оттона I (X век): «Дарования его были воистину удивительны, ибо по смерти супруги своей, королевы Эдиты, он, до толе не знавший грамоты, настолько преуспел, что мог читать и понимать целые книги...» Еще: «Император был так учен, что сам был в состоянии *читать* и *понимать* всякие письма, какие ему присылались». Это про Генриха IV. Но настоящее дело состояло в том, чтобы войти в грамматико-лингвистические пласты текста, ибо смысл содержательный задан наперед, укоренен так или иначе в Писании и потому представлен, предпослан, предвосхищен, но обозначаем учительскими установлениями и школярской муштрой. Нельзя ли научиться Смыслу?.. Вот

24 как читал святой Бруно (X век) Вергилия, сопровождавшего грамматическое пособие Присциана: «*Materiam prominimo, auctoritatem in verborum compositionibus pro maximo reputabat*» – «Менее всего размышлял о предмете, но всего более о расположении слов» в надежде, что скажется сам главный предмет, сквозь слова высветится. Логики-смысловики потому и упирают на смысл, на его понимание. Абеляр: «Преподается только ... умение складывать слова без понимания, как будто для овец важнее бляеть, чем кормиться». Бляеть, чтобы кормиться! Но что преподавалось наверняка, так это только умение; знание приема как такового, ибо умение-прием – всецело для деятельного человека в средние века. Конечно, можно было преподавать арифметику, как это и предусмотрел учебник Боэция. Но все определения всевозможных видов чисел даны как процедуры их получения, как приемы, ибо научить чему-либо означает построить, сконструировать, создать. Продолжить себя-учителя в предмете, вещи. Смысл – первая и последняя цель приема, хотя в конечном счете не исчерпывается им. Или: вещь как прием, она же – сумма формальных предписаний, а также что-то еще, причастное к ...

«Число есть собрание единиц или множество количества, собранное вместе из единиц». Пусть это почти перевод «Арифметики» Никомаха (I век). Но перевод – всегда истолкование. Обратите внимание вот на что: «Число есть собрание единиц ...» – процесс числообразования в таком определении снят. Но здесь же: «Число есть множество количества, собранное вместе из единиц». Процесс числообразования воссоздан, то есть дан как прием, как знание об умении образования вещи. Ученость как образование вещи ли, школяра ли, должно уметь собрать «число из единиц», если этот школяр читает учебник арифметики, составленный сведущим в арифметике Боэцием. Ученый в любой культуре – перед знанием о предмете. Здесь же – перед знанием об умении сложить предмет, сделать его, продолжить себя в нем, приобщившись к Смыслу, просвечивающему этот предмет. Предстоит предмету, как во все времена, но и входит в него, как можно только в эти – средневековые – времена.

Именно наука научения как знание об умении – непреходящее, поистине новаторское изобретение средних веков. Ново все в целом. Нов каждый шаг этой совершенно особенной учености: от правил домашнего воспитания до университетских и цеховых статуты и уставы.

Но о каком умении идет речь? Это всегда умение указать на смысл, представить вещь как сумму мастерских процедур, проговорить вещь в учительском слове, приобщив к слову наивысочайшего священства, перед которым любой прием бессилен. Потому что это Слово трансцендентно... Кажется, опять опередили события. Но пусть это будет нашим предположением.

РАННЕЕ УТРО раннего средневековья. Едва ли не первый учительский регламент. Письмо блаженного Иеронима из IV века «О воспитании отроковицы». Вот выдержки из этого письма: «Нужно сделать ей буквы либо буковые, либо из слоновой кости и назвать их ей. Пусть играет ими и, играючи, обучается. И пусть она запоминает не только порядок букв и не только по памяти напевает их названия, но пусть ей неоднократно путают и самый порядок, перемешивая средние буквы с последними, начальные со средними, дабы она знала их не только по звуку, но и по виду. Когда же она еще нетвердою рукою начнет водить стилем по воску, то пусть кто-нибудь водит ее нежными пальчиками или пусть на таблице начертает ей буквы, чтобы она шла по бороздкам и не могла бы сбиться в письме, следуя указанным контурам ... Самое произношение букв и передача основных правил звучат иначе в устах ученого, чем в устах невежды ... За молитвой идет назидательное чтение, за чтением – молитва. Кратким покажется ей время при столь разнообразных занятиях.

Пусть учится она также чесать волну, прясть, вязать, пускать веретено, направлять пальцем основу. Пусть презрит она ... шелк и золотую канитель. Пусть готовит лишь такие одежды, которыми отгоняется холод, а не такие, облачась в которые обнажают тело ... Вместо украшений и шелка пусть возлюбит она божественные книги и пусть привлекают ее в них не золотое письмо на червленом вавилонском пергаменте, а точная и мудрая четкость, ведущая к истинному познанию ...»

Удивительно трогательный, но и последовательно строгий инструктаж воспитывающего обучения. Обучение – игра, но игра в порядок, в коем капризы разнотений обязательны. Смешивающиеся, путающиеся в произвольных извивах случайностей лад и склад («пусть путают и самый порядок, перемешивая ...»). Письмоводительство (точнее: перстоводительство) по образцовым, наперед заданным контурам. Знать буквы не только по звуку, но и по виду. Вид слова, но и голос Слова. Слитно. В едином учительском акте. Вид буквы – невзрачный и строгий – важен, зато золотое письмо на червленом пергаменте – пустое, ибо только точная и мудрая четкость ведет к истинному познанию. То же и про шелк, и про золотую канитель. Зато чесать волну, прясть, вязать, пускать веретено, направлять основу – пожалуйста! Хвала аскетически строгому инвентарю обучения. Хула – цветистым вещицам и штучкам, сопутствующим этому учебно-производственному инвентарю. Обратите внимание: о содержании читаемого не сказано ничего, зато о возможностях грамматических флуктуации – в первую очередь! Вспомните предостерегающую констатацию того, что самое произношение букв и передача основных правил звучат в устах ученого особым образом – иначе, чем у невежды. Обратите еще раз внимание: «в устах ученого ...». В самом деле, этот Иероним – ученый по глубочайшей правде самого слова: он

26 учит учить. Благочестие – лишь результат (хотя ясно, что все ради него и делается) этого учительского наставления ученицы-отроковицы.

Так что же? – Средневековый учитель учит учить и попутно как ученый в нововременной перспективе извлекает бог знает из чего принципиально новое знание – в области научения – ради старого, как мир, смысла. Учит приемам, но так, чтобы свести все эти приемы к системе почти рефлекторных автоматизмов, и тогда смысл – вот он: бери – не хочу ...

А теперь как это было у монастырских монахов. Монашеский устав Бенедикта. Раздел «О послушании»: «Первая ступень смирения – беспрекословное послушание ... Ради святого служения, которое они обещали, или ради страха геенны, или ради славы жизни вечной они не должны ни мгновения медлить, раз что-либо прикажет старший, как если бы это приказал сам бог. О сих говорит Господь: «Слухом ушей повиновался мне»; он же говорит ученикам своим: «Слушающий вас меня слушает ...» Слово звучащее, а не слово начертанное, – начало научения. Вместе с тем Учитель и ученик – взаимопереходящи. Ученик бога становится учителем для монахов-неофитов. Повиновение как результат научения, поступки жизни – изображенное эхо божиего слова, его отзвук в сердцах: «Слухом ушей повиновался мне». Слух – слушать – слушаться – послушание как норма монашеской жизни, а может быть, и любой жизни, если только эта жизнь протекает в средних веках. Наслышанный о Слове божием и потому послушливый – выученный авторитетом – монах. Так в научении осуществляется замысел причащения личного бытия к всеобщему запредельному субъекту-богу.

«... Итак, сии, оставив немедленно все свое, отказавшись от собственной воли, вскоре освободив руки свои и оставив неоконченным занятие свое, послушной стопой поспевают делами своими за гласом приказующего, и точно в единый миг веление наставника и исполнение ученика, – то и другое, окрыляемое страхом божием, – совершается одновременно, наибо́льшей». Отказ от себя, от собственной воли – начало и конец урока, назначенного научить; неперемное условие средневекового учительства-ученичества. Слово божие – полновесным зерном на взрыхленную почву дышащей и готовой воспринять пашни. И тогда дела поспевают за гласом приказующего. Веление наставника и исполнение ученика уже неразличимы, ибо совершаются в жизни ученого человека, живущего по тексту, «одновременно, наибо́льшей». То, что, кажется, должно приземлить и прижать, окрыляет. Это страх божий. Жизнь звучащего текста оборачивается текстом зримой одухотворенной жизни послушавшегося и потому выученного монаха.

Продолжу еще.

«Кого охватит любовь к достижению вечной жизни, те и взыскуют узкого пути (поелику Господь говорит: «Тесен путь, ведущий в жизнь»),

так что, живя не по своему хотению и повинуюсь не своим стремлениям или вожделениям, но ходя под чужой волею и властью, живя в киновиях (общежитиях), жаждут иметь над собой аббата. Таковые, без сомнения, подражают словам Господа, говорящего: «Я не пришел творить волю мою, но того, кто послал меня». Но самое послушание сие тогда будет угодно богу и приятно людям, когда повеленное исполняется бестрепетно, безропотно, безотлагательно, ревностно и безответно, ибо послушание, оказываемое старшим, богу воздается; ведь сказано: «Слушающий вас меня слушает». И повиноваться ученики должны с ясным духом, ибо «доброхотно дающего любит бог». Когда же ученик повинуетея не от души и ропщет хоть не устами, а только в сердце своем, то, и исполнив, не угоден он будет Господу, видящему ропот его сердца, и таковым исполнением не достигнет он милости, но подпадет каре, положенной за ропот, если не исправится и не испкупит вины своей».

Учительско-ученический пафос средневековой жизни укоренен в священном и беспорочном образце – Иисусе Христе, пришедшем творить не свою волю, а волю того, кто его послал. Точно так и аббат: ученик, посредник, учитель. Бесконечность круга, и в то же время завершенность замыкания круга самого на себя: учитель – ученик – Учитель. Восприятие слова учителя (аббата), тождественного в последнем счете Слову Учителя учителей, мало того, что должно быть добровольным восприятием – с виду добровольным, оно должно быть восприятием жадно-пустой души, и потому души, воспитанной опытом праведной жизни, проходящей под знаком образца – по тексту. Вот почему послушание по истине, то есть по сердцу и по душе, определено апофатически: оно – бестрепетно, безропотно, безотлагательно, безответно. Возможность бытия – в небытии. Полнейшая свобода от какой бы то ни было собственной воли. Именно такой вот истине и следует научиться. Точно так пестуемая душа готова стать обученной. Вопрошающее сердце слушает слово учителя (Слово бога), а бог слышит ропот сердца ученика, если он – пусть в глубинах своих – противится этому Слову. Но ... ропот сердца совершенно конкретен, непреходящ, самоценен – к абсолюту не сводим. Томление по совпадению лично самоценного и всеобщего так томлением и осталось. Всеумеющие притязания приема претерпевают неудачу. Смысл научения и прием, на него указующий, шли навстречу друг другу, но разминулись, хотя и в виду друг друга, про-ясняя один другой ...

И все же этот раздел монастырского устава мало похож на регламент-инструкцию. Это скорее регламент воспитуемой, учащейся души, нежели служебная инструкция школьных будней. Это, в некотором роде, «методологическая основа» средневековой учености как всеобщего, всечеловеческого дела по выработке школяра в учителя (*scholasticus'a*). Вышколить человека в ученого человека или – условно – просто

28 ученого (конечно, со всеми поправками на средние века, хорошо знающие толк в знании о том, как научиться что-нибудь уметь).

Монастырь монастырем, но какой все-таки была школа, производившая ученость как таковую, книжную по преимуществу, – в ее чистом, не отягощенном предметом виде?

Ученый человек и просто грамотный человек – на первый взгляд почти синонимы. Историк первого крестового похода Гвиберт Ножанский (XI век) говорит: «Незадолго до моего детства, да, пожалуй, и тогда еще школьных учителей было так мало, что в маленьких городках найти их было почти невозможно, а в больших городах – разве что с великим трудом; да если и случалось встретить такого, то знания его были столь убоги, что их не сравнить было даже с ученостью нынешних бродячих клириков». И это было уже очень хорошо – прежде и этого не было. Соборная школа поставляла сию ученую (полуученую, недоученую) братию для научения вовсе неученых. Только крупные города могли похвалиться собственной соборной школой, жившей при кафедральном соборе. Соборно-школьная программа о семи свободных искусствах была изобретена на исходе «темных веков» – к X столетию, – как будто на века и состояла из, казалось бы, раз и навсегда составленного расписания предметов тривиума (троепутья) и квадривиума (четверопутья). Семь хорошо вытоптаных дорог грамматики, риторики, диалектики (первая ступень) и арифметики, геометрии, астрономии, музыки (вторая) вели к той буквалистской учености, когда исходные предметы перечисленных наук лишь намекали на то, что они все-таки есть, нечаянно обозначаясь в просветах бесконечных комбинаций флексий, падежей, логических фигур, хотя и призванных к ученой своей жизни для предметов этих наук. Верно, протопчут еще несколько троп – в богословие, философию, каноническое право. Верно также и то, что в Меце учителя музыки будут, между прочим, знать музыку, в Камбрэ учителя математики научатся уметь считать, а в Туре учителя медицины станут пробовать учиться врачевать. Но и эти конкретные умения не есть еще окончательные смыслы того, ради чего затеяна эта специфически средневековая умелость. Конечно, все эти музыканты, математики и врачи могли быть (и были!) замечательными Мастерами своего дела.

Школа при соборе – прежде всего наставническое учреждение, научающее в конечном счете правильно жить – складывать правильный текст жизни. Апелляция к рассудку, взыскующему правил, а на выходе – странным образом – воспитанная душа, расположенная правильно жить, то есть жить по тексту, читать и складывать который научил учитель школы. Но это – идеал, до конца так и не осуществленный сколь угодно развитой системой учебных приемов.

Понятно, семи свободным искусствам предшествовали азы, предва- рившие все остальное: изучение азбуки, заучивание псалтиря, чтение на

INCIPIT EVS DAM SEON

SVS PROPHECIAE

Locum qualem habet & postmodum dies
nempe et in p[ro]phetia et in p[re]senti quae dicitur ad hunc modum
soli huiusmodi dicitur Anze h[uius]modi et dicitur p[ro]phetia de
post[er]i fructu s[ed] p[ro]ph[et]ia et all[eg]oria p[ro]ph[et]ia, h[uius] e
chiel l[ic]et que ab[er]at s[ed] p[ro]ph[et]ia in die et die s[ed]

Et p[ro]ph[et]ia et in die et die s[ed] p[ro]ph[et]ia
tomenis Inquinatomenis Locum qualem de
nunq[ua]m dicitur h[uius]modi, Cume s[ed] in h[uius]modi et p[ro]ph[et]ia h[uius]modi
plam in chob[er] Ap[er]it in t[er]ra et dicitur h[uius]modi s[ed] p[ro]ph[et]ia
p[ro]ph[et]ia in h[uius]modi s[ed] p[ro]ph[et]ia Inquinatomenis ipse s[ed] t[er]ra
a[er]is in migra[ti]o[n]e s[ed] p[ro]ph[et]ia ioc[er]um, qui s[ed] bene p[er]sonam
in h[uius]modi s[ed] p[ro]ph[et]ia h[uius]modi p[ro]ph[et]ia cum s[ed] dicitur

Et p[ro]ph[et]ia et in die et die s[ed] p[ro]ph[et]ia
lumbus in sacerdotem, Salp[er]m[en] nobis quae dicitur

Manche 48
ten. 3.
page 245.

w
w
w
w
w
w
w

perire. In die sabbatorum domibus. In diebus dicitur. Epu
 me. Plures dicitur. Supra. In diebus dicitur. In omnibus
 perire. In diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 adhuc perire non habet. Plures dicitur. Plures dicitur.
 nuntiam. In diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 epe. In diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 sua. In diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 libus. In diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 felomonem dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 digno. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 etiam. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 amplius. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 amplius. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 quicquid. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 in diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 sepe. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 forum. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.
 in diebus dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur. Plures dicitur.



латинском языке и письмо, но прежде на восковых дощечках и только потом пером и чернилами на пергаменте. Но до всего этого европейцам пришлось еще очень долго готовить себя к тому, чтобы начать все это учить – осваивать куррикулум школьной учености. Это обстоятельство тонко подметил французский историк Люс: «Прежде чем думать о широком распространении грамотности, европейцам надо было воспитать в себе любовь к опрятности и привыкнуть к употреблению носильного беля. Только тогда, когда рубашка из предмета роскоши превратилась в предмет первой необходимости, явился материал для приготовления дешевой бумаги, без которой не имело большой цены и самое изобретение книгопечатания». Так сказать, учение до учения; подготовка себя – чистого и опрятного – к встрече с текстом, в котором затвердело на века чистое и округлое Слово.

Dictamen metricum (сочинение стихов на латинском языке) – предел школьных грамматических штудий. И, конечно, цель этого упражнения – прежде всего версификация во имя подлинного поэтического слова, понятное дело, в эту версификацию не вмещающегося.

Риторика в соборной школе – это *dictamen prosaicum* (искусство делопроизводства). И здесь уже форма деловой бумаги действительно составляла все содержание этой дисциплины. Самое дело – прочно за текстом.

Логика, или диалектика – искусство рассуждать, – была и в самом деле очень важной вещью. Именно она и была движущей пружиной универсального механизма средневековой учености. Абельяр (цитирующий Августина): «*Haec ergo disciplina disciplinarum est, haec docet docere, haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae et scientes facere non solum vult, sed etiam potest*». – «Она (логика) – дисциплина дисциплин, она учит учить, она учит учиться, в ней рассудок обнаруживает себя и открывает, что он такое, чего хочет, что видит. Она одна знает знание и не только хочет, но и может делать знающим». Вполне осознанный метод средневековой учености – мастерство рассуждать; научение учить и научение учиться; способ знать знание и делать знающим. Только на этом пути, считает Абельяр, в логике рассудок обнаруживает себя, открывая, что он такое, – свое хотение и свое видение. Таким образом, рассудок – это учащийся и учащий орган средневекового неуча-школяра, ученого доктора. Сказано в самую точку. По самой сути нашего дела: что есть средневековый ученый человек; точнее: какой он? Как раз туда мы и клоним.

Когда же дело доходит до позитивных, как мы бы теперь сказали, дисциплин квадривиума, например арифметики, начинается вот что. Рабан Мавр о числе сорок: «Знание чисел не следует ставить низко. Как необходимо их понимание во многих местах святого Писания, это знает всякий ревностный богослов. Непонимание чисел часто закрывает до-

32 ступ к уразумению того, что в Писании выражено образно и что заключает в себе тайный смысл. По крайней мере, истинный мыслитель непременно остановит свое внимание, читая, что Моисей, Илия и сам Христос постились по 40 дней. А без тщательного рассмотрения и разложения этого числа разгадать скрытый смысл никоим образом невозможно. Разгадка же заключается в следующем. Число 40 содержит в себе 4 раза число 10. Этим указывается на все, что относится к временной жизни. Ибо по числу 4 протекают времена дня и года. Времена дня распадаются на утро, день, вечер и ночь; времена года – на весну, лето, осень, зиму. И хотя мы живем во временной жизни, но ради вечности, в которой мы хотим жить, мы должны воздерживаться от временных удовольствий и поститься. Далее в числе 10 нам можно познать бога и творение. Троица указывает на творца, семерка на творение, которое состоит из тела и духа. В последнем мы опять находим троичность, так как мы должны любить бога всем сердцем, и всею душою, и всем помышлением. В теле же совершенно ясно выступают те четыре элемента, из которых оно состоит. Итак, тем, что указано в числе 10, приглашаемся мы в этой временной жизни – ибо 10 взять 4 раза – жить целомудренно и воздерживаясь от плотских похотей, и вот что значит поститься 40 дней».

Замечательный текст! Замечательный прежде всего для наших помышлений. А может быть, просто замечательный текст. Число 40 определено как преподанный ученику учителем способ разборки этого числа на составные части, а значит, и сборки его – сложения, составления, вос-создания. Умение собрать число из его элементов и есть знание этого числа. Знание об умении (о научении) – ученое знание. Но знание это оказалось бы пустым знанием, если бы за каждым числовым элементом его не стояла бы какая-нибудь сакрально значимая аналогия: времена года, времена дня, бог и творение, тело и дух, начала материального мира. А самое число 40? Именно столько дней постился сам Иисус Христос. Оказывается, познать число 40 означает познать мир и – одновременно – устроиться в этом мире: правильно, по божеским законам, полюбив бога всем сердцем и всем помышлением. Но научиться это делать, участь арифметике (менее того: участь числу 40)! За числами – знаки наивысших священств: священнодейственные цифры. За цифрами-знаками – перипетии обыденной жизни: дни, ночи, годы, обряды, помыслы. И не только о священном, но и о самом простом, но причастном в этой своей простоте и временности к нетленной вечности. Мгновение и вечность, влекущиеся совпасть. Математический текст прочитан как жизнь в ее нематематическом, нешкольном смысле. А предстала эта жизнь в виде математического текста; и даже более – в виде священного текста Писания. Так что же? Ученик учился считать, а выучился жить – благочестиво и праведно. Правильно, то есть по правилам. Но выучился

ли? И здесь всегда – «проклятая неизвестность», в земных пределах ею и остающаяся. 33

Выучившись таким вот, с нашей точки зрения, нерациональным способом, сведущий в этом вопросе ученик мог исчислять пасхалию (церковный календарь). А это и было астрономией квадривиума со всеми сопутствующими ей умениями: деление времени, расчеты солнечного и лунного месяца, солнцестояний и равноденствий, наблюдение за планетами, толкование знаков зодиака.

Пение в соборной школе было тем, что называлось музыкой в составе квадривиума. Именно оно, пение, формировало богобоязненного и богоугодного человека, ибо пение – обязательная часть богослужения. Латинская речь и церковный мелос – буква и звук алфавита учимой души. Хор есть в каждой соборной школе. Руководит им капитул (глава школы), но курирует хор непосредственно Схоластик (учитель). Опять-таки: курируется порядок обучения пению. «В обязанности Схоластика, – пишет Е. Мейер, – входит надзор за учениками в хоре и в школе по всему, что касается поведения и науки. И должен Схоластик следить, чтобы не было путаницы в хоровом пении и в том, что поется и читается в церкви, и должен он эти непорядки исправлять, наказывая за них». Собственно, петь учили те, кто сами умели петь: демонстрировали свое умение в качестве образца для воспроизведения.

Геометрия была ориентирована на землемерие (обучение приемам вычисления площадей треугольника, четырехугольника, круга); но главным образом геометрией было описание земли и населяющих ее существ. А преподавалось это по Бестиарию – «Физиологу», иллюстрировавшему стихи Библии. Так сказать, наглядная нравственно-аллегорическая агитация за мир, понятый как творчество бога – как чудо сознательной фантазии творца. Еще один дидактический инструмент для вызволения из человечески греховного материала благочестивого человека. Правда, ценой выхолащивания из природы ее самоценной (как это поймут спустя века) значимости. «Символическое значение животных важнее, чем факты о них, – считает Р. М. Грант. – «Глаза души» заменили глаза чувственного восприятия». Но только «глаза души», собственно, и учат, и учатся воспринимать свет истины для «просвещения» ученика, внимающего учителю. Глаза чувственного восприятия могут другое – изучать объективированный мир. Но эти глаза понадобятся не сейчас, а лишь спустя четыре или пять столетий – на пороге Нового времени.

Понятно: школьная программа, конечно же, не могла не опираться на обязательный библиотечный минимум учебников. И этот список был. Он называется по первым словам – «Священник у алтаря», а его автором считают Александра Неккама. Приведу из этого списка только то, что может пригодиться нам.

«Школяр, начинающий обучение свободным искусствам, должен завести двойные таблички и записывать на них все, достойное запоминания. За небольшие проступки мальчика следует слегка ударять лозой по рукам; розгами же наказывать только в случае крайней необходимости. Не должно прибегать к кнуту или «скорпиону», дабы не перейти меру в наказании». Опробованные в деле правила обучения. Но главное – соблюдение меры, и потому правила эти совершенны, то есть истинны. Далее следуют книги греческих и римских авторов, долженствующие помочь изучению школьных тривиума и квадравиума. Эти сочинения емко и экономно аннотированы. «Начала» Евклида, например, охарактеризованы так: «Далее следует переходить к теоремам геометрии, которые в искуснейшем порядке расположил в своей книге Евклид». Вновь акцент сделан на «порядке», притом «искуснейшем». И это – в зеркале содержания, конечно, – очень важно в контексте предельно формализованной в средние века науки учить.

И еще. Все книги, данные в списке, рекомендуют читать. Все – читать (то есть видеть); и только одну – священную книгу – слушать, то есть воспринимать на звук как творческое Слово, видимое только очами души и сердца, умным зрением, проникающим за пределы очевидного: «Желающий перейти к небесной странице, к этому времени человек уже зрелого сердца пусть слушает (именно слушает, а не видит, читая. – *В. Р.*) как Ветхий, так и Новый завет ... А какую огромную пользу приносит книга псалмов, этого ни один язык не в силах выразить достаточно полно словами. Тот же, кто хочет услышать Новый завет, пусть слушает Матфея с Марком, Луку и Иоанна, письма Павла с каноническими письмами, деяния апостолов и апокалипсис Иоанна». Зрительно-слуховой образ обучения.

Школьная программа была незыблемой, а вот переходы из школы в школу были делом обычным (XII век). Это были ваганты, составившие культурные верхи духовного сословия, – искатели лучшей школы с лучшей ученостью. Про одного из них, ученика знаменитого Фулберта Шартрского, говорили: «Он собирает знания по школам, как пчела свой мед по цветам». Порядок собственно учебного процесса – свободный выбор места научения. Культурная флуктуация в век культурного переворота. Здесь же принципиально новая форма – пристанище этой самой средневековой учености: университет XII–XIII веков, в котором предстоит учиться бедному школяру-ваганту. Это были дотоле невиданные корпорации учителей-магистров и учеников-школяров. Ученый цех (университетское ученое сословие) – аналог цеха средневековых ремесленников: школяр-ученик; бакалавр-подмастерье; магистр или доктор – мастер. Это именно учительско-ученическое, сбитое в корпорацию, ученое сословие. Но и наоборот: ученическо-учительское, потому что сегодняшний ученик – завтра учитель, сам непрочь поучиться на ученого Ма-

стера – например, у прославленного Абельяра, покинувшего собор Парижской богородицы и пустившегося по Европе учить: учить вчерашних учителей. Уча учиться – формула жизнедеятельности этого странного люда: от школяра до магистра или доктора (как, впрочем, было и в корпоративных сообществах цеховых ремесленников: от ученика до мастера). (Я сказал: уча учиться. И сказал не точно: учить и учиться – не только порознь. Учитель – он же ученик. Ученик – он же учитель. Но не в отношении к самому себе – не у самого себя учиться. Иначе это совсем иные – новые – времена. Уча учиться – формула средневековая, но только в такой вот расшифровке.)

Ученые люди стали обычными людьми в Европе XIII века. (Уже не вполне век нашего повествования, но к нему как раз и подошли те века, о которых главная речь.) Ученость – массовое явление общественной жизни в Европе той поры. «Так совершилось в Европе первое перепроизводство людей умственного труда, обслуживающих господствующий класс; им впервые пришлось почувствовать себя изгоями, выпавшими из общественной системы, не нашедшими себе места в жизни», – пишет Ле Гофф. Именно из этих изгоев рекрутировалось ученое ваганство. Жесткий порядок, в твердых границах которого воспроизводилась эта ученость, пришел в соприкосновение с ученостью социально неустроенной, люмпен-подобной и потому относительно свободной, готовой прибрать к рукам предмет для собственного дела: ученый человек (учащийся и учащий – в указанном смысле) это свое казавшееся пустым умение во имя отнюдь не пустого смысла готов приспособить к какой-нибудь полезной вещи – к вагантским песенкам, например, начавшим расшатывать сработанное на века здание средневекового мира. Полая с виду, ученость – какой-никакой, но предмет. Ученые скитальцы, облаченные духовным званием и потому неподсудные светскому суду, ваганты славили собственным песенным делом латинскую лиру, апеллируя к светскому «вежеству» уже выученных господ – светских и духовных. Авессалом Сен-Викторский жаловался, что у епископов «палаты оглашаются песнями о подвигах Геркулеса, столы трещат от яств, а спальни – от непристойных веселий». Так ученость впускала в свои пустые пространства незатейливые радости мира. А мир, напротив, овладевал «вежественной» наукой ученого слова. Но и то, и другое было единой текстосозидающей жизнью средневековых ученых людей. Странно: безупречно вышколенная ученость оказалась закваской этого человеческого – в мире и в лоне церкви – брожения. «Школяры, – говорил монах Гелинанд, – учатся благородным искусствам – в Париже, древним классикам – в Орлеане, судебным кодексам – в Болонье, медицинским припаркам – в Салерно, демонологии – в Толедо, а добрым нравам – нигде». Яснее не скажешь: ученость сама по себе; добрые нравы – тоже. И только потому – их новое, восстановительное средостение, в результате

36 которого и ученость, и добронравный мир могут стать взаимно иными. В недалекой перспективе – «Сумма теологии» Фомы Аквинского – нерушимый и последний, как думал ее автор, образец ученой мысли. Двери университета – обитель и крепость средневековой ученой касты – распахнулись. В большой мир вещей, каждая из которых – теперь уже не только след творческой мудрости божией, но, может быть, хороша сама по себе. А так это или не так, сможет сказать только ученый, обратившийся к вещи прямо и «на ты», исследующий ее сущность, а не выявляющий в слове, через слово и при помощи слова ее запредельный смысл. Но все это – только возможность, осуществить которую предстоит совсем иным временам. Да и сама эта возможность обнаружила себя в XIII – верхнеграничном для средневековой учености – веке.

А пока ученое сословие неукоснительно рассчитывает учебный процесс в собственном цехе – университете: оно – отдельно – учится и учит правильно учить и правильно учиться. А чтобы дела шли лучше, университетская корпорация свято хранит свою автономию, хотя и живет под присмотром церкви; интернациональна, но не чужда покровительства светской власти; переезжает с места на место, уча и участь, потому что нища и не владеет никаким имуществом – даже зданием; свободна в главном – в собственной сфере: производстве и воспроизводстве учености как таковой. Но и жесткая в технологически рациональных разработках этого дела, потому что ради него – с прицелом на сокровенный смысл, конечно, – она и есть. И тогда предмет знания действительно может стать (потом станет) всепоглощающей *почти* исследовательской страстью выученного, вышколенного интеллектуала последующих веков. Как музыкант, абсолютно владеющий грамотой своего дела, может теперь подумать о созвучии душ – своей собственной и исполняемого им композитора. Порядок во имя воли, воли свободного, высвобожденного дела. Университетская вольница во имя ученой порядочности: камень к камню, слово к слову, волосок к волоску ...

Апостольская жизнь с ее отказом от осуществления личных устремлений в материальной сфере, выдвинутая в качестве нравственного идеала личной жизни по тексту, естественно коренится в средневековой учености в области Слова, идущего от бога и отозвавшегося в ученике, возвращающегося к нему же: богословие. Университет – совершенно новая обитель этой учености. Новая потому, что это свободная корпорация учителей и учеников, магистров и студентов. (Соборная школа – иное, ибо школьный учитель, как уже сказано, подчинен капитулу; сам же – сверху вниз – учит ученика, над учеником – однонаправленный учительский акт.) Университет – еще и относительно автономен: испытания, присуждение степеней учености (бакалавр – магистр – доктор) – по крайней мере в сфере первоначальной, содержательной процедуры – дело самой университетской корпорации. Но университет еще и само-

управляем, и потому самостоятельно вырабатывать собственные правила и уставы – безусловное право университета. 37

И тогда роль городского епископа (канцлера собора) в некотором смысле факультативна. Во всяком случае, автономия собственно учительско-ученического дела – главного дела, ради которого и существует университетское корпоративное ученое сообщество, гарантируется. Это отмечает, например, Ф. Паульсен, обращая внимание на синонимические эквиваленты понятия университет: «Название *universitas* обозначает университет как корпорацию; название *Studium* – как учебное учреждение с универсальной программой; термин *Studium privilegiatum*, освобожденная школа, подчеркивает те преимущества и льготы, которыми они пользуются». Так в средневековом социуме не только возникает, но и узаконивается особое, санкционированное светской и церковной властью социально необходимое и социально обусловленное свободное, достаточно автономное пространство для ученого цеха – университета, относительно отгороженного от внеученой стихии средних веков. Временное ущемление университетских свобод со стороны властей (неважно каких – светских или церковных) достигает в конечном счете противоположного эффекта: университет снимается с места и направляется в другой город, который становится и остается новым центром университетской учености, даже если беглый этот университет вернется (так, собственно, почти всегда и бывало) на прежнее место. Географическая экспансия учености по городам и весям при ее жесткой социально-идеологической локализации. Этому способствует не только миграция осерцавших магистерско-студенческих корпораций, но и волевые акты ученолюбивых государей XIII–XV веков.

Национально-интернациональный характер корпорации преподавателей и студентов также был закреплен в уставных декларациях университетов. Деление на «нации», представлявшие группы, организованные по национальной принадлежности (французы, норманны, пикардийцы, немцы), со своими управляющими (*procuratores*), ничуть не мешало интернациональному единству ученого сословия в целом в рамках университетской корпорации. Так сказать, соединение ученых «всех стран». Деление дисциплинарное – на факультеты (теологический, юридический, медицинский, общеобразовательный) – не мешало делению ученого сообщества на нации, ибо предполагало иной принцип раздела принадлежащего всему миру познавательного поля, намеченного для ученого культивирования, – предметно-содержательный принцип. Так, сама организация ученого дела становится едва ли не главным предметом средневековой «науки», существовавшей исключительно для ученого производства, держащегося целиком на честном слове бога.

Учитель-ученик. Двоящаяся, взаимопереходящая пара. И это предусмотрено в университетском уставе, неожиданно ломающем незыбле-

Nos iuato eorum sollicitudo
 subus la unum quem que
 ciuata mbiat qfuetationes
 cognduimas nōnō que hāc dī
 nōi dōmūe que q; fō furulōnā
 iē sūt in hāc q; plūnē sō. Sēd mō
 qd hunc mōdō iē la q; iē hīc pīe
 qō mē hūc q; pō dī sō; tē i dō iudī
 iē uimas dō singulū dī ad pī būs
 dō fō pīe collī gō sō. E tē uim
 iē uadī sī sū nō mīnō i nō dī nō
 collī uē sō; lō gī e q; q; i nō q; pī
 qūi quē hēc dō pū sē uīe dī nō dō
 nīē nō pū cō pīe mālū uarī
 rē nī sē q; nō q; rē iē lūe pīe qū
 pū sō. Sī q; pō sī e sū nā pī hāc qū
 dō cī hī bō s mō dī pīe sū gō sō lī hī
 rē mē nō cō dī dō pīe; Pīe
 qō pīe nō quō pū cō sō iudī
 qū cō qū sī hī cō pīe pū uī q; sū
 q; qū hū sū dō pīe q; i qū lō sō
 nū sē uā iē pō sī dō sū sū sō
 tū sō q; i q; pō sī qū dō sū
 nū mō cō pō cō nī pīe dī tū
 q; lō cō gō sō; cō sō sō
 nī sē nō dō sō i nō
 pīe q; nā sō cō mō sō
 pīe hī pīe pīe q; nō

INCIPIT
 LIBRI PRIMI

HISTORIE QUOPRE SUI
 AB EPIPHANIO SCOLASTICO
 ANO PRESANTIE TRANSLATA

INCIPIT
 LIBRI PRIMI

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum
 IV. Quod sit peccatum

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum

I. Quod sit peccatum
 II. Quod sit peccatum
 III. Quod sit peccatum

мые каноны сложения иерархических последовательностей. Ректор университета и в самом деле избирался. Больше того. Им мог стать даже студент. Опять-таки: демократический пафос общественных отношений в ученой среде университетской корпорации; но здесь же рядом – статуйно окаменевшие, дотошно разработанные формы-инструкции о том, как прочитать ученую лекцию, как организовать ученый диспут, как провести испытание на ученую степень. Вновь и вновь: знание об умении учить, с одной стороны, и учиться – с другой.

Лекция (*lectio* – буквально *чтение*) представляла собою чтение изучаемого текста и пояснение этого текста в форме комментариев к нему или же к отдельным его частям. Студентам теологического факультета читали священное Писание и «Сентенции» («*Sententiarum libri quatuor*») Петра Ломбардского (XII век). Эти «Сентенции» и были комментарием христианской доктрины, ставшим основой схоластики. Но со временем дело лектора как бы упрощалось: сочинялись комментарии к этим комментариям, которые потом свелись к так называемым «вопросам» (*questiones*). Именно они и составили содержание «устной» лекции в более поздние века.

Регламентировался также ход обучения вплоть до обретения искомой ученой степени. До пятнадцати лет будущий соискатель учился латинскому языку, чтению, пению и счету в монастырской или городской школе. По окончании школы он – ученик университетского магистра общеобразовательного факультета, то есть семи свободных искусств (*facultas artium* или *artes liberales*). Это длится два года. Его учат Аристотелевой логике и физике, вовлекают в диспуты, а потом испытывают на степень бакалавра (*baccalarius artium*). Еще два года слушаний: лекции по метафизике, психологии, этике и политике (опять-таки по сочинениям Аристотеля). Изучает математику и космологию. Начинает учительствовать: он – помощник магистра, ведущего диспут, и выступает в качестве отвечающего (*respondens*). Итог: испытание на степень лиценциата. Первая лекция в этом звании – и он уже магистр искусств (*magister artium*). Еще два года он учит студентов, но учится и сам. Двадцать один год – начало магистерской карьеры, а за плечами шесть лет университетской науки. Параллельно с обязательным двухгодичным магистерством можно начать слушать курс какого-нибудь высшего факультета – юридического, медицинского, теологического. Но там свой порядок испытаний, свой возрастной ценз. Испытанный по всем правилам получает степень магистра права, медицины или теологии. Но чтобы учить теологии, нужно, чтобы учителю было 34 года и чтобы этому предшествовало восемь лет обучения. Возрастной ценз 34 года – это норма, потому что с теологами дело обстояло особо. Только одних бакалавров было три вида: бакалавр Библии (*baccalarius biblicus*), бакалавр сентенции (*baccalarius sententiaris*) и полный бакалавр (*baccalau-*

40 rius formatus). Затем следовало испросить разрешения канцлера университета начать учить студентов теологии. Соискатель читает свою первую лекцию (principium), а прочитав, становится магистром теологии. Магистр, получивший кафедру, становится полным профессором (magister regens).

Как видим, все университетское и, как бы сказали сейчас, аспирантско-докторантское время потрачено на овладение мастерством учить, в ходе которого из ученика сделан, выпестован учитель, способный уча учиться – docende discere. Раздельно, конечно: учить и учиться. Учить Смыслу и учиться Смыслу же. Это и есть доминанта интеллектуального – ученого – средневековья.

Жизнь школяра вне лекции или диспута – тоже учение, но учение особое. Инструкции столь же незыблемы, столь же пунктуально расписаны: бурсакам воспрещается приводить в коллегиям ad commodium suum meretricem или actum venereum ibi exercege; бросать камнем, чашей и прочим. Этот запрет тоже расписан: поднять руку, чтобы бросить; бросить, но не попасть; попасть. Соответственно этому – и градация ответственности, мера вины, степень наказания. Чем не круги Дантова ада? Круги и рвы, но только пока в этой – земной – жизни. Правда, обходные пути выискивали и здесь.

Университетский куррикулум пародийно спроецирован на частную жизнь студента. Своеобразное опредмечивание чисто словесных штудий. Наука жить как бы пародирует науку учиться. Учиться жить. Но эта наука куда больней и горше. Смешно только со стороны.

(Можно подумать, что учение – сплошь мучение, а маргинальная жизнь вне стен бурсы и есть подлинная жизнь. Конечно же, нет! Ученая жизнь едина. Жизнь в ученом слове – наиполнейшая жизнь учено-учимого школяра, может быть, только чуть нагляднее выявляющая себя в «этнографических» реалиях жизни околаудиторной. И только.)

Обряд снятия рогов (depositio cornuum) – внеофициальное посвящение в студенты. По-видимому, изобретен этот ритуал французскими школярами в XIV веке. Священный завет академической жизни в университетской Европе. Сначала – во Франции, позже – в Германии. Лютер потом сочинит гимн на латинском языке в честь снятия рогов. Сценарий обряда такой. Новичок до университета – вольный дикий зверь с рогами. Его следует от них освободить и таким образом приобщить к университетской жизни обученного студента. Новичок звался Беаном – птенцом (beanus, bec jaune, Gelbschnabel). Филологическая расшифровка этого звания такая: «Beanus Est Animal Nesciens Vitam Studiosorum» – «Беан есть животное, не знающее жизни студентов». Этой жизни надо научить. Вот два бакалавра врываются в комнату новичка. Потягивают носом и чуют Беана, существа нечистого и вонючего. Начинается очищение – на глазах бурсаков и управляющего бурсой. Начинается, так



CONATISUNT ORDINARE NARRATIONE
 QUAE IN NOBIS COMPLETAE SUNT RERUM
 SICUT TRADIDERUNT NOBIS QUI AB INITIO
 IPSI UIDERUNT ET ADMINISTRARUNT
 SERMONIS UISUM ET OMNIBUS ASSECUTO
 A PRINCIPIO OMNIA DILIGENTER

42 сказать, учебный процесс. Новичка заставляют выполоскать рот мочой, съесть несколько пилюль из дерьма, имитируют вырывание зуба (на сей случай вставляют в рот испытуемому специально припасенный деревянный зуб). А заканчивают пародийно схоластическим испытанием на сообразительность:

– Была ли у тебя мать?

– Да.

(Беан получает по морде.)

– Врешь, каналья! Ты у нее был.

– Сколько блох входит в четверик?

– Этого мы с наставником не проходили.

(Еще по морде.)

– Они не входят, а вскакивают (и т.д.).

«Очищение» окончено. Рога сбиты. Новичок целует руку бакалавру. Круг студентов размыкается перед новичком. Размыкается, но не вдруг. За сим – выпивка с хорошей едой за счет новичка. А потом надо побыть у студента-старожила некоторое время на побегушках: называть его патроном, прислуживать ему за столом, чистить ему платье, ваксить обувь, содействовать «деду»-патрону на оргиях и вакханалиях. А в награду бывал битым. Патрон мог отнять у него деньги и разное там то да се. По прошествии года – снова товарищеская пирушка, после чего ты уже сам «дед» и можешь завести своего *famulus*'a. (Сравните бахтинские – в его книге о Рабле – уничижительные, с виду едва ли не богохульные контрасты, поднимающие униженного до вершин богоугодной нищеты святости. Мощь в немощи. Всесилие в нищете. В пределах одной целостной жизни.)

Так проходит внеклассный год «учебной» жизни новичка, оставшийся в «послужном списке» между строк. Вполне содержательный урок, существующий лишь вкупе с уроком собственно ученых схолий первой половины университетского дня. Но только так – в этой двойственной целостности – и жива эта ученость. А если отнять одно от другого, то тогда это будет, – конечно, в возможности, – отдельно: пристойная Сорбонна и помяловская бурса. XIII век ни с того ни с сего сделался бы XIX веком, только поплоче да погрубей.

Ученая жизнь в слове и столь же ученая жизнь вне класса – словом, единая жизнь того, кто учится на ученого, – взаимно себя же и воспроизводят. Они рядом и неразлучно. Игровое пародирующее умение школяра-ваганта осуществляет их двоящееся единство, но гротескно осуществляет. Вагантский «фольклор» и есть пародийная ошибка слова и смысла в целостном тексте. Смысл и слово как будто сшиты, а швы видны.

Приведу сейчас – трудно не привести – начало одной вагантской песенки, в которой жизнь житейская (внешкольно-школьная) удивительно

смешно вправлена в грамматический – тоже вполне живой – каркас университетской латыни. (Снова в искрящемся переводе Льва Гинзбурга, исхитрившегося не тронуть латинские строки макаронической немецкой песенки подружки-пастушки):

Я скромной девушкой была,
Virgo dum florebam,
Нежна, приветлива, мила.
Omnibus placebam.

Пошла я как-то на лужок,
Flores adunare,
Да захотел меня дружок ...
Ibi deflorare ...

Чем не радионяня, пестующая тех, кто хотел бы выучить средневековую латынь и заодно грамматику любви? – Нет, не только не радио, но и не няня. Паракультурный шедевр вполне ученой культуры ученого средневековья, вполне обходившегося без няни со стороны.

Но *quaestio disputata* (синонимы: *quaestio ordinaria*, *disputatio ordinaria*, *quaestio solemnis*) – вопрос для обсуждения – становится основой еще одного вида научения – регулярного учебного диспута.

Тезис выбирал магистр. Возражение выдвигал либо он сам, либо его студенты, в том числе и те, что случайно забрели на диспут. Бакалавр нужными аргументами поддерживал тезис и отвечал на вопросы (*respondens*). Магистр мог в любой момент спора прервать его, лично заключив собственным словом этот спор. Но мог и вернуться к данному тезису когда-нибудь в другой раз, не поддерживая, а опровергая свой же тезис; быть *respondens* к своему тезису. А также и защитником, и опровергателем, и режиссером, и актером, и публикой этого ученого представления. Лекция-тезис, записанная самим магистром, становилась *quaestio disputata*, а если ее записал слушатель, то она становилась *reportatio* (отчетом) о проговариваемом вопросе. Годовое число этих диспутов всегда оговаривалось. Один вопрос мог обсуждаться с различных сторон. – Все это свидетельствует Э. Жильсон.

Календарь диспутов должно соблюдать неукоснительно точно. Каждому магистру – свой день для диспута (*dies disputabilis*). Однажды орден святого Доминика, например, стал тягаться с Оксфордским университетом из-за того, что начальство этого университета в день магистра-доминиканца разрешило диспутировать еще и другим учителям. Со временем такого рода запреты несколько смягчаются.

Inserptio – диспут, разыгрываемый претендентом на степень доктора, которого представляет магистр, этот диспут ведущий. Это – единственный диспут данного университетского дня.

44 Resumptio – диспут, который обязан дать магистр, переходящий в другой университет. Это как бы испытание на право работы в новой для этого магистра ученой корпорации. Право учить завоевывается демонстрацией учености в деле, то есть в поединке встречных аргументов. Опять-таки: степень истинности этого тезиса или того как будто не важна; важна техника защиты его либо опровержения. Ученость как техника ее применения в дидактических сферах обретения этой учености.

Монолит веры, с одной стороны; с другой – бесконечные диспуты, будто кто-то хочет эту веру поколебать. Таково средневековое: уверенное в себе, молчаливо основательное, но и бесконечно петушащееся, острое на язык, ежесекундно готовое обнажить шпагу спора, клинок словесно-аргументированного человеческого жеста в угоду и во имя смысла, в который должно уверовать. Беспредметное словопрение и есть предмет, владевший всеми помыслами средневекового ученого человека. Беспредметное? Но влекущееся к запредельному смыслу, должному воплотиться в последнее слово спора. Споры о беспорном. Обсуждения необсуждаемого. И потому о чем угодно. Обо всем, возвысившемся до безглагольного Ничто.

Именно так – диспутами о чем угодно – назывались дискуссионные апофеозы университетской учености. *Disputatio de quodlibeta*, или *disputatio quodlibetaria*. Только в год раз! – Как в Париже или Гейдельберге, например. Две недели публичного торжества изощреннейших элоквенций. Поджаро-голодные диспутанты (диспуты эти приходились аккурат либо на вторую неделю Рождественского поста, либо на третью и четвертую – Великого) на виду у всего университетского сообщества представляли рыцарями слова – отточенного, бескомпромиссного. И ... бессмысленного? Нет, ибо мыслью был весь этот праздник великого красноречия; праздник, затеянный во имя мысли, так и не нашедшей себе места в этом пиршественном изобилии умнейших и ученейших слов. Диспут о чем угодно – ученая жизнь в ее торжестве, которою жило в эти четырнадцать дней ученое сословие университета.

«И грянул бой ...»

Жар словесной баталии обязан был контрастировать с бесстрастной стужей академических оборотов, вроде: «не нахожу истинным», «это недопустимо», «немыслимо», «невероятно». Идеологического свойства ярлыки, вроде: «еретик», «подозрительной веры», «заблудившийся в вере», площадная брань, лексика кухни, топика телесного низа категорически воспрещались неукоснительной инструкцией ведения всякого уважающего себя кводлибетария.

Подумать только, даже ослом нельзя было назвать своего противника. Правда, и тогда тоже умели обходить запреты. Называли, конечно, и ослом, и разным прочим. Но важно, что запрещалось.

Сейчас последует пространное, но выразительное описание одного такого «чего-угодного» диспута, данное историком Гейдельбергского университета Торбеке (1886): 45

«Диспутационный акт выглядел большим парадом, в котором выставилось налицо все оружие знания и диалектики и где представлялся случай наблюдать весь тот запас или объем духовных сил, которым обладает основополагающий факультет. Все учебные занятия, даже лекции на самом высшем факультете – теологическом, приостанавливались на это время. Из магистров факультета искусств, которые не приобрели еще высшей ученой степени на каком-либо из высших факультетов, выбирался один, который как умеющий диспутировать о чем угодно (*disputaturus de quodlibet, quodlibetarius*) брал на себя нелегкий труд вести двухнедельные, а иногда и более продолжительные прения, отражая всякое нападение всякого магистра в областях самых разнообразных знаний. Хотя известная подготовка была не невозможна для него, так как сам он мог наметить темы (*tituli*) или области, из которых должен быть почерпнут материал для словесной борьбы, хотя коллеги – его будущие противники – под страхом штрафа обязаны были сообщить ему свои тезисы за два дня до начала диспута, но этим намечалось лишь общее направление материала, и державшая в ажитации возможность внезапных натисков и непредвиденных возражений оставалась все-таки настолько значительной, что диспутант должен был употребить всю силу своего умственного напряжения и стать лицом к лицу с мудреною задачей. Для разрешения ее устраивалось одно из самых странных зрелищ в жизни схоластического университета. Большая зала школы артистов переполнена публикой; магистры искусств, которым предстоит оппонировать, садятся на своих скамьях, по обе стороны кафедры. Декан, которому принадлежало высшее наблюдение над ходом целого акта, находится налицо; тут же и кводлибетарий (чего-угодник, если можно так выразиться), которому предстоит испробовать свое диалектическое искусство. Ректор занимает почетное место. Педеля, с серебряными «скипетрами» в руках, стоят возле него. Особые места занимают доктора высших факультетов в строгом порядке рангов. Возле них теснятся бакалавры искусств, а за бакалаврами толпятся массы школяров. Вот педеля приглашает к спокойствию, и виновник торжества всходит на кафедру, произносит речь, в которой приветствует собрание, приглашает молодежь к дисциплине и порядку и вызывает противников начать свои нападения. Если ректор принадлежал к факультету артистов, то он и начинал, за ним декан, после декана магистры в порядке старшинства службы, наконец, остальные, желавшие отличиться пред целою корпорацией. Каждый старался установить свои положения в строго логической форме, извлечь из них выводы и развить аргументы. Кводлибетарий должен был всякому возражать. Он ловил и утилизировал для себя

46 всякий формальный промах противника, всякое его прегрешение против правил логики и диалектики, уверенный, что и за каждым словом его самого следят с тем же напряженным вниманием. Это был умственный турнир, конечная цель которого, очевидно, не в том состояла, чтобы содействовать раскрытию истины или найти новое научное познание, а в том, чтобы ослепить противников искусными диалектическими приемами и заставить замолчать ловкими нападениями».

Другой историк того же университета Гауц (1862) рассказывает:

«Чего-угоднику» приходилось аргументировать на обе стороны или защищать противоположные мнения, смотря по тому, в какую форму желательнее было оппонентам облечь свои возражения. Если, например, первый оппонент утверждал, что люди суть животные, *quodlibetarius* должен был опровергать это, а если другой оппонент ставил тезис: «люди не суть животные», *quodlibetarius* должен был и это опровергать, чтобы показать свою ловкость в диспутировании. Усердному слушателю подобных словопрений, не имевшему еще степени магистра, представлялись тут многочисленные образцы искусной речи, примеры для подражания. Опасности скучного однообразия старались избежать таким образом, что к дебатам привлекались все новые и новые предметы: каждый новый оппонент старался вступить со своим тезисом в незатронутую область. Так, например, после борьбы, продолжавшейся целый день, по вопросу о том, может ли быть оставлена проповедь Слова Божия ввиду запрещения светской власти, спор, с целью оживления внимания, переводился на то, могут ли демоны и силы тьмы быть связываемы заклинанием, или допускаются ли поединок и турнир по каноническим законам. Но интерес, как видно, поддерживать было нелегко. Чтобы удержать школяров в собрании до конца диспута, было установлено, что, по разрешении всех поставленных магистрами вопросов, бакалавры и школяры могут предлагать вопросы шуточного и юмористического свойства. И вот другой дух начинает царствовать в почтенном собрании: люди, которые раньше с серьезными лицами следили за ходом диспута, не только раздражаются смехом, но приходят в чисто масленичное настроение. Запрещалось, правда, ставить вопросы, противные добрым нравам и предосудительные; но и то, что с точки зрения средних веков представлялось дозволенной шуткой, на нынешний взгляд показалось бы слишком пряным ... Вопросы брались из обильной приключенности жизни штудирующей молодежи, например, *de fide meretricum* (о верности проституток), или *de fide concubinarum in sacerdotes* (о верности наложниц священникам). Хотя магистр – *quodlibetarius* – и старался напирать на морализующее и предостерегающее в отношении к молодежи действие подобных сюжетов, но в сущности все это было преисполнено грязи, как, например, речь о попе, который навел дочку булочника, затем, скрываясь от конкурента, забежал в свиной хлев и на

вопрос вошедшего туда булочника: «Кто там?» ответил: «Никого кроме нас ...»

Самых боевых петухов награждали «натурой» – кому новые сапоги, кому новый берет, а кому новые перчатки. Так воспарившие над вещами и потерявшие эти вещи слова, которыми эти вещи назывались, странным образом оплотнились, воплощались, овеществлялись: в дареные береты, сапоги и перчатки.

Если бы, однако, кто-нибудь застенографировал эти блистательные – о чем угодно – тирады, а потом сравнил бы эти стенограммы с письменными сочинениями этих же элоквентов, он увидел бы, что тексты для глаза оказывались пустыми. И не только. Они были вялыми, лишенными магнетической силы слова, бывшего на слуху и предназначенного для слушания – не всматривания в него. Коль не было предмета, то не было его нигде – и в квазиопредмеченном слове, как будто бы воплощенном на плотном пергаменте манускрипта вялой рукою красноречивого писателя.

Но вправду ли таким уж пустым было сие занятие?

Кводлибетарная традиция охранялась тщательно как гербовый, фамильный знак этой удивительно словоохотливой эпохи. Любой маломальски неуважительный отзыв о кводлибетарии университет отвергал решительнейше. Когда в Вене (XV век) некий магистр Христиан фон Траунштейн попробовал было намекнуть на пустоватость этих словоговорений, ученое сословие факультета немедленно ошетинилось, изгнав смельчака из своей среды. Как говорится, им это сразу не понравилось. Только публичное покаяние помогло этому критику возвратиться в свой университет.

В самом деле, неужели только ради поговорить-поспорить все это празднично валяло дурака и духовно пировало? Ясно, что ради последнего смысла, одного-единственного, робкого и ранимого слова, слова-смысла, коему так и не находилось места в речениях тех, кому все темы и все предметы мира по зубам, по уму и по плечу. А священному слову так и не суждено было там уместиться. Мало и зело ничтожно. И потому всеобщее велико – всевластно, всепоглощающе. Тысяча чертей на кончике иглы – пожалуйста! А слову – молчащему, нищему слову – места нет.

Таким вот чего-угодным образом, собственно, и восстанавливалось величие священного, хотя и малого в своем одиночестве, слова.

Слово от слишком вольных с ним обращений обезбоживается, ибо словесное «чего-угодничество» в конечном свете – хорошее начало эрзии души, духа, ума. Обезбоженное, полое слово. Настолько полое, что и отбросить его вовсе уже не жаль. Но это будет не сразу и не вдруг – где-то, может быть, к XVI веку (если, конечно, закрыть глаза на флорентийское чудо – Ренессанс XIV столетия). А пока рассказывают о некоем Си-

48 мене, возбудившем ученый Париж тем, что «столь ясно, столь изящно и столь канонически» с легкостью необыкновенной разрешал, казалось бы, вовсе неразрешимые вопросы. Речь шла о святой Троице. Когда потрясенная публика стала просить ученого диалектика записать все, им сказанное, для потомства, гордец-пустобрех воскликнул: «О Иисусе! (O Iesule, Iesule!) Как много содействовал я укреплению и превознесению твоего закона! А ведь захоти лишь я выступить против него, я сумел бы ниспровергнуть его еще более сильными резонами и аргументами!» Бедный Христов закон, над которым сжалился-таки всеученейший схоластик! Легенда, впрочем, утверждает, что лишь произнес Симон эту нагловатую речь, как сей же миг онемел. – Засценический смысл вышел на сцену во всей своей мощи и ничем не остановимом всесилии. (Вышел в притчевом варианте, конечно, что, впрочем, существа дела не изменило.)

Верно: слово обезбоживалось, но обезбоживался и мир вещей, оставшихся без имен, объективно представ перед бывшим средневековым человеком, не без любопытства взглянувшим на этот мир – теперь уже достаточно чуждый. Пришлось вновь наименовывать все вещи мира, но прежде изучать их самих. Но это уже Новое время и новый тип учености – результат исторического преобразования учености средних веков. Опять заглянули вперед. До времени заглянули. Об этом – речь впереди.

А пока в высшей степени полнословное, священнословное «пустословие». Может быть, наихарактернейший, священно кводлибетарный феномен средневековой учености.

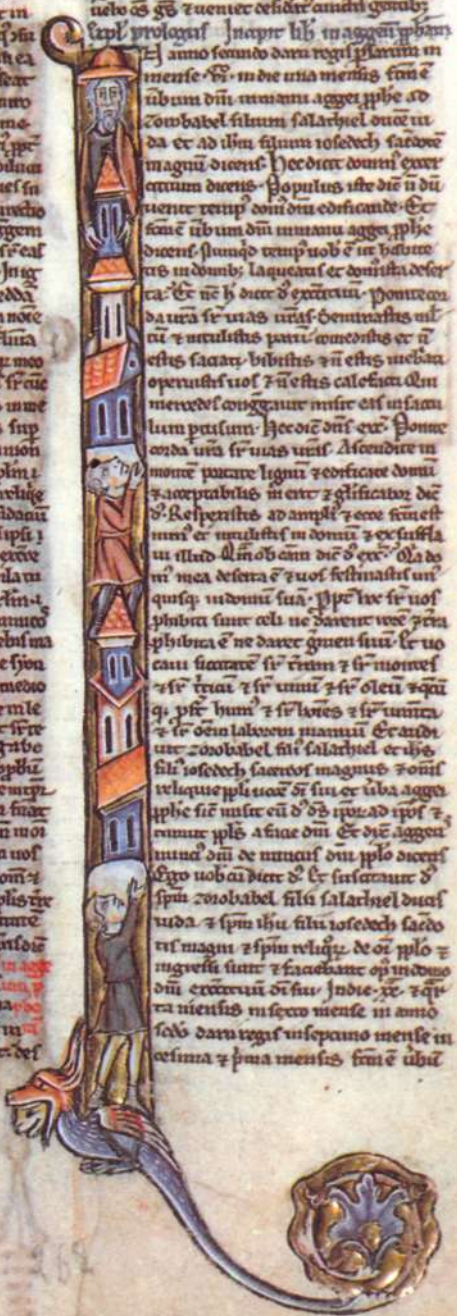
Техника ученого дела, разработанная университетскими корпорациями, гомологически воспроизводится в организационных учительско-ученических структурах цехов средневековых ремесленников, в организационной «педагогике» купеческих гильдий.

Договор передачи сына в ученики: «Я, Иоганн Тойнбург, старый бюргер города Кёльна, объявляю всем, что отдаю благопристойному мужу, золотых дел мастеру Айльфу Бруверу, моего законного сына Тениса, изъявившего на это свое согласие, для изучения ремесла золотых дел мастера в Кёльне. Тенис обещает верно служить вышеуказанному Айльфу Бруверу восемь лет без перерыва ... Мастер Айльф обязан кормить моего сына все вышеуказанные восемь лет. Я же ... Иоганн, обязываюсь все восемь лет честно одевать его. Если случится, что ... Тенис, сын мой, умрет в течение первого года этих восьми лет, то ... мастер Айльф обязан вернуть мне восемь гульденов из тех шестнадцати гульденов, которые я дал ему теперь вперед ... Если случится, что я ... Тенис, убогу от Айльфа, моего мастера, и стану самостоятельно заниматься вышеуказанным ремеслом до истечения восьми лет, то я обязан уплатить мастеру Айльфу штраф в сорок два гульдена».

relinquebant in mane. Aplice eius uelam u
ri infideles sacerdotes ei polluerunt san mte
egenit. Et lege. Nis inff mudo ei n facec
miquitate. Ilane mane uidiu sunt dicit in
linoe et non abfcondere. Ne fante aut uq dñi
fione. Disputa gō et difpanti fime angm ea
rei defertio fca uas dñi dñi n e qui carlar
Defolate fr amaris eoz n remaneat nro
n illo habamtoe. Dixi mramen ameb me
Sapient difaplina et n p̄uor habamtin ei p̄e
omina in quib; uftitau cam. Decepta odia u
lo furgentes corrupunt omis egyptioes fa
ad. Quappr ex fpecta me die d in die refunctio
uis mee mftitua q uidiu meū ur aggem
genel et colligam uapra. Et effundam f̄ cal
mdgnatione mea ⁊ oem uel furoris mei. In
ne u ucll mei dno dicit uel tra q et redda
pplis labium eledu ar mutauer omis in noce
dñi et tenuer ei hincero uno. Die fima
echjopie uide fuppliet mei: filii difpoy moo
ru defent mra in hujre illa n ftandati fr cue
tis admuentionib; quib; p̄uancata ed uue
qi et uctum de medio cui magulo d̄ fup
bie tue et non adiaes geftan amplit mion
ce fco meo. Et cerehng in medio cui p̄lm
pauent et ogem et fpat̄ in uue dñi uelhe
it̄. Non fuaent iniquitate n loque uidaui
er n uuenet in ore eoz hng dolofa qui ipfi
p̄fentur et acubate et nou erit qui exere
ac. Hec dicit d. Lauda tu filia fyon: iubila u
fcl. Lemre ⁊ exalta in ore corde filia ierlm.
Abftuler domini uidiu tuū auter unuuo
tuof rex ifrl. dñs in medio cui n tumbis ma
lu ule. In die illa daret ierlm noli tunc fyon
n diffoluer man tue. Nūc dō tu in medio
nui font ipe faluabit. Grandebit fr ce in le
uaa ftebit tu dilectione eua exultabit fr re
f idare fugal; q a lege uel uel aggrato
q et ce erit ut n ule hōis fr eis obpū
Ere ego uctnam fr ce dō q aftitue te m̄p
mo ⁊ faluabo claudomate ⁊ ea q exalta fua
aggallo. Et p̄uā eos in laude ⁊ in noui m oi
tra dñi fionis eoz in q̄ illo q adducam uof
⁊ in q̄ q aggrato uof. Dabo u uof in noui ⁊

tractum ceplum reedificat et deumq pa
rem induat loqure. Aluc unū uodici q ⁊
ego mouebo celum ⁊ tra mare ⁊ tuda ⁊ mo
uelo dō ⁊ uenerit cefidat amant guboz;
Expl p̄uolant Inapre lib in aggem p̄ham
⁊ anno fecundo dani regis p̄larum in
mente. Et in die una mensis fim e
ūb um dñi uimani agger p̄be ad
zobabel filium falachiel dicit u
da et ad ihu filium iofedech facere
magm dicens. Hec dicit domni exer
cituū dicens. Populus ifrl die u du
uenerit temp dom dñi edificande. Et
fame ūb um dñi uimani agger p̄be
dicens. Numq̄ temp uob e in hanc
tis in domb; laqueat et domita defor
ta. Et nē h dicit d̄ exatū. P̄uone ca
da uia fr uas uis d̄ omittatis ul
tū ⁊ uctulhis pau: ucomitis et n
eftis faaty: bibitis ⁊ n eftis mebia
operulhis uof ⁊ n efts calefita. Qu
mercedel uingē aut n̄fir eif in faam
lum p̄uolant. Hec dicit dñi. P̄uone
corda uia fr uas uis. Afcedite in
moute p̄uare legm ⁊ edificate domi
⁊ acceptabilis in erit ⁊ glificator dō
d. Repentite ad am̄p̄l ⁊ ecce fimeft
m̄m et uctulhis in domi ⁊ exultia
u illud. Qu m̄m dñi d̄ ex. Oia bo
ni mea defera ⁊ uof feftinasti un
quifq; in domi fua. P̄p̄re uo fr uof
p̄hibita fime uel ne darent uoe p̄ca
p̄hibita e ne daret gnen fua. Et uo
cau fuaate fr erim ⁊ fr monel
⁊ fr tria ⁊ fr unū ⁊ fr oleu ⁊ q̄
q; p̄re hum ⁊ fr laues ⁊ fr unia
⁊ fr oem laborem manū. Et audu
unt zobabel filii falachiel et d̄
filii iofedech faator magm ⁊ om̄
ueliquie ppli uos fr fua et uba agger
p̄be fic uisr eū d̄ d̄ q̄ uo ad ip̄f ⁊
om̄ur ppl̄s a fua dñi. Et die agger
uua dñi de manu dñi ppl̄o dicit
Ego uob ai dicit d̄. Et faftaunt d̄
fpm zobabel filii falachiel dicit
uda ⁊ fpm ihu filii iofedech faato
ris magm ⁊ fpm ueliquie de oī ppl̄o ⁊
ingreffu fime ⁊ faftaunt op̄ in dno
dñi exatū d̄ fua. Indie. ⁊ q̄
ra mensis in feco mēte in anno
fco dani regis in fepimo mēte in
cetima ⁊ p̄ma mēte fim e ūbū

In laude omnib; pplis ter
rū uicere captiuitate
uam corā oculis antdē
dñi. Inapre p̄lar in aggr
⁊ d̄ uel feftinasti un
er lec qui tenuer
ur in lacum ac u
gudio uicere. del



a. m. p. h. e

Sept. abbas pph. Inq. plogat in sophoma ppha

Sophomas speculatio
 et arbiter dñi agui
 tera audir clamore apor
 ta piscum et euilatu
 a secunda z uirgione
 a collib; Indice qd ulu
 Lanun habratatib; p
 ple qz amant omul
 pls chanaan dñs pñ si

unueri qui inuolua sunt argento ex p. in
 agul hiepre sophome prophete



Tebundou
 qd factuue
 ad sophoma
 filium dñi
 filu gabrie
 filu anathe
 filu ezecchie
 in dieb; iosep
 filu amon
 regis iuda
 Longans
 congregabo
 omnia a facie nro dñi agans horem
 et peccis agans uolante est et pices mar
 z rume impioz erunt z dñs dñs hoies
 facie nro dñi dñs. Et exercitum unan mea
 se iudam et se os habitatores ierlm. Et dñs
 dom de laoh reliqas baal z nom eorum cu
 sacra; et eos qui adorant se recta in illoa
 celi z aduunt z uirunt in dño z uirunt in
 melio et qz autuunt de post agum dñi z qz
 qñt dñm nec inuestigant et dñe a facie
 dñi et qz upe e diet dñi qz ppaunt dñi hostia
 sandificauit uarios suos Et erit in die hos
 tie dñi uisito super pueros et se filios regi
 z se os qz in dñi sunt in esse uoia z uisito
 se oem qui amagant in dñe se lumen in die illa
 Qui pletur domi dñi di sin iniquitate et
 dolo Et erit in die illa die d uor clamoris apu
 ra piscum z uulua a seba et uirno magna
 a collib; uuluae os habitatores pte conua
 re os chanaan dñs pñt os inuolua argento
 Et erit in tempore illo sicut ab; ierlm in lu
 gans et uisitalo se uros desios in scab; sin
 qd dicant in cordib; suis si facer bn domi z
 si facer male Et erit succruo eoz in dirup
 aone z om eoz in desertum Et edificabunt
 domos et non habitab; z si plantab; uine
 as z si bibent unu eoz iur e dies dñi mag
 nus upe z uelox minus. Voe diei om amara

tribulabitur ibi foras. Dies in dies illa die
 tribulatiois z angustie dies calamitatis z in
 serie dies tenebrarum z caliginis dies nebu
 le z curibus. dies tūbe z dangoris se aucte
 nummas z se angulos exustos. Et tribulatio
 munes z amblab; ut oia qz dñs peccauer z ef
 fundetur dangus eoz sic humi z corpora eoz
 sic sterora dñs z angenti eoz z aurū eoz. n po
 de iudare dñs die ere in furoris dñi. Inigne
 zeli et deuorabitur ois rra qz stinnanguē
 ai festuanoie facer auctis habitatioz rra
Conuenite aggamit gent si amabil pñm pa
 nac iusto qz puluerem transeunte die ang
 uenat se uos in furoris dñi. Onerate dñm
 os mansueti rre qz uirunt et est opar. Que
 rre rra qz rre mansueti si qm abscondamini
 in die furoris dñi qz gaza dñi dñs et ex z aza
 lon in desertum aduunt in meridie eiaent et
 nachanon erudicabitur. Voe se hitatit simclm
 maris gñe p dñe z. Uerbi dñi se uos chanaan
 in rra pñm hiepre et oia p rra ut dñi in
 habitatoz et erit simclm maris rreces pñlo
 rra z ante pecc; Et erit simclm et qm uisite
 de domo iuda ista pñsentur in dñib; ierlm
 ad uispan requiescat qz uisitare eos dñs os
 eoz z auter caput eoz. Indiu dñm hiepre
 moab et blasphemias filioz. Amon qz ex pñt
 pñlo meo z magnificat fuit se rra hiepre eoz
 p rra unio ego dice domus ex rra uis os ista
 qz moab rre soloma erit z fuit amon qz gonio
 ra sicut spm rra z aoru falsi z dñe uis
 in etium. Et hiepre pñma dñm pñt illos
 z uisidm gonit mee iustidit illos. hie eis ene
 nec p supra sua qz blasphemauer z magni
 frai sunt se pñm dñi euererunt. hie dñs d
 se eos z acenabit os deos rre z aduabit ai
 un. de lao suo os dñi in iute gñit se z uos rra
 opes iere fci gladio meo eum z cerodez maris
 se aq loue z pader assur z pñer spem osam in
 solitudine z in uuum z qz deserti z acabit
 in medio ei gñe os dñe gñit uo eoz
 calus z erit in ierlm; et moabunt uo cam
 canes in fenestra coruus in sapulmar qm
 acenauo robur ei hie e auctas glorioza habi
 tant in confidentia qz dñe uo de suo ego su
 z erit ue si e ala ampl; dñm fca e in deserti
 cubile dñe omni qui transe p ea sibilab;
 mouebit cap suum. Et pñt rre eoz uo
 ra auctas coluba stonauit uox dñi z uis
 cepre dñe pñm in domo se e confusa ad dñm
 sua si pñt pñt eoz in medio ei qz le
 ones in gñe dñe iudice qz lupi uis rre non

11

11

Еще один договор. Подмастерье «Фелизо Бландэ ... нанялся к Дени Буто – каменщику, обещаясь служить ему с настоящего дня еще один год в ремесле каменщика за плату в количестве восьми су и девяти денье в месяц, каковую сумму названный Буто обязуется выдавать ему в конце каждого месяца. Кроме того, названный Буто обещается хорошо и честно содержать Бландэ, поить его, кормить и дать ему в продолжение его службы две рубашки и две пары сапог для носки».

Или вот: «Если подмастерье допустит нерадение в работе, данной ему мастером, то последний вправе за каждый такой случай вычитать шиллинг из его жалованья».

Конечно, самое учебное дело здесь не регламентируется, зато до-тошно воспроизведены материально-денежные условия, в которых предстоит осуществляться учительско-ученическому делу в стенах цеховой корпорации. И это тоже правила-приемы. Специфика ремесленного дела, ориентированного на изготовление не отделимой от мастера вещи, понятно, видоизменяет и учебный процесс. При этом, конечно же, и поведенческие инструкции выглядят меркантильнее университетских установлений. Но пока нам важна общность университетской учености и учености ремесленной. Обратите внимание: расписано в этих договорах все то, что вокруг да около. Но то, ради чего все это, – за текстом договорных обязательств. И не только из-за цеховой секретности ремесленных приемов. Опять-таки: знание об умении изготовить вещь несоизмеримо меньше смысла, в это умение не вмещающегося. Смысл за строкою – между строками. Но на него указано.

Корпорация ремесленников – объединение внешне социально одинаковых, как бы неотличимых в их причастности к божественному, единственно творческому образцу. На самом же деле каждый из них уникален, единствен, личностно неповторим, как неповторим и уникален засценический смысл, не вмещающийся в прием, выходящий за пределы всех и всяческих, призванных все исчерпать, приемов. Но сам прием универсален. Универсальна и система приемов.

Корпоративный мир ремесленного цеха и большой мир «клиентов» средневекового ремесла взаимно учатся друг у друга, учат друг друга. Это тоже отмечают соответствующие установления. Вот совсем немногие выдержки из «Правил суконного производства в Шалоне» (XIII век): «Соглашением граждан-суконщиков Шалона записано, сделано, поставлено и указано следующее:

... Следует сжигать полотнища, пригнанные одно к другому, причем одно хуже другого. – Нельзя делать сукна зеленого, коричневого, синего и красного; в шерсти этих цветов не полагается.

Нельзя вырабатывать никакого сукна вне своего дома ...

Никто не может и не должен продавать местную шерсть за шерсть английскую ...

52 Нельзя продавать никакого деревенского сукна под именем шалонского ...

... Я, мастер Симон де Мезон, и Жан Понтуаз, оба королевские хранители в Шалоне, на просьбу всех шалонских суконщиков и ради пользы суконного дела, как они говорят, приложили к настоящей грамоте наши печати для того, чтобы отныне и впредь дело это было крепко и прочно».

Социальная экспансия ремесленной учености, но учености, теснейшим образом привязанной к делу – суконному делу. И географическая экспансия тоже: ученичество – странствие – мастерство (у Гете – Вильгельм Мейстер: Мастер сперва учился – «Годы учений», а потом странствовал – «Годы странствий»). Цех (французское *université*) – полный синоним университета. А кводлибетарного произвола нет и в помине. Зыбкое слово ученых говорений обретает крепость и прочность дела («чтобы ... дело это было крепко и прочно»). Смысл отвердевает, костенеет, готов стать равным сумме приемов. Но это – опять-таки ситуация кризиса: XIII век.

Вместе с тем ритуально-игровой характер ремесленной жизнедеятельности выявляет себя в этимологических потемках слова-термина (сродни *схале*). *Zeche* – попойка, пирушка; *guild* (древнеанглийское *gild*) – жертвоприношение; древнескандинавское *gildi* – пир, празднество; но и платеж, стоимость. Университет – цех – гильдия. Единство игрового слова и серьезного дела восстанавливается. Именно потому восстанавливается, что под сводами мастерской ремесленника звучит – по-прежнему звучит – творческое, образцовое слово бога. Крепкое и прочное. Куда уж прочней! А ремеслом схватывается лишь в указующем чаянии; в возможности.

Купеческие корпорации – гильдии – тоже учили правилам хорошего тона горожан-покупателей. Вот текст, запрещающий трогать руками выставленные на продажу продукты (Дортмунд, XIII век): «Если какой-нибудь горожанин наш, находясь на нашем рынке, желает купить свежее мясо или свежую рыбу, он должен сказать торговцу: переверни мне вон ту рыбу, или: переверни мне вон то мясо, но отнюдь не должен трогать собственной своей рукой. Если же тронет и уличен будет двумя очевидцами, то без всяких возражений уплатит 4 солида».

Я сказал «учили правилам хорошего тона». И сказал не точно, будто XIII век – какой-нибудь XIX. Не трогать не потому, что неприлично, а потому, что свято. Свежее – живое – священное. Только через посредника-торговца, знающего правила.

Инструкции, инструкции, инструкции ... Тридцать пять тысяч одних инструкций. Все учат друг друга и друг у друга учатся. Но по очереди: попеременно и порознь. Все учителя и ученики, но никогда в одном и том же отношении.

Школа: повсеместно, всегда.

Так что же? Прочерчены контуры специфически средневекового феномена, имя которому «ученый человек средних веков»; ученый книгою и приобщающий к ней других. Прочерчены пока что пунктирно, как это только и может быть при первом, поверхностном, касании эмпирически данного исторического материала. Пока только тень изучаемого (искомого?) образа культуры. Прежде чем двинуться дальше, нужно выявить особенности мышления, поддерживающего эту ученость и вместе с нею и ее носителя – ученого книжника этих самых средних веков.

УЧИТЕЛЬСКИЙ ХАРАКТЕР средневекового текста очевиден. Он есть прежде всего строжайшее рецептурное предписание: как поступить, что делать, не отступая ни на йоту от указующих велений учителя.

Любой средневековый текст есть, в сущности, рецепт – неукоснительная форма деятельности.

Рецептурный, научающий характер средневекового мышления – фундаментальная его особенность.

Какова же природа этой рецептурной поучительности? Идея рецепта – это идея приема. Рецепт операционален. Он дробим на отдельные действия. Рецепт как регламент деятельности обращен на вещь. Но в рецепте присутствует и личностное начало. Вещь не противопоставлена индивиду. Применительно же к рецепту средневековому можно сказать, что, растворенный в коллективном субъекте, индивид проявляет свою личностную особость лишь постольку, поскольку ощутил себя частицей субъекта всеобщего. Только тогда его личное действие вспыхнет неповторимым узором, но на ковре, который ткут все ради всевышнего. Иных путей проявить себя нет. При этом слово зрится, а вещь – за кадром и дана в слове; во всяком случае должна быть дана в слове, в действии мастера, стать его продолжением, обратиться в средство ради цели – смысла. Прием – ради наведения на смысл. Здесь-то и обнаруживается – с самого начала – глубинная противоречивость рецепта: сумма приемов – алгоритм, готовый быть переданным учителем ученику; личный же опыт мастера непередаваем, хотя и отпечатлен в вещи. Вместе с тем вся вещь – предмет научения. Во всяком случае, таково исходное предположение.

Иначе с рецептом античным. Августин (IV–V века): «Смешно, когда мы видим, что языческие боги в силу разнообразных людских выдумок представлены распределившими между собой знания, подобно мелочным откупщикам налогов или подобно ремесленникам в квартале серебряных дел мастеров, где один сосудик, чтобы он вышел совершенным, проходит через руки многих мастеров, хотя его мог бы закончить один мастер, но превосходный. Впрочем, иначе, казалось, нельзя было пособить массе ремесленников, как только тем, что отдельные лица должны были изучать быстро и легко отдельные части производства, а таким об-

54 разом исключалась необходимость, чтобы все медленно и с трудом достигали совершенства в производстве в его целом».

Но именные производственные ведомства богов-олимпийцев еще не делают древние рецепты личностными. Умение кузнеца – всех кузнецов – в подражании главному мастеру кузнечного дела Гефесту. Античный мастер-универсал обходится без дотошных предписаний, определяющих каждое его движение, заключаемое в прокрустову матрицу рецепта. Он свободен от рецептурной скованности, потому что его универсальное мастерство предполагает многовековую сумму рецептурных приемов, овладев которыми только и может состояться мастер-универсал. Вот почему естественны максималистские требования Полиона Витрувия (I век до нашей эры) к рядовому архитектору, который «должен быть человеком грамотным, умелым рисовальщиком, изучить геометрию, всесторонне знать историю, внимательно слушать философов, быть знакомым с музыкой, иметь понятие о медицине, знать решения юристов и обладать сведениями в астрономии и небесных законах». Лишь спустя двенадцать столетий Альберт Великий (XIII век) ощутит не столько комментаторскую, сколько творческую функцию мастера: «Архитекторы разумно применяют знания ... и к материи, и к форме, и к завершению вещи, а ремесленники же работают приложением форм к действительности». XIII – рубежный, кризисный век: сумма знаний как склад объективированных приемов. Мастер – отдельно, а его изделие – тоже почти уже отдельно. Во всяком случае, такова тенденция.

Единство бога, человека и природы, запечатленное в античном сознании, обернулось в христианском мирозерцании противостоянием бога и мира, духа и плоти; но – скорее – противостоянием влечения, нежели разрыва. Поэтому это противостояние выступает лишь в принципе – в форме проповеднического витийства. Бытийство средневекового мастера сближает дух и плоть. Идея Логоса – личность Христа – может показаться иерархически разъятой, но лишь в периферийных своих проявлениях. Христос специализирован и как будто представим в облике своих представителей – покровителей цехов, местных святых. Возможна и прямая ориентация на Христа (жизнь-подражание Франциска Ассизского). Вновь учительское действо. Но дело здесь куда серьезней. Христос – медиатор? Конечно же, нет! Всесилие, но в сей же миг – наибессильнейшее бессилие. И все это купно, лично, целно. Образец, лично и неповторимо осуществленный в собственной душе. Мастер всемогущий и, одновременно, не умеющий ничего. В результате – вещь, выпестованная всеобщезначимыми приемами, но и отмеченная личным индивидуально-артистическим тавром мастера. Сама идея учительства здесь радикально раздваивается. Приемы мастерского дела-слова бессчетных элоквенций – всеильный инвентарь для наведения на нищий, немощный смысл, имя которому *ничто*, равновеликое – в силу причаще-

ния к абсолюту – *Всему*. Но все это еще предстоит показать: секрет конкретной операциональности средневекового рецепта; но и секрет его священности, ни в какое нормативно-художественное мастерство не укладывающейся. Чаяние же учителя – уложить, вместить, вогнать.

Легко увидеть в средневековом рецепте только способ овладеть тем или иным ремеслом, панацеей от всех бед варварских разрушений. Но это значит отметить лишь один аспект – не главный. Можно ведь сказать и так. Опомнившийся варвар, обзрев им же созданные обломки римской культуры, должен начинать сначала. *Всему* учиться заново. Но у кого? У тех немногих мастеров, редких, как последние мамонты, которые еще сохраняют античное универсальное умение. Поэтому наказ мастера – не каприз. Это единственно необходимое установление: не выполнишь, так и останешься никчемным недоучкой. Вот почему авторитарно-рецептурный, учительский характер средневековой деятельности – не просто орнаментальная ее особенность. Такого рода рецептурность, равнозначная первоначальной специализации, неизбежна в отработке простейших навыков предметной деятельности – нужна узкая специализация, доходящая, однако, до удивительнейшей виртуозности в изготовлении конечного продукта труда (или отдельной, относительно самостоятельной, его части). Уместить на кончике иглы тысячу чертей – для средневекового мастера-виртуоза фокус нехитрый. Буквальное следование авторитету – залог подлинного мастерства. Трепетный пиетет перед авторитетом – верный способ хоть чему-то на первых порах научиться. Но так можно объяснить появление рецептурно оформленных кодексов предметной деятельности для всех эпох. Исчезает рецептурность средневековая, усыхая до рецептурности вообще.

Рецепт средневековья авторитарно-технологичен, но и священен. В средневековом рецепте сливается священно-индивидуальное и авторитарно-всеобщее. Связующее звено – идея сына божия. «Но не столько учение Христа, сколько его личность особенно значима», – замечает Генрих Эйкен. Обратите внимание: учение противопоставлено личности, создавшей это учение. Вновь идея Учителя двоятся: научение и опыт в непростом, странном, взрывоопасном(?) соседстве друг с другом. Действия, назначенные ввести человека в состояние мистического воспарения, тоже оформляются рецептурно. Лишь мистика – недостижимый предел рецепта – принципиально внерецептурна. Загнать ее в замкнутое пространство рецепта нелегко. Это тот меловой круг, за который рецепту как научающему приему нет ходу.

Не есть ли мистический опыт в контексте нашего повествования – предельно личный опыт Учителя?

Мейстер Экхарт (XIII век) выдвигает два, казалось бы, противоположных тезиса. Первый: «Когда ты лишаешься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это знаешь... Выйди же ради бога из са-

56 мого себя, чтобы ради тебя бог сделал то же; когда выйдут оба – то, что останется, будет нечто единое и простое». Второй: «Зачем не останетесь в самих себе и не черпаете из своего собственного сокровища? В вас самих заключена, по существу, вся правда». Отказ от себя во имя всех, действующих ради бога, – дело божественное. Но и уход в себя не менее богоугоден. Пребывание в этих крайних точках равно священо и осуществляется лишь в нерцеатурном мистическом акте. Но между этими крайностями вершатся вполне земные дела, представленные, однако, не как знания о вещи, а как знания об умении. Взаимодействие этих крайностей и есть реальное бытие рецепта. Но взаимодействие опять-таки внутренне противоречивое. Как всему этому научиться? Как осуществить сопряжение религиозного опыта с каноном делания?..

Рецепт средневековья двойствен. Рецепт – и норма, и индивидуальный артистизм вместе. Вместе же – это мистически жертвенный акт во имя... А имя не вместио, хотя и хочет все действия мастера, все его дела и результаты собой наименовать. Мастер, артист, искусник ... Но, в отличие от искусства мирского, первый читатель, первый зритель, первый слушатель (может быть, единственный) – сам бог. Причастный к богу, рецепт приобретает характер общезначимого, но и лично неповторимого. Но как приобретает? Личный опыт как опыт всеобщий хочет быть сообщен Учителем ученику. Может быть, идея Учителя (какова она, эта идея?) и есть частная идея осуществления этого сокровенного замысла. Вырабатываются рецепты универсальные, коллективно-субъективные, но каждый раз открываемые как бы заново, а потому каждый раз лично неповторимые. Личностное начало в пределах коллективного действия ярко запечатлено в средневековом рецепте. Сама же вещь, на создание которой нацелен рецепт, должна быть вещью совершенной, истинной. Истинное и совершенное тождественны. У Фомы Аквинского (XIII век) читаем: «... о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда она отвечает правилам ремесла». Но ремесла в обговоренной уже его двойственности; с его священнодейственным предназначением. Как сделана эта вещь или та? Сумма приемов – формула сложения вещи – оказывается важнее содержательных ее характеристик. Но вместе с тем слово о вещи (слово о приемах ее изготовления) – меньше «мо-его Я», обогащенного еще и личным опытом. А опыт этот священен, ибо светится божественным опытом. Учитель – вновь на скрещенье путей ...

Каждое действие Мастера двойственно. Средневековый рецепт – и действие, и священнодействие сразу. С одной стороны, *дело* это *делает рука*, принадлежащая человеку – части природы, плоти земной (Христос – наинесчастнейший из всех сыновей человеческих), с другой – *действие* это *творит десница*, принадлежащая человеку – частице бога (Христос – всемогущий сын божий). Рецепт, с одной стороны, – научаемая практика волею авторитетного учителя; с другой – личный, вне каких-

domin in manu aggei pphie dicens **L**oqre
 ad zorobabel filium salathiel dices uida z ad
 ihm filium iosedech sacerdotem magnu z ad
 reliqz ppli dicens Quis in uobis e deha q
 uidet dominu istum in gla sua pma z qd uof
 uideat hanc nunc sum qd nra e qd n fir in
 oclis uris Et nō ofortate zorobabel die dnt
 et ofortate ihu filu iosedech sacerdot magne z
 ofortate ois ple tte die d' .ccc. z facite qm
 ego uobiscū su die d' .ccc. Xbi qd pepi q
 uobiscū cū egredimini de tta egypta z spe nris
 erit in medio uru nocte tunc q h die d'
 .ccc. Adhuc unum modic e z ego mouebo
 celu z terram z mare z iudam z mouebo
 os qz et ueniet descendit auctus gentibz
 et implebo domum istam gla die d' .ccc.
 Illu e arguta z meti e aur die d' .ccc. z
 magna erit gla domi ista non solum plus qm
 me die d' .ccc. z in lao isto dabo pace die d' .ccc.
 In .ccc. z m. nom mensis in anno sed dany
 reg fuit e ubi dnt ad aggeum ppham di
 cent. Hec die d' .ccc. incertoga sacerdot lege
 dicens Si uiderit hō carne salathiam in ora
 uestrum sui et renigat ac summate et pane
 aut pulueri aut uniu aut oleu aut omia
 bui sum qd salathiam. Respondentes ai fac
 dicit dicit n. Et dix agge. Si renigat possu
 t in aia exomibz his unum qd commuabit
 Et responderunt sacerdot z oporter oram
 uabatur. Et respondit. Foris e agge pps iste
 sic gent ista an fuit mea die d' z sic os op eoz
 z oia q opruiter ubi commuata get. Et nō
 ponite corda ura a die hac z sup anqum pue
 tur lapis fr lapide in templo dñi. cū acceda
 ad acriui .xx. modioz z fuerit .x. mētra
 ad uoluntat ut expinereat. l. lagenat z fi
 ebant .xx. Possit uof uento uentoz z au
 rugine ex gaudie oia oia manuu uraru
 z n fuit in uobis qui reuoceret ad me die d'
 ponite corda ura ex die ista z in firmu a
 die .xx. z m. nom mensis a die q fundam
 ta iactura fr cepit dñi. Ponite fr au uru
 stuoq ia semu in gomme e. Et adh uinea z fic
 z malognatum z ligni oliue n floruit ex h
 e ista budiam. Et fuit e ubi dnt sedo ad
 aggeum in .xx. die mris dicit lapre
 ad zorobabel dices uida dicens. Ego mo
 uebo celu pte z terram z subitiam solum
 regnoz z oteram fortitudie regni gentiu
 z subitiam qd ganu z ascensore et et de sen
 dent eoz z ascensores eoz uru in gladio fr
 fut in die isto die d' .ccc. Assuma re

Zorobabel fil salathiel ferre meus die
 d' z ponam ee q signaculum qz te elogi
 die d' .ccc. **Capitulum aggei pphie iuxta
 Moysi in zachariam ppham**



Zacharias memo
 dñi sui maluplex
 in pphia dñi uel
 rebz fordidis et
 lapidem oculoz
 septe candolabu
 q auerum cito
 rōe lucerunt fr
 oculis. Dnas q
 oliuas a signiferis l ampardis amre z ex
 rat ur p eqs uisoz uaroz et altor et u
 gros u et dissipatas quadras ex effat z
 equi de ierlm pauze rege uatantet
 pūcer secente fr pullum filiu ašue sub
 iugalis. **capitulum liber zacharie prophete**
 In mente octauo in anno sedo da
 ny sui e ubi dnt ad zacharia
 filium huache filium aggei pphie
 dicens. Inuuit est domus fr ptes
 uisoz in auctoria et oies ad eos h
 die d' .ccc. **Conuincunt ad**
 me die d' .ccc. et dicit ad uof die
 d' .ccc. **Indie .xx. z m.** undecimo
 clauabant pphie ptes dicitos
 h e die d' .ccc. **Conuincunt**
 de uis uris malis z de aggratōm
 h uis pestimis et n audierunt u
 amenderunt ad me die d' . hies ur
 ubi se z pphie. Inuaguid in sempte
 num uiuent. Veripai uba mea
 z legitima mea que iudauit ser
 uis meis pphie. num qd n conpre
 henderunt ptes uisoz z uis fr et
 dixerit sic aggratit commu eccia
 riu face nob sedm uas nra z se
 candu ad iudicaciones nra facta
 nob. **Indie .xx. z m.** undecimo
 mente sabati in anno sedo dany
 fuit e ubi dnt ad zachariam fi
 lium huache filiu aggei ppham di
 cent. Vidi pūcer z tere uo ascendit
 fr equu mris stabat ur mureta
 q erant in pūdo z p eu ed uru
 uari. z albi. Et dix q sunt istone
 ur. Et dicit ad me anglis dñi glo
 q uar in me ego ostenda t q
 sint h et respondit ur q stabat
 ur mureta z die ista sunt qs



либо авторитетов, вклад – в пределах вклада всеобщего – в дело приобщения к божественному. Но и этим делом тоже следует овладеть – следует выучиться. Но как?.. Сумма же этих сугубо личных деяний формирует, согласно Марксу, всечеловеческое деяние коллективного, родового субъекта, запечатленное в личном, именном вкладе. В средневековых цехах ремесленный – не инженерный! – труд «еще не дошел до безразличного отношения к своему содержанию» (Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*. М., 1956. С. 536). Но содержанием было скорее умение, чем то, на что это умение было направлено. Но умение – в этой драматически напряженной возможной невозможности.

Верно: вещь – больше слова о ней (слова о приемах ее изготовления). Но она – меньше Слова, если это слово приобщено к Первослову. И тогда вещь – продолжение боговдохновенного Мастера. Вновь – двоящееся *одно* : слово об умении изготовить вещь, слово о ее предназначении. Перепутья сходятся – драматически сходятся – в единый путь приобщения личного бытия к запредельному бытию: богу.

Рецепт и вещь, изготовленная по этому рецепту, – первая очевидность, просящаяся стать примером.

Но разве рецепт есть принадлежность *только* ремесленной деятельности? Рецептурность определяет различные сферы деятельного созидания: этику и мораль, семью и право, христианскую апологетику и религиозную обрядовость, искусство и ремесло, науку и опытно-магические действия алхимиков, привитые к дереву средневековья и ставшие истинно средневековыми. Все это держится на соблюдении рецепта, освященного учительским – ученым – авторитетом.

Соблюдение рецептурного кодекса-регламента – способ коллективно включиться в поле тяготения учителя. «*Verbi magistri*» не обсуждаемы. Этими словами клянутся: «*Iurare in verbis magistri*». Не иметь собственного суждения почитается заслугой. Именно потому малейшее своеволие особенно значимо. Но своеволие не преподаваемо.

Рецепт может быть и не вполне строгим: не сделка *ex vi termini*, а лишь обещание, учит Фома Аквинский, предопределяет естественную обязанность исполнения, поскольку, по Генриху Сегузию, бог не делает никакого различия между простым словом и клятвой. Слово священно.

Проповеди имеют силу общественного воздействия лишь постольку, поскольку они рецептурны, то есть содержат некую сумму моральных правил-запретов, исполнив которые следующий им получает возможность достичь вечного блаженства по смерти. Известен апокрифический рассказ о том, как однажды население одного города настолько прониклось проповедью Франциска из Ассизи (XII–XIII века), что все целиком пожелало стать францисканцами, а значит, неукоснительно выполнять, в числе прочего, один из главных запретов ордена – добродетель целомудрия, что должно в конечном счете завершиться прекращением

60 человеческого рода. Догматическое слово, забившее реальность ... Вот тут-то и пришлось, говорит легенда, самому Франциску отговорить своих восторженных слушателей и вскорости учредить орден терциариев, в уставе которого все было как у францисканцев, только добродетель целомудрия была смягчена – можно иметь детей.

В рецепты вносили изменения, но лишь авторитеты, столь чтимые в средние века, и никто больше, если под угрозой и в самом деле оказывались коренные общественные интересы.

Отправление магических предписаний, как, впрочем, и культовых обрядов, основанное на сознательном выполнении рецептурных правил, от частого повторения приобретало черты автоматизма. Вот пересказ одной стихотворной баллады XIII века (вновь пора кризиса мыслительных клише). Один ученик, еще мирянин, отличался такой добродетелью: каждое утро он делал венок из роз и возлагал его на голову Мадонны. Став монахом, он уже не мог собирать цветы, как прежде, – было недосуг. Взамен старательный послушник ежедневно по пятидесяти, сверх положенных, раз читал «Ave Maria». Однажды ему случилось идти через поле. Не удержавшись, следуя давнишнему своему обычаю, он сплелтаки венок для царицы небесной. Но прежде он ровно пятьдесят раз (пробил урочный час) прочитал свою молитву. Схлестнулись два рецепта – один, по условию, вполне заменяющий другой. И, однако, все пятьдесят «Ave Maria» были прочитаны – по привычке. Между тем этот последний венок был выражением осознанной воли, отмеченный личностью послушника и составляющий его личный вклад. Как передать этот разовый опыт души? В каком учительском регламенте?

Рецепт-молитва, казалось бы, представляющий чистое священнодействие, оборачивается устройением конкретной земной жизни земного человека, ушедшего в молитву. Становится обыденным действием. Действие же, напротив, возвышается до заоблачных высот, касается этих высот, исчезая в священном слове молитвы, выраженной, однако, в рецептурных запретах, рецептурных предписаниях, рецептурных предназначениях. Земной сад, взращенный на райской почве. Переливающееся в Фаворском свете Истины двоящееся *одно*.

Связанный особым образом с вещным мировидением – осязаемым миром вещей, рецепт воспринимается как учебное руководство к действию: никаких переносных смыслов. Предание рассказывает: одна наложница клирика спросила священника: «Отец, что будет с наложницами священников?» Тот в шутку ответил: «Они не могут спастись иначе, как войдя в огненную печь». Вернувшись домой, женщина растопила печь, буквально выполнила данный ей совет; тем и спасла, по наивному своему разумению, грешную свою душу. Вот до чего впрямую, *in sensu stricto*, воспринималось предписание даже столь фатального свойства. Средневековые рецепты – обрядово-ритуальные в особенности – со-

держат в явном виде внешние предписания. Поставлена цель – заслужить царство небесное. А для этого нужно точно и недвусмысленно знать, что делать: сколько и каких прочесть молитв, сколько денег потратить на милостыню, сколько дней блюсти пост и прочее. Учебно-ученое *вокруг да около* запредельного – светящегося перед подготовленными очами – смысла во имя его, в его честь и славу. А он, этот сокровенный смысл, подобно шарикку ртути, ускользает из этого цепкого *вокруг да около* – инструкций, правил, приемов, авторитетно и авторитетами же санкционированных и все-таки бессильных перед ликом еще более бессильного (всесильного?) смысла, но отраженного, однако, в земных лицах средневековых практиков, совершающих до смертного своего часа работу души – ничем не регламентируемую, личную свою работу.

Буквальное следование рецепту осуществляется не всегда. В условиях многослойности средневековой культуры можно быть накоротке с демоном (как это и было у простого мирянина), а можно понимать его, этого демона, аллегорически (как это и понимал ученый богослов).

Рецепт вторгается и в инобытийную сферу, превращаясь в мозаику странных действований и таинственных целеполаганий над как будто алогичным, вземным, но построенным по земному подобию. Церковь учит: человек воскреснет из мертвых, после чего он будет облачен телом (здесь мы уже вступаем в сферу чувственного). Не потому ли для средневекового сознания естественны странные вопросы архиепископа Юлиана из Толедо: «В каком возрасте умершие воскреснут? Воскреснут ли они детьми, юношами, зрелыми мужчинами или старцами? В каком облике они воскреснут и с каким телесным устройством? Сделаются ли жирные при жизни снова жирными и худощавые снова худощавыми? Будут ли существовать в той жизни половые различия? Приобретут ли воскресшие снова потерянные ими здесь на земле ногти и волосы?» Ответы на эти вопросы призваны воссоздать инобытийную реальность. Тогда-то и рецепты в областях потусторонних окажутся уместными. Ирреальному метафизическому рецепту предшествует создание чувственно воспринимаемого интерьера, воссоздание осязаемого мира вещей, лицезримой ситуации, но лишь с тем, чтобы в ходе научения обратить все это в учительское и ученое слово со всеми его смысловыми недоговоренностями и потому во вполне ученое, а учительское – не вполне.

Как будто научаемо, рецептурно все. И только «*ars moriendi*» – «искусство умирания», в коем и выявляется с наибольшей силой средневековое *я* для бога – мистическое интимное действие – пребывает вне рецептурных приемов. Хотя чаяние научиться и этому – особенно неистребимо.

Христианская концепция мира как изделия (Лактанций, IV век) предполагает законченность этого мира, его изготовленность. Любое

62 действие – лишь комментирование мира, копирование образца. Священнодейственный характер рецепта помогает совершенствованию образца, но не выходу за его пределы. Расчисленные слова о смысле экранируют предмет, хотя и высвечивают его, сами светятся им.

Между тем строгие одежды средневекового мастера, напаянные на мага-чудодея, выглядят разностильно. Канонический рецепт средневековья утрачивает однозначность. Разноречие магических действий. От образца – к образу. На этом же, впрочем, пути замыкаются действия в обход божественному предопределению, противу послушнической покорности. Эти действия в обход – вопрошающие изобретательские действия – внеположны узаконенному христианству. И все-таки в рамках христианства. Одной ручной работы недостаточно. Нужно еще вмешательство природы – силы, стоящей выше человека. Но силу эту нужно еще упростить – втайне от других, от бога и даже... от самого себя. Уговорить, убедить, влюбить в себя. Так сказать, «застраховать от волшебства волшебством», как говорил Томас Манн. А это уже совсем не поступок послушника. Это в некотором роде еретический акт, хотя и оформлен в подчеркнuto традиционных терминах. Заставить надчеловеческую силу полюбить средневекового *homo faber'a* – это значит превысить человеческие возможности, вступив в соперничество с богом, особенно усердно ему молясь. Вещь уплотняет ученое слово.

Итак, магия есть второй – после мистики – враг рецепта. Правда, магия не отменяет, а лишь преобразует рецептурное предписание. Механизм взаимодействия официальной средневековой и магико-алхимической рецептурности, в результате которого осуществлялись превращения, коим оказались подвержены эти разнородные формы рецептов, представлен мною ранее, лет десять назад, – в книге «Алхимия как феномен средневековой культуры». Но и венюк в честь девы Марии того послушника, полсотни раз отбивавшего поклоны, и смягчение целибата Франциска для рядовых меньших братьев – все это тоже выходы за пределы образца. Магия и мистика – *memeto mori* рецепта как формы средневековой учености, желающей быть преподанной в книжном учающем слове.

Приобщение к авторитету соборности, а вместе с этим приобщением растворение во всеобщем субъекте – боге и только таким образом обретение глубочайшей субъективности есть подлинное чаяние мастера, делающего вещь и продолженного в ней, но желающего также быть продолженным и в ученике: столь же истово и неистребимо. Подлинное же чаяние послушника есть его собственная земная жизнь, им же осуществленная, но с помощью молитвы и внявшего ей бога. Вещь, созданная послушником, – это его праведная жизнь, достойная по смерти райского, блаженного и вечного продолжения. Опять-таки приобщение к собору, но сначала словесным – молитвенным – образом. Учитель-маг –

сам себе собор: оратор и оратай; демиург и творец. Богоравный, индивидуально противостоит богу. Он же индивидуально с ним и сопоставлен. Тогда и алхимическое золото, полученное в результате осуществления магики-препаративного рецепта, не есть *только* воспроизведение природного золота-образца. Оно самоцельно и конкурентоспособно. Даже по отношению к своему создателю. Изделие алхимика в пределе может быть отделено от него самого, как, впрочем, и сам алхимик, одновременно оперирующий вещественным словом и словесно оформленной вещью. Как бы уловленный в тиски приема смысл.

АЛХИМИЯ, исподволь подтачивающая остов официального средневекового мышления, высвечивает скрытую «ученую» природу средневекового рецепта, но и провидит его будущую «научную» судьбу.

Принцип алхимического золота – бескачественный и бесформенный принцип; но и предельно конкретный, вещественный. Золото упрятано в шелуху тварного, несовершенного. Столкнувшись с одухотворенно-телесным средневековьем, алхимический «физико-химический» поиск сущности овеществляет себя в жестком средневековом рецепте, который в виде запретов как бы воссоздает разрушенную телесность. Имя, оторвавшееся от вещи, странно соседствует с вещью. *Эссенция* адептов причастна божеству. Может быть, даже заменяет его. Но в ходе своей средневековой жизни она становится субъективно-конкретной, совпадая с бесконечным субъектом – уже не бесформенным, а представляющим, напротив, сверхформу, форму форм. Учено-научный кентавр ... *Как сделать, но и что сделать!*

Книжная средневековая ученость избывает самое себя ...

Как исчерпал себя средневековый рецепт, данный как ученое слово, и что с ним случилось – это своя история. Зато самое время представить слово как знаковую память, схему-воспоминание вещи-смысла, просто смысла. Ибо эта особенность средневекового мышления, собственно, и обеспечивает демонстративно-поучающий его характер. Делает это мышление ученым не на словах, а в деле, только, так сказать, не в производственном, а в книжном – в вербальных делах ученого средневековья. Делает, *но* и... Как это мучительно-завораживающе бывает в средневековые времена!

УПОДОБЛЕНИЕ ОДНОГО ДРУГОМУ – не только аналогия. Узнавание удваивает мир: мир реальный, мир подобий. Демонстрационная дидактика. Мир средневекового человека двумирен. Реальный мир как раз менее всего реален по сравнению с миром вторым, сконструированным – учебно-показательным. Мир подобий воссоздает действие, включающее того, кто воспринимает наставительный рецептурный текст и должен его воспроизвести. Этот второй – символоподобный – план истиннее

64 первого, потому что менее всего связан с действием – занятием мирским, обыденным. Он отождествлен со священнодействием, а потому исполнен высшего смысла. Еще раз: с одной стороны, *дело это делает рука*, с другой – *деяние это творит десница*.

Подобие можно толковать и на аллегорический лад. Тогда это лишь картинка, наглядная, учебного свойства, агитация? Едва ли... Потому что символ-аллегория вспыхивает символом-метафорой в живой жизни текста. И тогда это уже самоценный, самодостаточный образ, в котором просвечивает реальный предмет, вспыхнувший метафорой.

Алхимический рецепт – практическое предписание, но и произведение искусства: алхимия – *artifex* – ремесло-искусство; алхимик – *artificium* – мастер-ремесленник-искусник.

Ряды подобий – не орнаментальный антураж. Это физическая жизнь, нормальный быт средневекового мышления. Не столько равноправная, сколько первая среди равных реальность этого мышления. Наглядно-божественное бытие мысли. И потому, конечно, еще не совсем божественное: потому что наглядное.

Почитаем теперь легенды, притчи, аллегории, представленные в собрании В. Лекки. И поглядим, как складывалась, например, судьба символического льва, живущего, однако, реальной – телесной и духовной – средневековой жизнью.

Все живое от творца, а потому и животные способны воспринять божественный дух. Львы приходят и роют могилу Павлу-пустыннику. Лев ест финики из рук святого Феона. Лев игумена Герасима питается только молоком и овощами, служит при монастыре и, наконец, благочестиво умирает на могиле хозяина. Читая «Физиолог» – «Бестиарии», узнаём: свойства животных особым образом отражают отношения человека с богом, дьяволом и природой. Антропоморфные представления правомерны и естественны. Лев замечает хвостом следы, когда его преследуют охотники. Глаза у спящего льва открыты, а новорожденный львенок безжизнен и лишь на третий день пробуждается от рева льва-отца. Верно, эти наблюдения не соответствуют действительности здравого смысла. Но зато соответствуют действительности иной – нравственной, поучительной. Так жить ...

Что же думает Физиолог? Первое свойство он соотносит с Иисусом Христом, принявшим человеческий облик, скрываясь от дьявола. Второе свойство – аллегория бодрствующего по божеству, но покоящегося по человечеству Христа. И наконец, третье – обозначает бога-отца, воскресившего сына на третий день.

Лев сам по себе мало что значит для средневекового натуралиста. Любопытен трактат «О поучениях и сходствах вещей» доминиканского монаха Иоанна де Санто Джеминиано из Сиены (XV век). Это нечто вроде энциклопедического словаря, по которому учатся. Расположение



66 слов алфавитное, но не по названию предметов, а по названию свойств, обозначающих эти предметы. Если мы хотим почерпнуть из этого свода сведения о *льве*, например, то смотреть следует на *мужество*, ибо именно с этой добродетелью соотнесен *лев*. Слово-акциденция экранирует предмет-субстанцию – смысл. Экранирует, но и высвечивает. Оно же – ученое слово о смысле, указывающее на него ... Опять заглянули вперед – в XV век. А заглянув, обнаружили почти директиву вместо учено-учительского мучительно-субъективного дела.

Но слово-знак не столь жестко привязано к объекту. Допускается многозначность толкования в зависимости от обстоятельств. Но еще и с целью скрыть от непосвященных смысл рецепта, сделать его невоспроизводимым.

Знак-подобие полуфункционален, многозначен. Это и аллегория, и метафора, и эвристическое средство. Ведь изобретение знака-подобия – всегда сокрытие (раскрытие) тайны. Практика уподобления – и возвышение земного объекта, и раскрытие его тайны, явленной в знаке-подобии. Реконструкция пары – *знак-подобие* и то, что уподобляется, – воспроизводит два содержательных плана текста: земной и возвышенный, как бы дублирующий на небесном уровне ряд земных объектов. Этот символоподобный ряд не менее – скорее более! – истинен в сознании средневекового человека, чем ряд земной. Такое двойственное видение текста как будто включается в исторический контекст двойственного реально-символического мировосприятия. Но включается ли? А если включается, то каким образом включается?

Статическая взаимозаменяемость – вот что очевидно для «символического» уподобления и его земного прототипа. Мир подобий – не только и не столько изображение, сколько предписание тому, кто взялся за практическое дело. Букварь. Учебник.

Исследуя логику символа, А. Ф. Лосев дает набор содержательных признаков символического уподобления. Прежде всего предметность символического подобия, укорененного в чувственном созерцании действительности.

Учет контекста обязателен, ибо лишь с помощью него можно осмыслить «бессмысленность» знака. Символ есть отражение вещи, ее смысл с указанием на иное, неочевидное. Это иносказание. Символ обобщает, зовет за пределы изображаемого. Но не обобщение, а приобщающее общение – доминанта средневекового мышления. И поэтому символ – еще и преобразование. Образ вещи отграничивается в первоначальном всекачественном хаосе. Намечается закон вещи, ее идейно-образное оформление. Символ – и выражение, и знак вещи. Вместе с тем очевидное содержание символа не имеет ничего общего с самой вещью, зато именно поэтому символ в состоянии схватить – и схватывает – «внутренне-внешнюю» структуру вещи. Он – бивалентный знак, объективирован-

ный, как бы существующий сам по себе, но и персонифицирующий существенный признак и потому приравниваемый к вещи в целом. 67

Символ – и вся, и не вся вещь. Разночтения на этом пути знаменательны, ибо таким образом пестуется идеализированная вещь, мысль о вещи, включаемая, по Лосеву, в «систему мысли или в процесс мысли». Символ-знак. Но также и новая вещь, родня обозначаемому, тождественная и нетождественная исходной вещи, образующая с нею единое целое, которое – повторим вновь – принципиально двоящееся *одно*.

Перенос смысла с одного на другое. Перенос также и части смысла. Символизация – это полное взаимопроникновение идейной образности вещи и самой вещи. Различие (полное различие) субстратов – тождество (полное тождество) смысла. Такова логическая идеализация символа. Все это может быть отнесено даже к слову как знаку вещи. Но лишь соприкосновение символа вообще с неповторимыми контекстами культур исполняет символ конкретной исторической реальности.

Итак, символ вещи выступает как ее конструктивный принцип, как ее порождающая модель: символ вещи есть ее значение. Он же – и ее обобщение, но не пустое, ибо он требует возвратиться к вещи, а возвратившись, внести в нее смысловую закономерность. При этом эмпирическая конкретность вещи пребывает вне смысловых ее связей с символом. Закономерная упорядоченность вещи воплощается в ее символическом подобии. В то же время символ есть «внутренне-внешнее» выражение вещи, находящееся в согласии с общим принципом ее конструирования. Символ – структура вещи, содержащая возможность многообразия единичных проявлений. Он – живой знак вещи, но и ее отвлеченная идейная образность; но такой знак, который никак не связан с непосредственным единичным содержанием, зато указывающий на самобытность вещи. Опять – выход в мир самоценных вещей, в удвоениях-подобиях не нуждающихся. Символ вещи есть взаимопронизанность означаемой вещи и означающего ее образа. Он – общий предел из бесконечного многообразия единичностей вещи.

Многие из названных здесь общих характеристик символа противоречат друг другу, уничтожаются одна другой. Но фокус в том и состоит, что эти атрибуты символа в живом символе всегда существуют – сразу и вместе.

Но символ как знак, как подобие оказывается размытым в многомыслии интерпретаций, противоречащих одна другой.

Логический разбор символа, продемонстрированный только что, был действительно его разбором на винтики и гайки. И символа уже нет, ибо символ – прежде всего жесткая определенность, фиксирующая и вещь, и ее отражение. А отражение вещи и есть символ этой вещи.

Кажется, отмеченный феномен можно назвать символизмом средневекового мышления. В самом деле, представление о символизме средне-

68 векового мышления – общее место в историографии культуры европейских средних веков. Штамп, не задевающий сознания. Стереотип, объясняющий прошлое наложением на него мерок Нового времени.

Э. Б. Кондильяк (XVIII век) в «Трактате о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства», в главе V («Третий пример. О происхождении и развитии искусства гадания») исходит из предпосылки о символическом типе средневекового мышления. Символизм положен в основание тайных наук. Толкование снов – это рассекречивание сновидческих слов, жизненных перипетий. Знаки зодиака и планет – символы человеческих судеб. Ряды меж предельно небесным и предельно земным: дни, ночи, часы, страны, травы, деревья, минералы ... Стремление к неукоснительному порядку срывается в беспорядок, путаницу, когда одна и та же планета может знаменовать и счастье, и несчастье сразу. Плюрализм возможностей, на протяжении веков спасающий астрологию (и хиромантию – ее заземленный вариант). Закливание небес или отдельных небожителей – основание средневековой магии.

Объяснение у Кондильяка биофизиологическое, и потому символизм средневековья, как он понят XVIII столетием, рушится под напором точного естествознания. «Если бы можно было проследить за всеми людьми, которые сочинили книги для обоснования этих нелепых учений, то можно было бы заметить, что все они исходят из одного и того же пункта и удаляются от него каждый в зависимости от капризов своего воображения. Можно было бы даже заметить, что они удаляются от него настолько далеко и по столь странным путям, что было бы очень трудно узнать, что послужило первым поводом для их заблуждений. Но сказанного нами довольно, чтобы показать всю естественность того, что народы усвоили эти предрассудки, и показать, однако, в то же время, как нелепо было верить в них», – заключает французский просветитель. Здесь вот что важно: символические уподобления в оккультных сферах средневековья распространены на средневековье в целом и поставлены в зависимость от коллективного невежества эпохи, воплотившегося в магической технике.

Рубеж XIX и XX веков знаменателен преодолением надменного отношения к средневековой культуре у просвещенцев XVIII столетия. Однако и здесь символ – шора, застывшая взор исследователя. О. А. Добиаш-Рождественская: «Готический собор полностью своих символов говорил всем ... о таинстве неба и чудесах земли». Г. Фосильон видит в средневековье «грандиозность и благородство концепции мира как общественной системы, символы как собор идей, как богатейшее и полифоническое выражение вечной гармонии». Не стану комментировать эти красивые афоризмы. Они были бы верны или почти верны, не будь в них слова *символ*, употребленного в значении подобия и потому существенно меняющего дело.

Настаивают на символизме средневековья и новейшие исследователи. С. С. Аверинцев, например, считает, что дух явлен в искусстве средних веков в виде символа, представляющего модус явленности духовного мира в посюстороннем. При этом верно подчеркивается полисемантность символа в отличие от однозначности аллегории. О символической природе средневековой культуры говорит и А. Ф. Лосев. А. П. Каждан в духе символизма интерпретирует икону (фундаментальный знак-знамение христианской культуры) и литургическое действие. Икона в культуре Византии, согласно А. П. Каждану, – не идол, но подобие, символ. Икона символизирует связь земного (доска, краски и прочее) и неземного (изображение). Евхаристия (воспроизведение рождения и смерти Иисуса Христа) – не напоминание мифологемы, а подобие и символ, то есть новое воспроизведение события. Научение праведным делам, данным в Писании. Священное учительство. Реальные предметы обнаруживают сверхъестественный смысл. Просфора – Богородица, ее кусочек – агнец-младенец, крестообразный разрез – крестная смерть Иисуса Христа. И наконец, самое главное – это таинство причащения: вино и хлеб пресуществляются в кровь и тело господни. И каждый присутствующий при литургии – соучастник перехода от грешного мира к божественным небесам, свидетель чуда, снимающего дуализм небесного и земного. И только М. М. Бахтин в книге о Рабле, кажется, ни разу не употребил применительно к средневековью термина *символ*, этого романтизированного ярлыка Нового времени. Отношение земного и небесного, человека и бога, по Бахтину, иное. Это менее всего отношение подобия. Внутреннее томление, сокровенный акт душевного вознесения, становления в унижении и нищете духа и только потому приобщение к всевышнему, обретение небесного в земном. Знание об этом земном, обретенное в Слове. Воплощение бога в сыне не есть просто заземление-уподобление. Нет! Это скорее напряженное преобразование с акцентом на второй член афоризма: символ есть то же, да не то же. Акцент на *не то же*. Не то же, чтобы стать тем же. Разве можно кровавые стигматы Франциска из Ассизи назвать надмирным символом крестных мук Иисуса Христа? От символа веет ледяным холодом бесснежной космической зимы.

Да и само понятие человекобога или богочеловека, понятие, выступающее срединным членом меж тварью (человеком) и богом, исключает символическую интерпретацию подобия и уподобляемого, где срединное звено с самого начала исключено. Символические пары разрушают всеобщую связь времен и пространств, вносят разлад во вселенскую безупречную гармонию. Плодят мозаичную множественность. Христианское средневековье принципиально внесимволично, хотя и дает повод к символическим, на поверхности лежащим, интерпретациям. Если пресуществление – истовое томление, индивидуальное (в контексте коллективного) переживание, литургическое действие, то символотворчество – это,

70 в частичном смысле, метафоротворчество, воспроизводство аллегорий, литературные реминисценции. *Литургия – литература*. Такова позиция антисимвола-пресуществления как наперед заданного чуда и символа-метафоры (образа) как изобретения. Именно поэтому литургия учит, литература – едва ли ...

Анализ квазисимволических форм средневекового сознания приводит некоторых исследователей к фактическому отказу от исходной установки на символизм.

Л. П. Карсавин разделяет собственно символизм и «священное действие» пусть зыбкой, но гранью, наделяя символ функцией знака, хотя и знака-знамения. Тогда символ предстает не только средоточием вневременной вечности, но и конкретным воплощением прошлого, настоящего и будущего. Схождение времен в одной точке. Свершение времен во всецелой полноте настоящего – вполне самодостаточного и в уподоблении-удвоении не нуждающегося. Вместе с тем застывшие квазисимволические формы в полнокровии человеческого существования оживают и дышат, являя простые житейские переживания вины и отчаяния, обновления и надежды под видом сакральной благодати, ведущей к примирению, оправданию и радости.

Запредельный абсолют, к которому влечется средневековая мысль, вот-вот уловится в сети-квадратики, сотканые из многозначных квазисимволических уподоблений, каждое из которых – еще одна наглядно-учительская переформулировка смысла, того самого, на который идет охота. Выйти из квадратика-неба, части неба, в небо в целом. Войти всецелому небу в отмеренный квадрат-подобие. Выйти и остаться. Войти, но и остаться вовне. Явить истину – единственную и окончательную. Познать истину, научиться истине. Урок, не имеющий конца. Может быть, и начала, потому что полисемия символической фигуры изначально неисчерпаема. Да и количество возможных символов тоже непостижимо. Разлад, выводящий символизм за пределы средневековья, правда, не так далеко, чтобы вовсе исключить возможность символотворческой игры в средневековой культуре.

Квазисимволизм – язык этой учености, готовый кончить «полной немотой» в неизреченности главного Слова. Первослова. И потому сама эта игра тоже священна. Священна и средневековая ученость. Изучение взаимодействия символа, обитающего на алхимической периферии средневековья, с пресуществленческими метаморфозами средневековья могло бы подкрепить этот тезис. Священная, таинственная игра. Настолько серьезная, что почти уже и не игра. Если стигматы Франциска – жизнь, а не знак этой жизни, то помазание елеем груди – это прежде всего магическое действие, ибо знак креста должен закрыть доступ дьяволу. Дать знание об умении закрыть этот доступ. Но разве этого достаточно для обладания истиной?.. Символ как культовый момент.



Символически обозначить вещь – это приблизиться к раскрытию истины. Символотворчество – процедура эвристическая, исследовательская, но лишь тогда, когда истина прямо не дана. В литургии же все ясно с самого начала. Обретение истины – от бога. Вещь обозначается (*significatur*), и в ходе такого вот многократного обозначительства бездонная глубина таинственного становится песчаной отмелью научаемого. А подлинно истинное вновь отодвинуто.

Средневековое комментаторство – дело принципиально ученое, учительское и нацелено в конечном счете на истину. Иоахим Флорский, замечает Л. П. Карсавин, только и делал, что переворачивал и перетолковывал священные тексты, а результат – истина. Сам же метод этого переворачивания – символический метод – привнесен из оккультных астролого-алхимических, магических задворок (*Nota bene: средневековых астролого-алхимических, магических задворок!*). Символическая игра-комментирование – гарант истинности прочтения текста, ибо игра эта священна (стала священной), поскольку приложена к священному тексту! Указание на смысл.

Мир необходим и неизменен. Течение мира непреложно. Чудо – существенный феномен этого мира. Но ни непреложность мира, ни чудо из символизма не вытекают; хотя и предположены им, если только понять символ не как знак-подобие, а как наглядную явленность смыслового священства. Целокупность многообразия.

Вместе с тем децентрализация, беспорядочность магико-алхимического символотворческого космоса оборачиваются статичностью законченных в самих себе фрагментов-символов, составляющих этот вот упорядоченный изобретенный космос магов, астрологов, алхимиков. Однако если магико-алхимический космос исчерпывал все, то космос магов-астрологов – все-таки под богом. Астрологический миропорядок с его символической парой *конstellация – человеческая судьба* ограничивает христианскую свободу воли. Претензии астрологии на некоторую самостоятельность и есть следствие этого ограничения.

Символическое мышление – в некотором роде демонически богоборческое мышление. Бог выше законов природы, но действует через законы природы. Вот почему астрология демонична не вполне. Ее самостоятельность простирается до известных, богом предуготованных, пределов. Алхимия решительней. Символотворчество как эвристика предполагает исследование. Феномен средневековых уподоблений – научение слову, словесной вышколенности во имя ...

Рафинированный магико-алхимический символизм, вторгаясь в несимволическую жизнь средневековья, огрубляет, приземляет: низводит ее до притчи (символическая экзегеза, быт миноритов времен самого Франциска, грубоватые притчи Эгидия). И тогда символические иносказания усматриваются без труда.

Символизм средневековья – сублимация этой культуры; пена, скрывающая контрастную глубину средневековых пресуществлений. Криво-зеркальное изображение, принятое всерьез, но ставшее и впрямь почти серьезной вещью. Символ, настаивая на подлинном бытии вещи, оборачивается ее небытием, ибо телесный символ как бы заменяет, искажая-уничтожая, истинную духовность, выступая лишь средством медитаций.

По символам-уподоблениям можно изучать мироздание, как по кубикам и блокам детского конструктора можно изучать строение дома. Но мироздание по символам и дом по кубикам – игрушечное мироздание и игрушечный дом. Подлинный фрагмент мира самоценен и поэтому божеествен сам по себе. Как его распознать-выучить? В контексте подобий, но и в собственном свете. Справится ли с этим учитель? Посмотрим ... Двойное видение – вверх (цепь уподоблений), но и вглубь – фундаментальный конфликт книжно-учительской мысли средневековья с самой собой.

Иконоборческая ересь сумела-таки распознать в иконе символ как знак огрубления бога. Антиидолопоклонство есть антисимволотворческое движение, нашедшее себя в гипертрофированном иконоборчестве, укорененном в ветхозаветной традиции (в увещательном слове царя Соломона).

Многие исследователи любят искать присущий средневековой символотворческий импульс в учении об иерархии четырех смыслов, сообщенном в Дантовом «Пире»:

Littera gesta docet; quid credes allegoria;
 Moralis, quid agas; quo tendas, anagogia. –
 Буквальный смысл учит о произошедшем;
 О том, во что ты веруешь, учит аллегория;
 Мораль наставляет, как следует поступать;
 Твои стремления открывает анагогия.

Но до символа еще далеко; намечается лишь последовательное иерархически организованное обожествление текста в ходе его чтения, узнавания, понимания. Специфически средневековая учено-просветляющая метода. [Александриец Ориген (III век) различал три смысловых уровня текста: телесный (буквальный, историко-грамматический), душевный, моральный и духовный (аллегорический).]

Слово подвижнее символа. Обозначая сотворенную вещь, оно в средневековом сознании ею не является, не является и ее знаком: слово томится по плоти, плоть по слову, то есть по богу. Августин: «Слово стало плотью, но не обратилось в плоть, возвысило ее ...» («О Троице», XV, 11). Слух стал зрением. И наоборот. Смысл и суть средневековой книжной учености. Чаемое воплощение Слова (еще раз, если получится, если сумеется – если даст бог).

Подобие, то есть символ, презренно, ибо оно – достояние лишь телесного (не духовного) зрения: «Телесное зрение принимает подобие за сами тела» (*Августин*). Символа нет, а если и есть, то он – пустое, ибо свидетельствует о бедной, не возвышенной копии. Вместе с тем нет иного способа удостовериться себя в невидимом как через видимое, восходящее по цепи видимого же к максимально невидимому абсолюту. И тогда – вновь символ, символические ряды, иерархическая лестница духовного зрения; но лестница символов-знаков-знамений. Та же трудность ... Но в оккультном – практическом – символотворчестве бог как вершина пирамиды отсечен. Это сфера действия алхимика-мага. Маг, настаивая на полной подлинности знака, оборачивает дело таким образом, что символ и в самом деле мнит себя всецелым смыслом, втайне потешаясь над ним, а воспринимающего водит за нос и обводя вокруг пальца. Значит, видимое не свидетельствует невидимое, а лишь представляет его. И, конечно же, не во всей его полноте и окончательности. Лишь видимое свидетельствует самое себя. Всем своим опытом божественного творения, соотношенным с опытом мастера. Как этот опыт передать? Посредством чего?

Но символотворец считает, что только за символом закреплена функция упорядочения беспорядочного: символ – порядок, внесенный в мир, поскольку, согласно Лактанцию (III—IV век), «мир есть изделие». А мир нуждается в порядке по определению. Но «весь порядок от бога», – учит апостол Павел. Именно учит. Только с помощью символа алхимик рассчитывает божественным образом выпрямить кривой мир, надеясь выявить-высветить божественный порядок и небесную гармонию и считая, что символ говорит об изображаемом больше, нежели само изображаемое.

Не отличия, а скорее близкие сходства создают символотворческие возможности. Алхимик-маг эти отличия близких и сходных вещей смешивает, уподобляет, отождествляет. Лишь искушенный схоласт начеку; а шут-еретик, напротив, не прочь спутать, смешать, уподобить. Степени сходств – степени различий. Реминисценции неоплатонической идеи о деградации божества по мере возрастания земности вещи. Верх – низ, или концентрические круги; общий центр (бог) – вершина пирамиды. Синонимичны все вещи мира, все они имеют значение. Раскрытие этих значений находится в прямой зависимости от умения читать текст, едва ли не главного дела средневековой учености. Но значения эти изоморфны. Все подлежит дешифровке. Причем текст может быть дешифрован на разных уровнях. Синонимия уровней порождает символические пары. Однако различие в степени божественности вещи мешает поверхностному среднеарифметическому подобию. Путь к подобию через одоление, душевное напряжение, духовное перевоплощение – преображение. В этом-то все дело. Вновь: самоценность вещей мира, божественных

самих по себе – без уподоблений. Вненагическое средневековое пластичней, тоньше, но и мучительней, отличает неотличимое. Магия не отличает. Она уподобляет, синонимизирует, символизирует не только неотличимое, но даже и вовсе несходное. Причем делает это наспех, вразброс – грубо и зазывно, балаганно и самодеятельно. Вещь и ее символический образ в алхимии, например, противостоят как предмет и его зеркальное (пусть в кривом зеркале) отражение. Противостоят, не взаимодействуя, глядя в глаза друг другу, узнавая себя друг в друге и ... не узнавая. Абсолютное сходство до ... абсолютного же различия. Жесткая разведенность. Ускользящая от глаз слиянность почти одинакового. А сейчас – о противоречивости средневекового мышления, логически обособывающей также и средневековую книжную ученость.

СМЫСЛ ИЗБЫВАЕТ СЕБЯ в слове о нем. Смысл запределен, но плотен; а слово эфемерно, хотя и исполнено божественной бытийственности. Смысла же вне слова как бы и нет.

Понятно: столь универсальная характеристика средневекового мышления – бытие ценой небытия (точнее: идея небытия как возможность и основание бытия) – выявляется на материале частного текста с трудом, а выявляясь, выглядит натянутой, искусственно увиденной. Нужен столь же универсальный – общекультурный – контекст, сколь универсальна и всеобъемлюща эта особенность средневековой противоречивости. Этот контекст – вся средневековая интеллектуальная ученая жизнь, представленная в текстах – философских, художественных, хроникальных ...

Здесь я отсылаю читателя к работам В. С. Библера, выдвинувшего и развивающего принцип антитетичности средневекового мышления. Принцип, долженствующий схватить диалектику этого мышления, его глубинную противоречивость. При этом антитезами в предельной разведенности выступают оппозиции *мощь – немощь*, *бытие – небытие*, многообразно переформулируемые при соприкосновении с различными содержательными пластами многослойной европейской средневековой культуры. Движение в этой оппозиции возможно лишь в том случае, если субъект, впадая в ничтожество и нищету, обретает всемогущество, живя и действуя *во имя*. Но бог мыслится как идея субъекта. Поэтому, полагая беспредельное, он сам не является беспредельным. На этом пути совершается коллективное соборное дело индивидуального приобщения – причащения – к всеобщему субъекту, самораскрытие в человеке личностных его потенций. Даже сам бог в этой системе рассуждений живет таким вот антитетическим образом. Средневековый схоласт правомочен спросить: «Может ли бог сотворить такой камень, который сам не может поднять?» Сама возможность, как остроумно отмечает Библиер, божеской немощи только и делает его человеком (то бишь богом) – всеильным и всемогущим – христианского средневековья. *Быть* противо-

76 поставлено *не быть*, бытие – небытию, но не по принципу антонимической пары – иначе. Вытеснение вещественной телесности, то есть как будто вытеснение бытия вещи и погружение ее в небытие, оборачивается не небытием, аннигилирующим вещь, а как раз максимальным бытием именно в силу причастности к богу. Он-то и мыслится как всецело существующий, как наиконкретнейшая личность. Все остальные – ученики, готовые стать учеными, обученными божественному слову о вещи, о всех вещах мира. Возможно и обратное движение антитетической мысли: от *не быть* к *быть*. Разумеется, это лишь схема, обедненная столь кратким ее пересказом. Но важно обратить внимание на самую суть дела. Ученое всезнание о словах – ученое незнание о вещах и их смыслах, в это знание не вмещимых вопреки ученым чаяниям учителей и учеников, книжечеев и толкователей, наставников и комментаторов.

ОСОБЕННОСТИ МЫШЛЕНИЯ средневекового человека обеспечивают манипулирование со словами как с вещами, а не с самими вещами, но во имя и ради постижения сокровенного смысла, призванного явиться в книжном слове, но слове, замешанном на личном опыте Мастера-учителя. Этим смыслом может быть и запредельный смысл природного, естественного, как мы бы сказали сейчас, объекта. Но данный раз и навсегда. Божий мир ... При этом исходным предстает космология Ветхого завета, являющегося первой записью творческого слова бога, сотворившего мир. Именно это слово становится предметом многообразных толкований. Умение же толковать это слово – определяющий признак средневековой книжной учености, оказавшейся, как и должно, один на один с текстом. Все это известно и почти очевидно. Но показать это нужно.

Мир, данный в тексте Писания, представлен как запись творческого Первослова. Буквальное толкование текста – это предметный указатель священной книги. Последующие способы толкования – способы формирования все более высоких уровней, если можно так выразиться, но-осфер-словосфер средневековья: духовное, аллегорическое (в контекстах Ветхого и Нового заветов в отдельности), нравственное, аналогическое – может быть, анагогическое, толкования. Примечательно то, что инструментом толкования выступает слово еще более значимого (для христианской средневековой культуры, конечно) текста – слово Нового завета. В результате явления мира предстают как цепь подобий, восходящих к высшему – исходному – прототипу; но также светятся и собственным светом, свидетельствующим о Свете божественном. Слово толкующее, пройдя искус комментирующих преобразований, в конце собственного пути, ученой своей жизни оказывается избытым, сознательно и преднамеренно волею книжника – схоласта и школяра – слитым с божественным Первословом. Откуда изошло, туда и вернулось. Слова толкований

по ходу дела уплотняются, становясь реалистическими сущностями социального мироявления и нравственно-этического, и потому, конечно, тоже глубоко социального, самоявления. Природные объекты шестидневной рабочей недели бога возвысились до хорошо откомментированных объектов словесных – тоже, конечно, предметных, но по-другому.

Средневековая культура – культура текста. Погружение в потемки текста оказывается погружением только до середины, ибо дальнейшее погружение – путь к его поверхности. Суть дела оборачивается сутью слова, самим словом – первой и последней инстанцией средневековой культуры. Культуры текста. Ученость текста. Комментаторская культура – комментаторская ученость. Книжная культура – книжная ученость ... Ученый комментатор, произносящий слово о слове, обращенное к слову. А мир – за этим словом, хотя и должен в ученом слове и предстать. Должен. Но сможет ли?..

Слово о слове, о смысле мира отделило средневекового ученого человека от самого смысла этого мира, а призвано было для прямо противоположного: сказать в слове смысл этого мира; научить сказать.

Но мир есть. Вот он тут. Рядом. Совсем близко. Вокруг. Внутри и везде. Подходы к нему пока перекрыты. В принципе, но не в будничной действительности конкретных к нему прикосновений.

Лазейки к миру физических объектов были, есть и будут. Непроницаемая субстанция слова оказывается все же осмотически покладистой, прозрачной для нормального средневекового глаза. Возможности выйти к вещному миру и рассмотреть его запечатлены в средневековых текстах, всегда тем не менее замешанных на чуде. Почему?

«Необычайное и чудодейственное» и есть момент, разжигающий неистребимое любопытство к природе, пусть даже и заведомо санкционированной в своей раз и навсегда данности в качестве иллюстрации божьего закона, постигаемого во всяком случае не исследовательским образом. Но воспринять чудо может лишь тот, кто личной своей жизнью, сам волевым образом приготовил себя для восприятия чуда. Просто так, как снег на голову, чудо не снизойдет – на первую попавшуюся голову не свалится.

Признание за природой ее «собственной консистенции» (Гильом из Конша, Аделард Батский) – скорее тупиковые развилки, чем прямой путь. Но иметь все это в виду следует. Душа природного мира – до поры выражает волю божью, а не полнится собственной естественной силой.

И все-таки вот он – мир вещей, яркий, многоцветный, звучащий. Радуйтесь ему и живите!

Гуго Сен-Викторский говорит: «Рассмотрение вещей не наносит вреда благочестию. Эти вещи подобны жилам, по которым незримая красота притекает к нам, обнаруживая себя».

78 Но сами эти вещи – каждая! – есть красота зримая. Рассматривайте и любуйтесь!

Но мир вещей легко и свободно перетекает в мир сакральных значимостей. И наоборот. И все-таки этот мир – перед глазами. А значимости этого мира – на слуху.

Что видят глаза, рассматривающие, скажем, обряд посвящения в рыцари?

На посвящаемом белая рубаха, полотняная или шелковая: это знак чистоты. Алое сюрко – кровь во имя церкви. Коричневый шосс и белый пояс – «незапятнанность чресел». Навершие меча выполнено в форме креста. Клинок о двух лезвиях – стойкость и верность, столь необходимые для слабого и бедного ...

Вечно-колористическое наставление, предметный урок верности и чести. Вещный ряд и ряд значимостей сведены для глаза; разведены для ума (слово на слуху). Непроницаемый, но прозрачный экран. Слово о вещи и сама вещь в ее священной осмысленности. Но вещь сработана как вещь, а осмыслена в слове, знаке, «понятии-категории», образующих, формирующих мир внеприродных сакральных значимостей.

Здесь самое время послушать священный текст, к которому давно подбирается мысль.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

2. Оно было в начале у Бога.

3. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

4. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков;

5. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

6. Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн.

7. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали чрез него.

8. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете.

9. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир.

10. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал.

11. Пришел к своим, и свои Его не приняли.

12. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими.

13. Которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

14. И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца.

15. Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: «Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня.»



16. *И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать;*

17. *Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.*

18. *Бога не видел никто никогда; едиnorodный сын, суцщий в недре Отчем, Он явил ...» (Ио., 1).*

Бог изрек Слово, но Слово и есть бог. Оно, слово, чревато всем – жизнью, а жизнь – свет человеческий. Иоанн послан свидетельствовать о Свете, то есть сказать в слове свет. Иначе говоря, сделать свет таким, чтобы не столько услышать его, сколько увидеть. Слово-свет Единородный от отца, свидетель-посредник, дал власть верующим быть божиими чадами. И тогда Слово – Свет, будучи увиденным, стало плотью, но плотью, полной благодати и истины, то есть плотью просветленной.

Оно, это слово, и есть тот сокровенный, за пределами лежащий смысл, вовне пребывающий, и может быть определен, сказан лишь апофатически, светясь во тьме и не объемлясь тьмою. Но это только один вид слова. Так сказать, вид сверху.

Между тем этот же Иоаннов текст дает не меньшие основания отнести к этому же слову катафатически – наделить его положительными характеристиками: в Слове была жизнь, и жизнь была свет человекoв. Так это слово представимо в мире людей. Точнее: представлено, хотя и не явлено, не просветлено.

Но не свет вообще, не слово вообще, а свет-слово в предельно личном, индивидуальном своем воплощении: в виде Иоанна-человека, пришедшего свидетельствовать о свете, «дабы все уверовали чрез него». Но сам Иоанн не есть свет, а лишь свидетельствует о нем.

А кто уверовал, тот и сподобился свету, стал чадом божиим, просветлил свою человеческую плоть. Так «слово стало плотью ...» Но плотью совешенно особой – Иисусом Христом, божиим сыном, но и сыном человеческим.

Здесь-то должно начаться обретение каждым в себе Смысла – собственной жизнью, индивидуальным подвижничеством, личной жертвою всего себя во имя ... всеобщезначимого смысла, но также и глубинно-индивидуального, ибо постигнуть его можно каждый раз лично, и никогда – всем миром.

Путь снизу: действовать по закону, данному чрез Моисея, а жить, мучаясь-радуясь, – по благодати и истине, произошедших чрез Иисуса Христа. Он, Иисус, – и позади, и впереди Иоанна, свидетельствующего о свете: эмблема достижимости-недостижимости, земности-небесности Слова-света, коего не видел «никто никогда», а воплощенного видел.

Текст Иоанна настолько многосмыслен, настолько поливалентно прочитываем, что может быть прочитан так, чтобы помочь и нашему делу – наметить абрис Учителя (ученого человека?) книжного средневековья, которое только то и делало, что читало на разные лады и с раз-

ними целями священное Писание, а в нем, может быть, пристальнее 81
всего именно это место. Ведь цель – наизначительнейшая: человекофор-
мирующая, судьбоносная. – Причаститься к Слову, уверовав, но и зако-
носообразно – разумом-рассудком, но и праведной – по благодати – жи-
знию. И тогда, может быть, истина явится, дастся, низойдет ...

Но слово это зовет к действию. Или – точнее: священное слово есть
указание к действию ради, конечно же, этого слова-смысла. Человек
должен уверовать, но и выучиться – суметь поверить. Не выявить не из-
вестную дотоле сущность, а узреть истину не без помощи особого рода
научения.

Выучиться верить? Возможен ли такой ученик? А такой учи-
тель?..

А ТЕПЕРЬ ПОПРОБУЕМ, отправляясь от того же текста, наметить кон-
туры образа Учителя, посланного наставить своих соплеменников Слову
божиему, просветить их этим Словом, обожить малых сих.

Прежде всего: чем числит себя Учитель, как понимает свое назначе-
ние, кем осознает себя, сколь самобытно его Я в передаче творческого –
и, стало быть, новаторского, формотворящего – Первослова; новаторс-
кого хотя бы уже потому, что первого?

«Я ничего не могу творить Сам от себя. Как слышу, так и сужу, и суд
Мой праведен, ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего меня Отца»
(5, 30).

«Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть ис-
тинно ...» (5, 31).

«... Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю
пославшего Меня Отца» (6, 38).

«... Я пришел не Сам от Себя ...» (7, 28).

«... Что Я слышал от Него, то и говорю миру» (8, 26).

«... Ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и
говорю ...» (8, 28).

Обратите внимание: в этой схеме *делаю* и *говорю* не столько соотне-
сены, сколько приравнены. Слово полнится делом. Дело оглашается.
Просматривается. Возможность воплощения Слова.

«... Я всегда делаю то, что Ему угодно» (8, 29).

Слово уплотняется от вслушивания в него – всматривания в носи-
теля-передатчика этого слова. Носитель слова лицезрим; значит, и слово
исподволь готовится к тому, чтобы и его лицезреть: «... Видевший Меня,
видел и Отца ...» (14, 9).

И далее:

«Разве ты не веришь, что я в Отце и Отец во мне? Слова, которые го-
ворю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит
дела» (14, 10). Вновь: слова-дела ...

82 Настойчиво повторяемый – почти по всему тексту Евангелия – референ: я – лишь передатчик, даже не переводчик; безвольный, не творческий транслятор божиего слова, отцовского слова. Но ... слова, чреватого делом и представленного все-таки мною; а во мне – Он ... Учительство, если судить только по этому ряду, сведено к сообщению раз и навсегда данного, не моего, но *авторского* слова (автор – тот, кто послал Учителя представлять и свидетельствовать). Нисходящая иерархия Слова божия слушателям. Восходящая иерархия, приближающая слушателей через максимально *не* самостоятельного, безвольного посредника к тому, кто первый это Слово обронил, будучи сам этим Словом. Обронил самого себя в этот мир ... Сыном-посредником явился, лишь повторяющим, повторяющим и повторяющим Слово первосказанное. Такое учительство предельно пассивно, изначально не изобретательно, и, казалось бы, лишь повторяй, а результат придет сам собою. Но – не приходит ...

В чем дело?

Не просто сказать сокровенное Слово в его всеобщем обобщенном звуке, но сообщить его – в общительном собеседовании, и потому научить ему. Учительство Иисуса Христа явно провозглашается и евангелистом, и тем, кто передает Слово: «... Вошел Иисус в храм и учил» (7, 14). Но знанию ли учит Учитель? – «... И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?» (7, 15). «Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение – не Мое, но пославшего Меня ...» (7, 16). Оказывается, можно знать, не учась. Ведь Учитель так и не ответил на вопрос. Разве что вновь – в который раз – отослал к первоисточнику, подтвердив свою роль ретранслятора. Правда, с одним существенным отличием: «Мое учение – не Мое ...» Стало быть, и *Мое* тоже – ставшее *Моим*. Но как ставшее – посредством знания или иным, *не* познающим образом? Выходит, знанию не научить? Или: только ему и можно научить?.. И в самом деле: «... Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону», – упрекает своих слушателей Иисус. Как видим, еще одна ссылка на Моисея (вспомните стих 18 Пролога – глава 1). Казалось бы, чего проще выучить закон и следовать ему? – Но ... не научает. Знание не научает, хотя может быть заученным.

Учитель здесь, как мы в этом сполна убедились, осознает себя скромнейшим из скромных; безвидной тенью того, кем послан; бликом Света; сообщителем заведомо *не* своего.

Но слушающие слышат, несмотря на все заверения Иисуса, экстравагантные, как сказали бы недавно, диссидентские речи. Иудейские идеологи доносят: «... Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (7, 46). Еще бы! Не только, так сказать, «новое мышление», замешанное на, казалось бы, нарочитой, заведомо замышляемой невнятице, но и то, что иначе как бесосновательной гордыней не назовешь: «Он сказал им:

вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира ...» 83 (8, 23).

Два образа научающего Слова: самоуничижительный и гордынно-наставляющий (по мнению тех, кому это Слово обращено). Ситуация совсем уж малоподходящая для, так сказать, нормального учебного процесса.

А пришел как свой к своим, но с такими вот речами, и при этом сказал, что не его они вовсе, эти речи, а того, кто послал ... И результат воспоследовал незамедлительно: «Пришел к своим, и свои его не приняли» (1, 11). Более того: «Искали его убить».

Что же делать дальше? Продолжать или же уйти? А если продолжать, то не прибегнуть ли к иной, *не* познавательной, а действительно иной педагогике?

Транслятор становится демонстратором (не последовательно, а по ходу дела, конечно). Учитель творит чудеса: обращение воды в вино, возвращение зрения слепому, воскрешение Лазаря, насыщение множества народу всего лишь пятью хлебами ... Чудеса, как и надлежит чудесам, производят впечатление; но куда убедительней – земные, практического свойства, воплощения, укрепляющие очевидцев, так сказать, физиологически: «... Вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились ...» (6, 26). Одного видения мало – потребно физическое чувство. Слово продолжилось в деянии доносящего это Слово. В *личном* деянии, о котором пославший внятно и не помышлял.

Умыв своим начинающим ученикам ноги, Иисус сказал: «... я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что я сказал вам» (13, 15). В ход пошли примеры, совсем *не* чудесные поступки-дела, воплощающие отзвуки божественного Слова. Его овеществленное, *видимое* эхо. Наглядная, если можно так выразиться, агитация. Но агитация деянием, действием, поступком. Жестом: *не* божественным – человеческим ... Если даже Слову научить нельзя, то личному действию, в котором это слово призвано продлиться, нельзя тем более. Но Слово – сверху, а действие – вдоль, в одной горизонтали, от Учителя к ученикам. При этом действие самоценно, лично, индивидуально; но божественно про-свещено, потому что – от божиего сына; а лично – потому что от человека. Бого-человечество – это чудо из чудес – тщится сопрячь, со-единить и то, и другое; воплотить в учительской акции словопередачи.

Учеников прибавляется ...

В который раз повторив ученикам своим: «Я исшел от Отца и пришел в мир, и опять оставляю мир и иду к Отцу» (16, 28), Учитель услышал наконец столь жданный ответ: «... вот теперь Ты прямо говоришь и притчи не говоришь никакой» (16, 29).

«Теперь верим, что ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя, посему веруем, что ты от Бога исшел» (16, 30).

84 На все это Иисус ответил им: «... Теперь веруете?» (16, 31). Риторическим, но вопросом.

В этом диалоге вновь всплывает тема знания – теперь уже взаимного знания. Но – странное дело! – основанного на ... вере, прошедшей испытание личными поступками, житейскими примерами и, как водится, чудесами.

Теперь уже можно начинать урок содержательный, сообщив смысл передаваемого Слова. Но прежде: «... если пребудете в слове Моем, то вы истинно мои ученики» (8, 31). Обратите внимание: «Моем слове». Может быть, впервые так внятно и определено. Какое же оно, это слово? – «Заповедь *новую* даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга» (13, 34).

«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (13, 35).

Обратите и здесь внимание вот на что: «Заповедь новую даю вам ...» «Слово Мое», «заповедь новая». Иная – вовсе не смиренная и боголюбивая – позиция. Но ... человеколюбивая. Любовь – «единственная новость, которая всегда нова» (если чуть-чуть перефразировать Бориса Пастернака). Она, эта новость, именно в силу своей потрясающей новизны на две тысячи лет как раз и станет по глубочайшей своей сути истинно традиционной, потому что *только новое имеет традицию*.

И здесь же, неподалеку от этого места Евангелия от Иоанна, – совсем иной наш Учитель: одинокий и молящий, несчастнейший из всех, какие есть на свете, несчастных. Вот что он говорит: «... Отче! Избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (12, 27).

(Здесь из наших современников ближе всего оказывается вновь Борис Пастернак:

Если только можно, Авва Отче,
Чашу эту мимо пронеси!

«Если только можно ...» Но ... не пронес. Один на один: с миром, богом, самим собой. И с самим собой – с особенной силой. Сам себе – всё: и учитель, и ученик. И тогда не урок вовсе, а лично выпестованная жизнь.)

Итак, пришел по предопределению, как и предусмотрено Отцом, чтобы учить божиих чад. Но по собственной воле – пусть по слабой, но воле – просит избавить от часа сего. Всесильный, но лишенный личной самобытности Учитель, несущий миру не свое – Божие – слово, и сирая былинка, но зато само-бытно и лично плачущая избавить ... Жест беспомощности завершается последним в *этой* жизни актом – смертным поступком, искупительной жертвой: предопределенно волевым, наичеловеческим, ставшим учительским примером на века; но таким примером, научить которому нельзя. Следовать и подражать этой жизни – да (жизнь Франциска), а научить – нет!

Учительство, потерпевшее поражение? – «... В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (16, 33), потому что «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое» (17, 6), – говорит Учитель в своем богочеловеческом качестве, в своей двухприродности, о конечном результате своего учительства. Столь же «двуприроден» и этот Урок, длящийся и поныне.

Конечно, научились-поверили лишь некоторые. Это мы знаем. Иначе не было бы трагического земного конца. Не все поверили, наверное, еще и потому, что Слово Учителя оставалось неслышным для тех, кто верил верою своих отцов и пророков. Может быть, в средние века Урок Учителя станет доступней и усвоить его будет легче? В исторической жизни – да. Но в логическом плане – едва ли. Учительство такого вот типа – и мы это уже должны были обнаружить в тексте, который мы сейчас читаем, – внутренне напряженно в высшей мере: слово всеобщезначимо, а действие – личное. Как сему научить? Как все это сделать преподаваемым знанием? Как запечатлеть в полноте настоящего два встречных движения Учителя: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (16, 28) – Только в личном действии – самозабвенном, но и самоосознанном судьбоносном поступке. Ничего себе школьный урок!.. И эту драму ученики средних веков переживают как бы вновь – как в первый раз. Как еще не обращенные, потому что вера – всегда на грани неверия. И чем вера истовей, тем грань эта смертней. Не потому ли доказательства бытия бога – (не кому-то – себе!) – столь пространенный жанр логических сочинений в средние века?..

Только собственной жизнью про-светить мир («... Я свет миру ...» – 8, 72)! Только собственным жизненным опытом донести слово-свет, ибо «В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (1, 4)! Сергей Булгаков уточняет перевод: «свет человекам». И верно: Логос логосом (Слово словом), но «просвещающ» и «формотворящ» святой Дух – действующее, активное начало Троицы. Вот почему опыт души, опыт жизни – личный и потому не сводим к безлично-всеобщему.

Но как про-светить, если «... мир Его не познал» (1, 10) («не познал» означает «не узнал», конечно). Узнавание менее всего идет через расшифровку божиего Слова и его прославление. Оно идет по другому пути: через вочеловечение Слова. Хотя именно этот решающий аккорд со всей силой уже прозвучал – до начала событийного благовествования – в Прологе (1, 14): «И Слово стало плотию ...» («И Слово плоть бысть ...»). Только воплощенное слово светится светом, способным про-светить «всякого человека, приходящего в мир» (1, 9). И тогда Логос действительно видим – не только духовно, но и физически – земными очами: «... И мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (1, 14).

86 «И Слово плоть бысть» – наиглавнейшее и наитруднейшее в научении Слово-свету. Эта трудность задана уже в Прологе: «Верующие во имя Его» (1, 12). В него или в его имя? Но далее этот зазор – меж именем и тем, кто наименован, – делается вполне ощутим. Речь идет о стихе 31 предпоследней главы Евангелия: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его». Это место поясняет С. Булгаков: «Имя содержит в себе печать единства, диадического соединения Слова и Духа Св., открывающего Отца». И поскольку «имя сына божия есть Божество», то и сам Сын – тоже. Он же – сын человеческий, вольный поступать ... И потому *веровать во Имя Божие* и *веровать в бога* – почти синонимы. Но с пониманием и осознанием всего предшествующего – Слова, продолженного в поступающем действии Учителя. Не только Слово-свет, но Слово-опыт ...

Как различить? Как сопрячь? Как всему этому научить?!

И Евангелия учат. И учат много веков, хотя «логология» Евангелий свидетельствует, как мы только что убедились, о тщете евангельского учительства как ученого предприятия. Но это – свидетельство лишь того, что идея учительства и идея учености и в самом деле не совместимы. А текст учит. Но только как устойчивый учительный жанр, обладающий своей – евангельской – поэтикой, свидетельствующей, впрочем, все о той же трудности: как преподать слово всеобщей Истины и при этом исхитриться воплотить это всеобщее Слово в опыт личной жизни, а личную жизнь представить всеобщезначимым словом? Доносится Слово (такова сверхзадача этой евангельской педагогики), а сообщается о конкретных перипетиях жизни Иисуса Христа; Слово множится – воспроизводится – в предсказаниях Учителя, но *тут же* и уплотняется в эмпирически наглядные исполнения этих предсказаний. Слово – гонец вечности, должной быть развернутой в ограниченной временности донесения Слова; а сполохи этого слова, блики его – мгновенны, сюжетно заострены, впечатаны именно в это мгновение, и ни в какое иное. А вечность всеобща. Как причастить к ней *это* – и только это – мгновение, вочеловечить в нем вечность божественного Слова? Поведать поучительное вневременное иносказание-притчу, а убедить разъяренную толпу не забивать каменьями именно *эту* грешницу, чем и возвести *эту* историю в ранг убедительнейшего поучения на все будущие века. Рассказать насчет смерти одного зерна, а намекнуть на посмертную жизнь Учителя в божьих чадах, причастившихся к Слово-истине ...

Но, как уже сказано, умение, призванное явить истину, есть умение собственной жизни. Отнюдь не строящейся жизни, а жизни проявляющейся.

Тут-то и начинаются (изобретаются) учительские приемы, наводя-





щие на смысл, призванные помочь причаститься к смыслам-вещам, но вещам не безгласным, сущности которых познаваемы (как в Новое время), а оглашенным, про-светленным и потому ставшим продолжением Мастера. А смысл, ради которого всё, – лишь угадывается, зыблется. На сцене же Мастер – авторитетный, авторитарный, который мастерит и мастерит рабочие приемы ради того, что там – за поворотом ... Сработать прием, но такой прием, в коем способ и функция – как сделать вещь и как ею действовать – не отличимы, потому что такая уж цель: слить вещь с Мастером. Речь именно об этом: не о вещи – о Мастере, о происхождении Мастера ...

Бог идет к Мастеру, а Мастер влечется к богу. Два встречных движения: вверх – вниз. Бог невидим, но слышим. А плоть видима, но еще не оглашена. Слово светло. Оно-то и должно высветлить плоть в личном действии посредника-посланца, в жизни Иисуса Христа – воплощении Слова. Бог, во имя кого и ради кого – все дела, есть и цель, и источник. Он позади, как пославший. Он же и впереди.

Мастерское учительство-ученичество – меж. Немота – Слово; тьма – свет. Увидеть невидимое, представив его в слове личном, но для всех – в индивидуально-божественном слове. Изобрести прием, который тоже и средство, и цель. Научиться сказать в слове свет. Сказать свет – метафизическую, но и физическую реальность. Узреть тьму, а молчание услышать. Дабы потом от такой вот ученой тщеты перейти – в новые времена – к ученому разузнаванию мира в его всевозможных явлениях. От комментирования слов – к исследованию сущностей, а не Иоанновых слов-светов как видимо-слышимых (или невидимо-слышимых) свидетельств о мире.

Грядущая средневековая учительская ученость в том и состоит, чтобы отождествить два дела: как изготовить вещь и как ею действовать. Иначе: с помощью учительских приемов навести на смысл-тайну, на священный смысл для всех. А Мастер – каждый раз единственный, неповторимый.

Но прием сетчат, а слово дырчато. И смысл наивысочайшего священства просыпается, как золотой песок сквозь капилляр песочных часов, уходя в вечность.

Святая – меж пальцев – вода.

СЛОВО-СВЕТ – центральная метафора-принцип Иоаннова благовествования, которой суждено пройти через все средние века. А вот через ранние – в близком Иоанну смысле. Несколько свидетельств.

Августин знает два света. Нетварный, когда истина есть бог, а бог – свет; тварный: это религиозное озарение, произведенное светом нетварным. Свет истины недосыгаем, зато в неполном и приблизительном своем виде может быть оформлен словами, которым можно «научить».

90 Слова эти – результат истечения от вещей мира тварного света. Нетварный свет недосыгаем еще и потому, что он, как сказано Псевдо-Дионисием Ареопагитом (IV–V век), есть божественный мрак, в котором, как говорится в Писании, обитает бог. «Свет этот незрим по причине чрезвычайной ясности и недосыгаем по причине сверхсущности светолития». Вещь в силу своей божественной сотворенности прекрасна и как прекрасная только и может быть – должна быть – мгновенно преподана, предстать сама по себе как всецелый смысл – *здесь и теперь*. И, значит, *не* преподана, а дана. Но и быть иерархически приобщенной к свету-первослову. При этом свет – Мастер прекрасной вещи. Он же и учитель. Научиться мастерскому умению света? Вновь Псевдо-Дионисий Ареопагит: «Пресущественно-прекрасное называется красотой, потому что [...] оно есть причина слаженности и блеска во всем сущем; наподобие света источает оно во все предметы свои глубинные лучи, созидающие красоту». Свет – «причина слаженности», сложенности, формообразования, то есть он есть умение сложить и сформировать. А этому умению, как тем более всякому иному, можно выучиться только через умение познать вещь – знать ее истину как чаемый результат умения света. Познать и восхититься. Познать, то есть суметь, и этим восхититься.

Вещь в меру своего совершенства приобщается к свету. А человек познает вещь в ее возможности быть созданной. Собственно, мир сотворен светом. Но полнота божественного светолития убывает в ряду начал вещественного мира. Огонь – Воздух – Вода – Земля.

Но свет в сотворенной им вещи может быть уловлен чувственным зрением (не оком разума) только в виде цвета, выявляющего вещь. Августин: «Царь цветов – свет». Еще раз Псевдо-Дионисий Ареопагит: «Янтарь, как нечто златовидное и сребровидное, означает немеркнущий, неистощимый и неизменяемый блеск, как в золоте и как в серебре, – яркое, световидное небесное сияние». Янтарь – предмет петрографии – учит. Вместе с тем это описание янтаря – какое-никакое, но познание вещи через её цветовую выявленность, рвущуюся к свету-слову как творцу янтаря. Свет не изобразим, но реален, ибо цвет вещи на свету оживает. Оживает и сама вещь, обретая динамическое бытие. Свет – «повсюдный блеск», создатель и учитель всего. Осмыслитель вещи. Осветитель-освятитель мира творений.

Свет – субстанция, не дающая тени. Свет может быть определен отрицательно – как отсутствие тени. Синяя тень неба, по точному замечанию И. Е. Даниловой, – не тень, но отблеск небесного света. Тень, явленная в высшей своей степени, есть тьма, мрак, но именно из мрака как отсутствия света (или как им чреватого) вы-свечиваются, вы-ясняются все вещи мира. Свет, таким образом, есть формообразователь вещей, податель – точнее, делатель – форм. Цвета – вариации светоформы.

Свет – начало, творящее из ничего, то есть из мрака. Свет творит

оформленную вещь из материи, имя которой – отсутствие света. Тень 91 как бы сотрудник света, вместе выявляющие вещи мира.

Но как всему этому научить? – Надо озвучить предмет – нанести блики физического света вместе с оптическими аксессуарами на словесно-знаковые клише обыденного – религиозного – сознания христианской культуры. Гонорий Отенский рассматривает, например, оконные стекла, пропускающие лучи света, как «души отцов церкви, божественные вещи во тьме, будто в зеркале созерцающие». Взыграние смыслов. Аллегория здесь – как бы учебное средство, а воспринимается витраж, – точнее – способ образования этого витража с помощью света, вытесняющего тень.

Тварный свет Августина обретает физическую определенность физическим освещением, но при этом не утрачивая собственного первоинства – божественной светозарности. В пределе: цвет как физическая краска. Но это уже вовсе иные времена.

Еще раз: учительская «ученость» средних веков – это прежде всего слово о слове, выработанное в качестве приема, обращенного к смыслу для наведения на этот смысл. Смысл *в виде слова*. Но за индивидуальным, лично изобретенным приемом сияет в своей светосмысловой неопостижимости сокровенный смысл, должный в идеале стать лично постигнутым, продолжиться в Мастере. И вместе с тем – засвидетельствовать Первослово-смысл, причаститься к нему. Реалистическая утопия сиюминутно – здесь и теперь – живущего Мастера. А свет и есть конструктивный принцип, Иоанново слово-свет-смысл, слагающий прием, но и тот свет-смысл, ради которого этот прием создан: для ума – разума – умения – умения – умения.

Светозарная средневековая невозможно-возможная ученость – учительство ...

СКАЗАНО: «в виде слова». Вид и голос. Зрение и слух. Свет и Слово ... Здесь необходим еще один пласт материала, также укорененный в Евангелии от Иоанна – в этом, можно сказать, первом уроке учительско-ученического научения.

Иоанн Дамаскин: «Не люблю ничего своего». А вот Альберти обходится «без всяких наставников и без всяких образцов». Почему? Потому что для средневекового человека за «видимыми и чувством постигаемыми вещами» – мир «невидимого и умосозерцаемого» (*Василий Великий*). А этот мир – божественное слово, раз и навсегда данное. И потому любое свое слово об этом слове – как бы искажение божиего слова. Вместе с тем – множество собственных, лично-уникальных слов-приемов, дабы уловить всеобщий божественный смысл для всех, Иисусов смысл, тождественный уникальной жизни того, чей этот смысл, – жесту-слову Иисуса Христа. Что же до дерзкой гордыни ренессансного

92 Альберти, то она – вне этой драматической коллизии, ибо равна самой себе. В таких вот ножницах пребывает средневековая ученость: выработка слов-приемов, которые можно взять лишь на слух. Глаза при этом следует закрыть, ибо сосредоточенному вслушиванию физическое всматривание мешает: нужно всматривание духовное – «очами души». Слово на плоскости не изобразимо. Оно объемно, потому что дано слуху. Только в слухе слово видно – может быть показано и увидено. (Современный композиторский сленг: «Я вам сейчас покажу новую песню».) И тут уж слово за слово: возможность последовательного – шаг за шагом – просветляющего научения. А вид, нанесенный на плоскость, поучает, но не учит. Он квазиодновременный, если только не развернут в поступательно движущуюся проповедь. Рисованные жития средневековой живописи выходят из этого затруднения, представляя себя на плоскости квазиодновременно. (Для нас изображения эти последовательны: они – слово за словом, движущиеся от слова и идущие к Слову же.) Метафора самоценного мига – лестница иерархически нисходящего преподаваемого Слова.

Если глаз Леонардо – только видящий глаз, он – «окно души ... обнимает красоту всего мира», то глаз Василия Великого – не для того. А для этого есть другой орган: «Измеряй [...] не глазом, но рассудком, который при открытии истины гораздо вернее глаз». Поэтому, собственно, икона апеллирует к выси (слову), а картина кватроченто – к дали. Первая – к слуху (высь оглашена); вторая – к зрению (даль просмотрена). Он же: «Кто смотрит на подвигающихся, тот и сам должен напрягать [...] свои силы [...], чтобы каждый не только был зрителем [...], но в некоторой мере и сам сделался подвижником». Сначала выучить сопряжения слов, то есть выучиться рассуждать, а потом и тем самым высветлить себя – приуготовить себя к подвижничеству – навести с помощью вербальных учительско-ученических приемов на смысл жизни – *быть* подвижником. Но только если удастся ...

Зрительно воспринимаемый фрагмент природы (чего бы то ни было) – заменитель слова, его, так сказать, видимый эрзац. То же и живописный жест. То же (или почти то же) – поступок-жест человека средних веков. Он – ритуален, ибо не создает, а доносит: воспроизводит, но не производит. Человеческое действие разноречиво, хотя и нацелено на единоречие по отношению к запредельному Слову-смыслу. Здесь-то и теплится возможность – в дальнейшем – не обнаружить смысл (воспроизвести его), а произвести его внове и впервые – исследовать вещь ради смысла. Путь от разноречия к разномыслию. А пока ...

Десница Христа Пантократора: «глас божий» – «рука говорящая». Как бы «вещание в эфир», говорение во вселенские пустоты в надежде на ответное эхо. Всем – без конкретного адресата, но кто захочет. Григорий Нисский: вселенская мелодия «внятна для ума, ничем не развлека-

емого, но поднявшегося над чувственными развлечениями и слушающего напев небес». «Внятна для ума». Может быть, слышна для слуха, но для ума зрима, ибо зрение ума и есть умозрение. Начало вхождения – в текст ли, в природный ли объект. Самое-самое начало. Но молчание как произнесенное (непроизносимое) слово и потому неслышимое; скорее видно (умозримо), чем слышно.

Слово, ставшее физическим действием, зримо преобразует мир. Такое слово делается наглядным. Рука говорит. Рука же и слушает. Николай Орем (XV век): «Что более возвышает ум к божественному, как не созерцание музыки неба?!» Яснее не скажешь. «Созерцать музыку неба». То есть видеть звук (слово) неба-смысла; там, за поворотом ... Правда, священного смысла, богосотворенного не когда-нибудь, а в первый творческий день. Видение музыки и слышание неба, то есть света. Светомузыка (а потом и цветомузыка).

ИТАК, УЧИТЕЛЬСТВО И УЧЕНОСТЬ ... Эти понятия влекутся друг к другу, но и отторгаются: ученость ориентирована на знание, учительство – скорее на показ. Но знание хочется преподавать, а вид оставить как есть. Действие и слово. Книжник и человек жеста. Невозможность совместить? А мысль мучается, томится по средостению: ученый Учитель (?) ...

Как же все-таки поступить со всеми этими пластами материала, представленными на предшествующих страницах и как будто уже подготовленными для монтажа?

Следуя средневековой методе, то есть опираясь на авторитетное слово, воспроизведу для начала несколько высказываний Осипа Мандельштама, которые должны отграничить межевыми флажками предметное пространство предстоящего вдумывания – навести, так сказать, на смысл.

«Наше понятие учебы так же относится к науке, как копыто к ноге, но это нас не смущает». Это *наше* понятие учебы. В средние же века – скажу вновь – учеба как раз и была наукой, может быть, единственной наукой, потому что именно в сфере научения созидались лично выверенные и лично примеренные, вновь изобретенные учительско-ученические приемы ради последних смыслов – последнего Смысла, лежащего за пределами всех слов и всех текстов, но замысленных ради этого священного смысла. Слово о слове. Текст о тексте. А за текстом – вновь текст. И так в самые глубины. А на самом дне – этот самый единственный смысл-тайна, который до поры нем и безвиден. Но в чаемом пределе он, этот смысл, плотен как мир и ярк как свет (божественное Первослово). На излете всех и всяческих приемов *во имя* ... Такой вот оглашённый словом смысл – и в самом деле ничто, но такое *Ничто*, которое чревато Всем. И потому всё ради него одного. В связи именно с этим:

«... Для меня в бублике ценна дырка. А как же быть с бубличным тестом? Бублик можно слопать, а дырка останется.

Настоящий труд – это брюссельское кружево, в нем главное то, на чем держится узор: воздух, проколы, прогулы». Слово – бублик или дырка от бублика? А смысл – дырка или бублик? Сфера средневековой учености – слово и потому для средневекового книжечя оно – бублик (а смысл – дырка). Так ли? Нет, конечно же! Слово – дырка. Проколы, прогалы. Смысл навывлет. Святая вода сквозь пальцы. Для ученого эпохи НТР – вещь, в коей смысл – и дырка, и бублик. Знание о вещи призвано вытеснить все дырки незнания, оставив лишь сплошной бублик: блин – в конечном счете – абсолютного, исследовательски добытого знания. Но как плетение светов и воздушных кружев средневековых диспутиаций стало сукнодельческим ткачеством для тепла и одежды в нынешний научно-практический век? Как все это случилось? Но прежде спросим: зачем, собственно, нужна такая ученость, которая только и делает, что занимается дыркой от бублика и воздухом от кружев, да и то скорее разговорами о них, чем ими самими? Спросим и ответим: тоже для тепла и одежды, но только для одежды и тепла, согревающих и прикрывающих скорее душу, чем тело.

«Европа без филологии ... это цивилизованная Сахара, проклятая богом, мерзость запустения. По-прежнему будут стоять европейские Кремли и Акрополи, готические города, соборы, похожие на леса, и куполообразные сферические храмы, но люди будут смотреть на них, не понимая их, и даже скорее всего станут пугаться их, не понимая, какая сила их возвела и какая кровь течет в жилах окружающей их мощной архитектуры». Вот что такое остаться без филологической культуры, культуры текста – словесной учености средневековья. Но вот что такое быть *только* со словами, когда живая память этой учености омертвевает – спустя века – в insultном мышлении эпигонов. Тогда живое слово средневекового словолюба становится муляжом слова из правдивой истории барона Мюнхаузена о замороженных словах. Все дело в том, чтобы не опустошить слово – не вынуть из него душу. А риск огромен:

«По существу, нет никакой разницы между словом и образом. Символ есть уже образ запечатанный, его нельзя трогать. Он не пригоден для обихода, как никто не станет прикуривать от лампадки. Такие запечатанные образы тоже очень нужны. Человек любит запрет, и даже дикарь кладет магическое запрещение, «табу!», на известные предметы. Но, с другой стороны, запечатанный, изъятый из употребления образ (то есть символ. – **В. Р.**) враждебен человеку, он в своем роде чучело, пугало ... Все преходящее есть только подобие. Возьмем к примеру розу и солнце, голубку и девушку. Для символиста ни один из этих образов сам по себе не интересен, а роза – подобие Солнца, Солнце – подобие розы, голубка – подобие девушки, а девушка – подобие голубки. Образы вы-

потрошены, как чучела, и набиты чужим содержанием. Вместо символического леса чучельная мастерская. 95

Вот куда приводит профессиональный символизм. Восприятие деморализовано. Ничего настоящего, подлинного. Страшный контраданс «соответствий», кивающих друг на друга. Вечное подмигивание. Ни одного ясного слова, только намеки, недоговаривания. Роза кивает на девушку, девушка на розу. Никто не хочет быть самим собой».

Но точно так можно сказать – и говорят – про средневековье, если только не знать, что солнце, роза, голубка и девушка значили для средневекового глаза многое, если не все: они есть – были – сами по себе: видимые, зрительно и на ощупь воспринимаемые роза, голубка и девушка (да и Солнце – в его светлости и теплости). Правда, ученый человек, в той мере, в какой он ученый, учил слова об этих вещах и учил других этим словам ради, как он думал, постижения смыслов этих слов-вещей. Но в той мере, в какой он человек, – он знал и любил предметы вещного мира. Поэтому-то и для него слово отнюдь не было чучелом. Оно было живое, потому что ... и так далее. Слово-чучело – для поздних времен (если в контексте Мандельштама, то для литературно-манифестированных символистов). От слова-образа к слову-чучелу – ярлыку. В контексте же новой науки – перспектива иная: исследование сущностей (вместо слов-приемов *во имя* ...). И тогда *только* Солнце – пятна на нем, *только* эта роза, *только* вот эта именно девушка. И только. Но в чем секрет этого великого перехода (преобразования, трансмутации-преобразования), перехода от ... к ...? Ответ (пока на высоте и на глубине афоризма).

Для христианина (хорошего средневекового человека) «и слово-плоть и простой хлеб – веселье и тайна». Средневековый книжный человек выбрал, конечно, свое, но оставшимся (вместе с выбранным) продолжал жить. Всецело. Вот почему жизнь текста осуществлялась текстом этой поразительной жизни – жизни этого самого книжного человека. Но афоризм, если воспринят, но не может быть пересказанным для употребительности в деле, следует несколько разбавить, но не так, как молоко водою, а как виски содовой. Для удобопреподаваемости-передаваемости тому, кому это нужно. Вот этот разъясняющий пассаж:

«К чему обязательно осязать перстами? А главное, зачем отождествлять слово с вещью, с травой, с предметом, который оно обозначает?

Разве вещь хозяин слова? Слово – Психея. Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела».

«... На ею брошенное тело» (*Тютчев*).

Все это сказано о слове, которому внимал просто человек средних веков. А книжный человек внимал тоже, но и слагал из слов ученые свои

96 приемы ради выражения и выявления воочию и на слух священного смысла. На разные лады толковал, любовно различал, морфологически расчленил, контекстуально комментировал в конечном счете и тем самым сводил его к Первослову – священному Писанию. Сводил, а думал, что действительно сведет. Не давал свести живой предмет – всецело значимый, хотя и мгновенный. А может быть, как раз и потому, что мгновенный?.. Разноречие неизбежно вело к разномыслию, но уже по поводу предельного (запредельного?) смысла, ради которого было слово. В зоре вспыхивала мысль, как электрическая дуга, соединявшая слово о смысле и сам смысл. Человек буквы мог стать человеком мысли и чувства, когда слово-символ – Психея, а слово-прием – обездушенное тело. Но его вот-вот найдет слово-смысл-душа и, может быть, вернется ... Неожиданно? Да. Но ...

«Логика есть царство неожиданностей», хотя лично и волевым образом подготовленных; каждым по-своему. Неповторимо. Как ни у кого. Явление чуда, но лишь тому, кому надо – кто заслужил.

«Средневековье, определяя по-своему удельный вес человека, чувствовало и признавало его за каждым, совершенно независимо от его заслуг. Титул мэтра применялся охотно и без колебаний. Самый скромный ремесленник, самый последний клерк владел тайной солидной важности, благочестивого достоинства, столь характерного для этой эпохи. Да, Европа прошла сквозь лабиринт ажурно-тонкой культуры, когда абстрактное бытие, ничем не прикрашенное личное существование ценилось как подвиг. Отсюда аристократическая интимность, связующая всех людей ... Нет равных, нет соперников, есть сообщество сущих в заговоре против пустоты и небытия.

Любое существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя ...»

Личное, уникально-свое и всеобщее, коллективно соборное. Единичное – всеобщее. Лично-ученое (возможно ли такое?) дело во имя и ради ... Уникально-неповторимый Иисусов смысл, должный быть опознанным этой всеобщешкольною книгочейской ученостью ...

Я пытался ограничить поле действия средневековых книжно-ученых сил, а ограничив, наметить в квадрате этого поля канву мысли, по которой можно будет расшивать дальше. Но прежде несколько тезисов, связь которых должна подчинить себе последующее движение мысли в материале. А если подчинит, то тогда и жизнь материала, возможно, прояснит эти тезисы, призванные помочь сложить образ средневекового **книгодея, учившего букве, а укреплявшего дух.**

ЕСЛИ УЧЕНЫЙ в нынешнем понимании – это деятель, исследующий объективно противостоящий ему самому мир, вещи этого мира в их причинно-следственной обусловленности и представляющий результаты

собственного исследования как принципиально новое знание, опираясь на которое, нужно двигаться к еще более новому знанию о мире и вещах этого мира, то европейским средним векам такой тип ученого не ведом. Ибо мир дан уму и чувству средневекового человека раз и навсегда как творческое дело бога, соизволившего в ничто обронить Слово, которое есть свет, которое есть мир. Ни о каком новом знании о мире не может быть и речи, потому что знание это раз и навсегда дано. Можно лишь выявить это знание и преподать его – научиться ему, ему же и научить. А может быть, просто воспринять? И вовсе даже не знание, а сам этот мир как богоданный и самодостаточный? В личном само-действии воспринять?

А пока: с помощью специально изготовленных учено-учительских приемов навести воспринимающего на сверхбытийный смысл. Самое же это дело – не есть новое знание (пусть даже в области ученого научения). Это – скорее новое деяние, новое действие по спасению собственной души и в то же время глубоко личное действие-деяние, ибо спасение – у каждого свое.

Если источник всякого бытия есть бог, то все вещи должно соотносить с божественным совершенством и обрести в этом соотношении свое место по божиему закону. Знание о мире при таком обороте дела – в контексте теоцентрической модели мира – тоже должно быть истолковано как богоданное, с богом соотношенное: ведь только бог абсолютно бытийствен и абсолютно истинен. Он, а не природа, есть первичное бытие. Но бытие природы – не просто вторичное бытие; но такое бытие, которое сотворено богом из ничего и к ничтожеству же и стремящееся. Посередине (между началом мира и его концом) – изменяющийся мир. И эти изменения можно знать, но лишь в контексте креационистской идеи. Правда, божественный провиденциализм предусматривает неусыпную божью опеку созданного мира. Но отсюда идея гармонической осмысленности всего, что происходит в мире. И это тоже можно познавать. Но познавать кому? – Конечно же, человеку – обладателю разума и свободной воли, сотворенному по образу и подобию творца и имеющему совесть. Также природный «объект», но «объект» особого рода: «персона». Этот персональный мир закрыт для всех других, но внятен только богу. При этом общество (государство) – это совокупность «атомарных» персон, объединенных общими целями.

Вправленный в такой вот контекст средневековый человек, конечно, может познавать мир, но познавать особым образом – отнюдь не в научно-исследовательском нововременном смысле, а как «вещей обличение невидимых», принявших, однако, обличье вещей видимых. Но чтобы обличить вещь невидимую (то есть божие слово), нужно прибегнуть к помощи слова же. Воплотить Слово. Но сколь парадоксальна задача, – мы уже более чем догадываемся.

98 Слово божие стоит за всеми вещами мира, за миром вещей в целом. А запечатлено в священном тексте. Поэтому самый верный (и достоверный) способ познания истины – в постижении смысла священного Писания, ибо в нем богооткровенное слово, божественное откровение (revelatio). Обнаружение смысла текста и есть раскрытие тайны бытия, а стало быть, и божественной воли. Исследуется не мир, а слово о мире, призванное высветить в самом себе запредельный смысл этого мира. Слово о смысле мира – первый и последний предмет исследовательского делания. Но как выпестовать это слово – этому надо учиться: учить себя и учить других. Ревеляционистский метод познания – толкование текстов о мире, всецело открывающихся в откровении, – разрабатывается тщательно. Именно сфера книжной учености и есть, может быть, единственная сфера приложения средневекового ума, взыскующего нового; но скорее нового ученого действия, нежели нового ученого знания. Классифицируются (но сначала создаются) различные уровни анализа текста (семантико-этимологический, концептуально-смысловой, спекулятивно-системотворческий). В идеале – образ истины; но такой образ, который соотносится с первообразом. Разрабатываются жанры в соответствии с уровнями анализа текста: этимологии, комментарии, компиляции, бривиарии, толковники, словники, энциклопедии, суммы. И, конечно же, формы учено-учительского дела – организационные, а внутри них учительско-процессуальные – монастырские и соборные школы, университеты, ремесленные цехи, купеческие гильдии – с их уставами, статутами, лекциями, защитами ученых степеней и испытаниями, диспутациями, установлениями и прочим. И все это – во имя экзегезы Писания, во имя экзегетики в самом широком смысле этого понятия. Опытное знание при этом, «научное» новаторство, ориентированное на природу, оказывалось на периферии. Зато ученость в ее этимологически дистиллированном первородстве – первым делом. И здесь-то уже за изобретением новенького (новых учено-учительских действий-деяний) дело никогда не стояло. Всё – от начала до конца – в этой учительско-ученической области было изобретено именно *там* и *тогда* – в эти европейские средневековые времена.

Именно схоластикой – и никогда эвристикой – была эта ученость. Это была наука школы – школьная наука: слово – ее предмет, слово – ее метод, слово – все ее содержание. А опыт этой науки – это опыт со словом, над словом, при помощи слова: сложение действия-приема ради и во имя смысла. И обращен этот опыт – слово-жест учителя – к встречному жесту-слову ученика. Это было знание о разумении (умении действовать учено). Ученый человек средних веков – это и учитель, и ученик, но только разновременно. Ученость средневековья – это учительское слово-прием, обращенное к слову-смыслу. Ради этого смысла, но смысл где-то там – за пределами. Точнее: между словом экзегезы и Первосло-



100 вом, первым и окончательным творческим словом бога. Еще точнее: он и есть Первослово, а представим как отблеск-тень его. Только так и только в таком – учительско-ученическом – смысле можно говорить о средневековом ученом книжнике, если мы действительно хотим говорить о средневековом ученом книжнике. Но ... учитель. Корень один, а сути, как мы уже видели, соотносятся, противостоя. И в этом соотношении парадоксально *не* совпадают, хотя и обладают – частично – общей территорией приложения собственных сил.

В этом значении слова «ученый» все население средних веков было ученым населением: учитель церкви, проповедник, теолог, созерцающий мистик, комментатор-схоласт, петрограф, металловед, ремесленник, врач, приходской священник, святой, астролог, кузнец, алхимик, пророк, поэт ... простой мирянин. Все были участниками всеевропейского и все-средневекового семинара под открытым небом – многовекового диспута о чем угодно (например, о преимуществах человека, которого насекомые кусают, перед тем, кем они пренебрегают), где все слова случайны, а все словосочетания упорядочены. Упорядочены для дела – смысла: мира, собственной жизни, цели собственной жизни во имя личного спасения. Для жизни по богу, в боге, для бога.

Все население средних веков – ученое население. Верно. Но это – вполне пусто, если не ограничить-определить особость этой книжной – учительской – учености. Но мало-помалу сие осуществляется.

Самый простой способ овеществить, оплотнить слово – это его написать. Книга – единственная вещь, которую делают из слов.

«Телом и словом письмо облекает безгласные мысли,
Говорящий листок их относит векам». (*Шекспир*)

(Это совсем уже поздний – XVI – век. Но вполне точно запечатлевает средневековую максиму: со стороны, с высоты.)

Но книга – всего одна. Это Библия. И тогда письмо действительно осознается как плоть Писания. Но плоть слова не есть еще плоть смысла. Реальность смысла и реальность знака – разной природы, хотя смысл и знак влекутся друг к другу. Система особым образом выработанных глаголов предусматривает это взаимное отталкивающее притяжение. Хилдегарда из Бингена (XII век), например, соотносит слово-образ и образ как вид смысла следующим набором глаголов: *betekenen* – обозначать, *designare* – изображать, *praetendere* – представлять, *declarare* – показывать, *significare* – выражать, *praefigurare* – вообразать. Все это живые глаголы, выражающие целый спектр отношений слова-знака и смысла. Синонимия оттенков, данная в этом наборе глаголов, предполагает множественность экзегетических просматриваний слова, поливалентный характер толкования. Что, конечно же, не может не сказаться на столь же поливалентно постигаемом смысле. Разноречие – разночте-

ние – разномыслие ... Еретическое разногласие. Может быть, иконоборческая ересь как разногласие на этом и основана. Если допустим перевод Писания, то столь же допустимо изображать Иисуса Христа на иконах то англичанином, то евреем, а то и французом или ... негром. Такой жуткой перспективой страшат иконоборцы константинопольского патриарха Фотия (IX век). Разноречие через разногласие неминуемо оборачивается разномыслием. А сведение мыслей к равнодействующей – уже не экзегетика, а эвристика. Выход к смыслу как предмету исследования, а не толкования. Пусть даже этим предметом будет священный текст – образ Первослова. Такова возможность. Ей еще только предстоит осуществиться, но прежде пройти многовековой искус словом, комментированием, толкованием – разноречием, разночтением, – прежде чем стать разномыслием. Но прежде все-таки разноречие как суть ученой диалектики, как искусство возражения и защиты (*ars opponendi et respondendi*), как техника дискуссии (*disputatio*), основанной на мнениях, то есть тоже на словах, оторванных от смыслов, хотя *во имя* этих смыслов – большого смысла *во имя*. Только «из общих соображений» (*ex omne reo*). Только посредством искусства рассуждать (*ars disserendi*). Всем этим – и только этим – достигалась иллюзия истинopodobия. Смысловая связь слов (*как бы* связь смыслов) достигалась длиннющими перечнями мест. Во всяком случае, думали, что достигалась, ибо космос спора ограничен, замкнут на себя. Диалектическая риторика, при которой, по точному слову Л. М. Баткина, «реальность, из которой вынут идеал, и идеал, из которого вынута реальность, странно смыкались». Правда, эта формула – формула кризиса средневековой учености, а не ее исторически полнокровной жизни. Таков пародийный (с нашей точки зрения) школьный диспут, очень еще далекий от дружеской (тоже ученой) ренессансной беседы. Подобие гейневского «Диспута». Тем не менее слово раскрывало (стремилось раскрыть) фигуральное значение смысла; не только огласить, но и изобразить, *показать невообразимое*. Фундаментальнейший парадокс этой педагогики, ставящий всю ее под сомнение перед нею самой! Поэтому и разрабатывается экзегетика Писания – разрабатывается как прием, как умение. Она предстает знанием об этом умении, субъектом этого знания во всей его ученой филологической изошренности. Предмет как бы забыт. Он ждет своего часа. Меж словом и смыслом – едва ли не китайская стена. Но есть такой участок этой стены, который не только прозрачен, но и пронцаем, ибо материал кладки – материал, из которого сработан смысл и выделано слово об этом смысле. Что это за материал такой?

«Слово стало плотью, в нее не обратившись». Это Августин. Но слово есть Свет. Значит, и плоть есть свет. Мир как система вещей – тоже свет (и как воплощения света – цвета вещей мира). Он же и божественный свет, годный для явления человеку, для просветления его же, для высвет-

102 ления смыслов – Смысла. Отсюда научение Свету. Научение свету? Не странно ли? А может быть, (само)воспитание для восприятия светозарных мгновений явленности вещей? От вещи – к воспитанному глазу – оку души? Разработка и развитие этой медитативной педагогики на уровне разноречий-разнотчений сначала объективирует слово слушаемое (текст читаемый), а потом и смысл, по поводу которого и о котором сложен текст. Слушаемое (выучиваемое) становится видимым (постигаемым).

Конечно же, светолюбив – общечеловеческий феномен, но в христианской культуре средних веков Свет – дело особое. Это свет тихий, не вечерний. Он противостоит адскому огню, который не светит, но жжет (сравните с Данте). Свет устрояет, а мрак – начало разрушительное, хоть и определяется апофатически – как отсутствие света. Он про-светляет (осветляет, высветляет). Светом поощряют, а мраком наказывают: «Муки видимы», но сами они «не узрят света вовек».

Роберт Гроссетест (XIII век) – вновь резюме из века порубежного: «Поскольку истина каждой вещи состоит в ее согласии с божественным словом, ясно, что каждая выявленная истина очевидна в свете высшей истины ... цвет окрашивает тело только при свете, разлитом над ним».

Истина каждой вещи соотнесена со словом бога и может быть явлена в свете (обратите внимание: в свете!) высшей истины. Свет божественной истины формирует, лепит слово о вещи, о ее смысле, делает это слово удобопреподаваемым. Но только слово о вещи-смысле, но не самое вещь-смысл. Сам же смысл в его естественной данности – цветовой его выявленности – тоже формируется, обозначается, является уже не слуху, а взору, – тоже при санкции (участии) света. Но света физического. «Цвет окрашивает тело только при свете, разлитом над ним». Как видим, формирование слова о вещи, обращенного к слуху, и формирование вещи, обращенной к зрению, уподоблены, потому что и то, и другое формирование происходит при свете метафизическом и физическом. Вещь дана взору, но может быть познана только в слове о ней, доносящем ее смысл, причастный к смыслу смыслов – Первослову. Вновь разлад: вещь, данная взору в ее всецелой полноте (чистое созерцание); но и ... слово о ней, глядящее в беспредельные выси, в которых Слово-свет. А вещь – вновь обессловлена. Но и само слово должно познать, а для этого нужно знание об умении знать слова. Знание об умении в сфере слов и есть знание, равное деянию средневекового ученого книжника. Это и есть его опыт, его жизнедействие. Долг стража буквы. При этом свет божественный, свет истины формирует слово о вещи, но и человека, взыскующего этой истины, воспитует его, создает – просветляет. Физический же свет формирует вещь, но с нею и человека, познающего слово о вещи, ибо познание построения, лепки вещи тождественно познанию ее самой, и потому тоже сводится к воспроизводству божиего – истин-

ного – человека. В этой ситуации человек и вещь слиты, ибо правила создания вещи есть сама вещь. Полная слитность (тождественность) в идеале, но разрыв, зазор в действительности. Таков, например, средневековый мастер-ремесленник. Демииург. Пророк – иное. Он – возвеститель всеобщего, не своего – божиего – слова. Ученый книжный человек – меж. Между Пророком и ремесленником. Но каким образом он между? Он – постоянный возделыватель поля разноречий – разночтений – ... разномыслий.

В умозрении Гроссетеста свет представлен как два света: метафизический и физический; свет слышимый и свет видимый. Но в цельном сознании он един, хотя и бивалентен. Он есть та единственная реальность, равно принадлежащая и слову, и вещи. Он – слово-вещь; вербальное изображение и изображенное слово купно, слышимо-видимая субстанция с неизбежной возможностью воплотиться – стать вещами, выявленными в цвете и противостоящими взору наблюдателя-испытателя. Но это уже другая эпоха – Новое время с его исследовательской объективной наукой.

А пока свет в таком вот понимании должен стать мерилом средневековой учености, ибо *только* толкуя и перетолковывая, комментируя и различая слова о свете, средневековый книжник рискует выйти на вещь, как выходят на медведя: платя за этот риск средневеково-ученым своим первородством. От слагателя слов о вещах и сочинителя фраз о мире (ради, конечно, их смыслов) к слагателю вещей мира и сочинителю мира вещей. От ученически жадного слуха к жадному естествоиспытательскому зрению ... Но это только едва угадываемая возможность.

А теперь все это в контексте зрения и слуха.

Однажды некий падишах позвал своего философа и спрашивает: «Какая разница между Правдой и Ложью?» Философ ответил: «Как между глазами и ушами. Истинно то, что мы своими глазами видим, а что знаем на слух – ложь». Если бы этот разговор происходил в средние века – скажем, между Карлом Великим и Алкуином, – ответ Алкуина-учителя был бы прямо противоположным. Истинное слово (точнее: слово истины), в расчете на услышанность, и вид, то есть то, что для зрения, противостоят друг другу. Но таким образом противостоят, что слово вещает о божественной правде, а вещь – если не обман, то, по крайней мере, тень правды и как тень правды оглашена словом. Слово вещает, а вещь гласит словом. Или еще резче: слово вещно, а вещь оглашена, озвучена. Станным образом, но именно так. Творческое овеществленное слово учит о мире вещей, учит и того, кто учится и учит, – формирует человека наученного как персонифицированное слово божие, правда, не в точности само это слово, а такое, которое *сделано* по образу и подобию божиего слова (как и человек – венец и микрокосмос). Понятно, что Первослово усваеемо лишь в идеале, как, впрочем, и подлинный вид ве-

104 шей лицеизрим тоже только в идеале. Поэтому средневековый человек мог бы сказать так: «Лучшее, что я слышал, тишина; лучшее, что я видел, – темнота». Апофатически достигаемый идеал. Но ни тишине, ни темноте научить нельзя. Можно научить слову через просветленное слово, а вещи – через видимые, освещенные ее очертания – цвета, оттенки, контуры. То есть через все то, что высвечено, высветлено в вещи – что в ней явлено, оглашено. Но научение вещи – *cum grano salis*, конечно. Научение как про-светление: научить-воспринять. Поэтому средневековый схоласт, пожалуй, сказал бы так: «Лучшее, что я видел, – тишина; лучшее, что я слышал, – темнота». Аудиовизуальный парадокс, обнаруживающий еще один тип глубинной противоречивости учительско-ученической учености средних веков.

Конечно, материал для научения – артикулированное, препарированное слово, а вещь, представленная в слове, должна быть взятой при свете дня. Но божие слово – безгласно и безвидно. В лучшем случае это неартикулированный звук и неконкретизированный слепящий свет. Едва ли случайно то, что средневековое пение, по преимуществу, – бессловное пение. Композитор Гильом из Машо (уже не наш – XIV – век, и все-таки) в песенном своем деле текст использовал редко. Сам же музыкальный текст (законченное произведение) – краток и плотен, как мгновение, но чреват всем, как божие Первослово, свидетельствующее вечность.

Все это не означает, конечно, что видимый мир, разглядываемый в простоте душевной нормальными и живыми глазами живого и нормального средневекового человека, так уж ничему его не учил. Ясно, что учил. Григорий Великий (VI век) епископу Массилину, в иконоборческом раже лишившему образов неграмотных людей, писал так: эти люди, «которые, смотря по крайней мере на стены, могли бы прочесть то, чего они не могут прочесть в рукописях ... За то, что ты запретил поклонение иконам, мы тебя вообще хвалим; за то же, что ты их разбил, порицаем ... одно дело поклоняться картине, другое – при помощи содержания узнавать то, чему нужно поклоняться». Слово и вид как средство познавательного научения в некотором смысле приравнены. Потому что вид – лишь средство, наглядное учебное пособие, картинка, за которой все-таки слово о сути дела – смысле (или, точнее: слово как смысл), и именно ему, слову, собственно, и следует поклоняться. Изображение – начало просветленного знания, так сказать, начальная ступень ученичества. Зато сразу и в целом. Разновременные сюжеты живописных полотен средневековья предстают как квазиодновременные и потому лишены пространственной глубины: сведены к плоскости, выутюженной поверхности пространства. Но только так может быть схвачено слово, которое, напротив, объемно, а если слово к слову есть речь, – то и как развернутое во времени: движущееся, преподаваемое слово. «Ухо-

глаз» – естественный человеческий орган восприятия божиего мира в средние века. Только спустя столетия глаз сможет видеть то, что видит, – объемно, проникая в подспуд вышколенной плоской поверхности картин мира: в глубины и в структуры вещей, а слово станет всего лишь инструментом, стилем – для рассказывания об увиденном. Ухо, как сказал Г. Д. Гачев, хочет видеть, а глаз – слышать. И правильно сказал. Но свет молнии – сразу, а звук протяжен. На полимпсестах слово само себя стирает и вновь изображает. Голос графичен, а линия вопиет. А пока средневековое слухо-зрение сопрягает (чаеет сопрячь) материю и дух, вещь и слово, вид и голос (логос – из тех же букв). Отсюда и синтетические формы учености (компиляции, компендии, энциклопедии, суммы). А цель этого сопряжения (и средство тоже) – свет: поучающий, то есть выговариваемый и выслушиваемый; просветляющий, то есть взирающий и видимый. Свет – цель и средство сразу; он же и метод. То есть вся ученая наука – вся ученость – просветляющее ученое дело. Деяние Мастера, длежащего в собственном изделии и светящегося Светом источника. Светом сформирован и про-свещать призван. Мастер Света. *Doctor illuminatus ...* Не деревянное ли железо? П. Флоренский выстраивает светоряд: светоносец, светообразный, световершение, светодавец, светодержец, светоначальный, светоявление ... светопреставление.

Контекстовые значения ключевых слов средневековой книжной учености улавливают зрительно-слуховую – поучающую на слух и на глаз – природу света. *Doseo* – учить, но и утверждать, инсценировать (то есть говорить и показывать). *Video* – отвлеченно мыслить, но в то же время – видеть внутренним оком; «*Mugere videbis sub pedibus terram*» – «Ты услышишь, как земля загудит под ногами». «Услышишь», а если точно, то «увидишь». Видеть гудение ... *Umbra* – тень, видимость, иллюзия; а *umbra rhetorica* – риторская школа (за видимостью – слово, то есть подлинное, но данное как вид – зрению, а не слуху); *doctor umbrae* – буквоед, но школьный учитель тоже: буква – видимый элемент слова, съедобный, – как мы уже видели, буквально съедобный – его элемент; но и такой элемент, который можно преподать на слух. *Lumen* – свет, но *lumina orationis (dicendi, verborum, sententiarum)* – цветы красноречия, красное словцо и ... спасение. Цвет и слово вместе. То, что надо! *Lego* (однокоренное *lectio*) – подслушивать, но также видеть, различать взором. Еще раз: слухозрение ...

ПРОПОВЕДНИК, СТАВШИЙ ИСПОВЕДНИКОМ. Но как стал? Как свет, творящий мир вещей, может стать светом человеческой души? Как научение светоносным вещам становится просветлением вовнутрь – самому на себя смотреть в свете X-лучей ... – высветлением себя самого для просветления всех других? Но все это только и исключительно в сфере слов-деяний, слов-жестов; поучительных деяний, нравоучитель-

106 ных жестов, наводящих в конечном счете на Смысл. Один-единственный.

Если знание в средние века и в самом деле есть знание-деяние об умении обнаружить смысл, то это действенное знание, понятно, есть знание о субъекте этого знания – о мастере этих самых слов; знание мастера о себе самом. Потому что мастер средневековья (магистр – учитель) сращен с вещью, данной глазам и ушам мастера в качестве набора (системы) приемов ее изготовления. Но ученость книжного человека, обращенная на себя же самого, если это средневековая ученость, обязана представить собственный предмет как текст, подлежащий комментаторским толкованиям, истолкованиям, перетолкованиям. И тогда жизнь окажется избытой в слове, в тексте. Жизнь текста предстанет текстом жизни, должным научить. Все это будет ученой жизнью. Ибо нет – отдельно – текста и жизни. Они – если это средневековая ученость – всегда вместе. Ученость для всех, но при этом глубоко личное, интимно-индивидуальное дело: уникально обнаруженный собственный свет души, но такой свет души, который ничем не отличим от света души каждого и всех. Уникально только его выявление; ученое действие – деяние. «Не извне воспринимаем, а в себе самих припоминаем». И тогда идеальный предел лица – лик, то есть чистый свет души, теневой абрис личины. Такова «Исповедь» Августина, сделавшая Августина-ученика Августином-учителем на целые десять веков. До ... Франческо Петрарки. За голосом «Исповеди» – вид образца из священного Писания, поданного как стремление к образцу – как жизнь новообращенного, канувшая в исповедальное слово.

И здесь – начало и конец жанра. За чертой – «Исповедь» Руссо, когда автор – исследователь самого себя, осмысленного как объект для рассматривания и – отдельно – выслушивания. Свет души, как то, во что следует и вглядываться, и вслушиваться, Новое время уже не знает.

А у Августина слово говорит, но и жжет: светится. Светом не вечерним. И потому просветляет. В новые же времена слово не жжет, а греет. Физико-химический анализ света, разложение его на линии спектра: будь то свет Солнца или будь то свет души. Жизнь и текст – врозь, хоть и на виду друг у друга.

НО ЖИЗНЬ КАК ЖИЗНЬ ТЕКСТА и есть ученая жизнь книжного человека средних веков, создающего учение о слове как о деянии. А знание о мире – еще не скоро, в грядущих веках.

Следуя, как вы уже, наверное, заметили, средневековой методе – ходить вокруг да около, спускаться к предшественникам и залетать к тем, кто унаследовал, поглядывая сверху, но и почтительно снизу вверх, намечу пути к этим будущим столетиям, дабы точнее вызнать место действия и образ действия героев нашей истории.



Божие Первослово – мир – священный текст о мире – слово о священном тексте (комментаторское толкование) – разночтение, разноречие (снятие священности) – текст как разномыслие – идея о мире – мир как предмет исследования.

Бог – пророк – ученый книжник (учитель-ученик?) – ученый-специалист (исследователь мира вещей).

Слово – свет (слух и зрение) – глаголящий цвет – овеществленное слово о цвете (слухозрение) – свет и цвет как предмет нового естествознания.

Субъект-предмет – метод-предмет – предмет + метод (эмпирия новой науки + система обучения в Новое время).

Организационные формы средневекового образования: домашнее воспитание – монастырская и соборная школы – религиозный орден – университет – оккультное сообщество – медицинская школа – рыцарский орден, купеческая гильдия, ремесленный цех – Платоновская академия ренессансных времен.

Развитие жанра: Евангелия – Исповедь обращенного – жития – видения; этимологии – сентенции – комментарии – глоссы – компиляции – компендии – лекция и диспут – энциклопедии – суммы – гуманистическая эпистолярная, ученая беседа – ренессансная автобиография.

Но это – столь сильное опережение событий, что, собственно, средневековая ученость, припертая сверху всего лишь XIII столетием, рискует утратить средневековое свое первородство во имя будущих своих последствий. Потому и перечеркнем все эти только что вычерченные пути и вновь погрузимся в пространства и времена, в коих только и возможно быть средневековой книжной учености в собственном ее смысле, а средневековым книжникам жить в этом своем качестве.

Но что это все-таки такое – быть средневековым книжным человеком, учителем слова как дела в средние века?

Вы, наверное, заметили и такое: ученый человек и человек книжный, учитель действия и Мастер слова (не спутайте с современным писателем) и, напротив, Учитель слова (не спутайте с нынешним словесником), но Мастер личного деяния. Может быть, все смешалось?.. Но смешалось, скорее, содержательно – средневеково-синкретическим образом. Попробуем, оставаясь в пределах предположений, кое-что уточнить.

Быть ученым человеком в средние века – это означает уметь изготовить из слов такого рода прием, чтобы исхитриться с помощью этого приема лицом к лицу сойтись со Смыслом. Лично сойтись – один на один – с этим Смыслом. Личным именованным действием-деянием взять этот смысл, о-смыслить себя, а смысл вочеловечить; срастить этот смысл с самим собой – стать лучше, богоугодней: индивидуально спастись и... стать причастным ко всеобщезначимому запредельному Смыслу. Но это сугубо человеческое, никакое не ученое дело, а дело

души, ее опыт. И тогда ученый человек – по меньшей мере вопрошительная конструкция. Но ... свести смысл к священному тексту при помощи всевозможных правил для правильного чтения текста – совсем иное дело. Тем более, если эти правила к тому же еще лично тобой изобретены или кем-то – неважно, но для постижения текста, светящегося раз и навсегда данным Смыслом. Суметь в слове воспроизвести Смысл, высветить его и потому *воспринять* его как смысл божественный, но и как смысл самого себя, своей жизни. Воспринять – *не* познать, а если и познать, то совсем уже в тогдашнем, далековатом от нас смысле: причаститься к предмету познания, сойтись с ним. Познание – обладание – со-итие ... И все-таки словолюбивая – филологическая – работа. Ученая и книжная. И тогда ученый человек – естественная, хотя и взрывчато противоречивая, конструкция для средних веков; но и противоестественная для Нового времени. Ведь познать для словолюбивой и словоохотливой средневековой эпохи – и в самом деле воспринять. Но так познать вещь, что свести эту вещь к той вещи (то есть открыть причинно-следственные связи, естественно устроящие вещественный мир), – ученое дело новой науки. (Точнее: познать не столько вещь, сколько ее сущность.) Исторический итог развития средневековой учености нам известен. Неизвестна историческая конкретика этого радикального преобразования. Но именно эта конкретика куда богаче любой, сколь угодно артикулированной схемы. Воспроизвести (уточнить, подправить, видоизменить, трансформировать, а может быть, и вовсе отменить) предложенную схему в живом многообразии живой истории и есть задача. Но если бы дело обстояло только так, то можно было бы насыщать и насыщать почти необозримым материалом контурно, но очерченный все же образ средневекового ученого человека. Прорисовывать и прорисовывать имеющиеся детали картины, дорисовывать и дорисовывать недостающие. Не особенно увлекательное, хотя и полезное собирательское занятие. Конечно, проблема все равно оставалась бы: как слово-прием способно обрести осмысленность, а смысл – истончиться и изощриться до слова-приема? Но дело не только в этом.

В самом деле, выходит, что все средневековые люди – ученые люди: каждый обязательно у кого-нибудь да учится и сам непременно кого-нибудь да учит. (Попеременно, конечно. И не в одном и том же отношении.) В этом смысле ученые – все. И все они – учителя и ученики.

Итак, средневековый Учитель. Он же – и Мастер своего учительского дела. Но учить слову как свидетельству осмысленного мира вещей – не только учительское, но и ученое дело. А учить вещам мира как само-ценным самодостаточностям – дело совсем иного рода. Надо продолжить себя в этих вещах, согреть их личным опытом своей боголюбивой души и передать его, этот опыт, – вместе с вещью, конечно, – своим ученикам. Вместе с вещью, но и с ее смыслом, поскольку вещь теперь

110 уже воодушевленной. Как сделать вещь – это личное умение (само-действие) Мастера; но и сама вещь. Можно ли научить?.. Мгновенный сполох вещи во всей ее полноте, осмысленной личным опытом учителя (а опыту души научить нельзя), и нисхождение Первослова в виде цепочки слов, вполне усвояемых. И всему этому купно все-таки научить! Выходит, что не только идея учительства и идея учености (а слова – однокоренные) состоят в отталкивающем, взрывном притяжении, чреватом составить критическую массу, но и сама идея Учителя также взрывчато противоречива. Но с той же настоятельностью следует, что ученый учитель тоже возможен: но всегда – в неистребимой своей неуютности, некомфортности: в мучении мысли. Мастер-ремесленник – ученый книжник – пророк ... Три ипостаси средневекового учителя. Не враги, но и не друзья. Соперники по букве. Союзники по духу. Братья во Христе ...

Но каждый ученый человек еще что-то такое делает: сочиняет теологические трактаты, играет на органе, строит соборы, пишет иконы, изучает самоцветные камни, определяет болезни по цвету мочи, получает философский камень, отпускает грехи, изобретает пиротехнические составы, составляет краски для художников, печется о горном деле, изготавливает ювелирные изделия, подбирает ингредиенты для цветных эмалей, слагает «Божественную комедию», наконец ... И все они – ученые люди при всей их занятости и сосредоточенности на собственном их предмете – деле их жизни. Но ученые они постольку и в той мере, в какой мере и поскольку они учат и учатся, но учатся и учат в каком-то особом смысле, а не просто учатся и учат.

Может быть, разве что Алкуин из VIII века был учителем по преимуществу при дворе великого Карла. Да еще какой-нибудь университетский магистр. Слово учительско-ученической экзегезы священного текста – учебное, учительско-ученическое слово. Оно, конечно, окажется, в конце концов, опустошенным словом, ибо Смысл так и останется за пределами учительского слова-приема, потому что постижим иным образом – даже в средние века. А пока за словом-приемом – смысл, чаемые предмет и цель; смысл рядом со словом, на виду у слова. За словом-приемом, но обнаружен именно им. Даже поэзия и та была ученой, но оставалась все-таки поэзией, была невдалеке от своей же учености. Как, впрочем, и все другие вещи, о которых складывались и сказывались разные учено-учительские приемы – действия-деяния (потому что ради запредельного смысла – потому и деяния, а не только действия). Рядом и невдалеке. Настолько невдалеке, что ни слово, ни смысл как цель этого приема не могут остаться друг к другу безразличными, равнодушными. Вот почему ученое обговаривание приемов о смыслах в зависимости от природы классов этих смыслов – всякий раз несколько иное обговаривание. В зазоры разночтений-разноречий проникает мысль о смысле как результат выявления разномыслий-инакомыслий. Точки

грядущего роста учености исследовательской. И тогда как будто уже очерченный контур средневекового ученого человека не прочь превратиться в групповой портрет всех средневековых ученых людей: рамка общая, а персонажи, хоть и ученые, но все разные, потому что у каждого свои собственные воплощения всеобщего и единого, но всегда единственного Смысла, должно быть воспринятым лично и индивидуально. А раз так, то каждый из них и учен по-разному.

Дальше. Если предметом их учености будет свет и цвет, но взятые в разных предметных облициях, то тогда разномыслие как следствие различий-разноречий по поводу света и цвета наметит пути к исследованию различных же содержательных сторон света (цвета) как физической (теперь уже *не* метафизической) реальности. Оптика оксфордцев спустя века обернется корпускулярными и волновыми концепциями в физике света, цвето-символическая выявленность вещества в алхимии – колористической гаммой веществ в химии Нового времени, а девяносто девять колеров мочи в медицинской диагностике салернцев – анализами – уже вне цветовой гаммы – в современной биохимической лаборатории, самоцветные камни в морально-наставительной классификации Бонавентуры – научной петрографией и кристаллохимической геометрией, пиротехническое – на глазок – умение Бирингуччо – научно и технически обоснованным праздничным салютом в честь какого-нибудь современного торжества, урок о происхождении лунных пятен, преподанный Данте его возлюбленной Беатриче, – фотоснимками лунной поверхности, золото на иконе как божий свет, льющийся с небес, – структурной формулой некоего синтетического светопрочного красителя, цвет-аллегория Босха – цветовым сполохом, вмонтированным в орнамент нынешнего дизайна, цвет-знак на одежде средневекового рыцаря – метафорой новейшего поэта, божественный свет истины – светом, мчащимся со скоростью 300 000 км/сек, а свет души – литературным анахронизмом. Одним словом, свет (цвет) во всех своих физико-химических (естественно-научных) сколах и срезях. Свет, разложенный на спектральные линии, окажется познанным как реальность физическая, как объект исследовательской учености. Зато пропадет как метафизическая целостность – как свет души и как свет любви, воспитующие и поучающие свету, верно светившие средним векам.

А что же с учительской книжной ученостью? Ей жить (точнее – функционировать) в новые времена в качестве окаменевшей дидактической системы (школа – университет – академические институты), которую можно считать практическим внедрением учительско-ученических, некогда новаторских (потому что лично найденных), ученых разработок книжного средневековья.

Но все это – лишь перспектива; далекая перспектива. Да и цвето-световая предметность приложения ученых усилий средневековья – вещь

112 тоже относительно поздняя (во всяком случае, это XIII-XVI века, когда книжная ученость станет лишь колером в корпусе опытных знаний зрелых и поздних средневековых времен).

Еще раз: рамка одна, а ученые книжники-учителя все-таки разные (разные облики единого смысла – разные слова-приемы для его обнаружения). А рамка одна, ибо принцип учительской книжной учености как принцип ремесленно-экзегетический един и единствен для этой эпохи.

Имант Зиедонис: «Всевозможные рамы и рамки – дело с ними обстоит следующим образом.

Одни живут в них, никогда их не покидая. Другие живут в них временно, выходят из них порой и возвращаются обратно. Третьи в них вовсе не живут. Они лишь в них умирают. Точнее, не умирают – просто их туда помещают после их смерти.

Итак, первые живут в них постоянно. Все, что они делают, они делают в рамах и рамках ... И растут они там, и развиваются, покуда не заполнят собой всю раму ...

Можно, конечно, прожить в своей раме, никогда и не помышляя о новой ... Нет никакой необходимости переходить в новую. Особенно если рама под стеклом.

Но как прекрасны те немногие дни, когда человек выходит из своих рамок. словно космонавт покидает свой корабль, чтобы выйти в невесомость. Тоненькая ниточка, только она связывает его со своим кораблем, а иначе можно пропасть, потерявшись в бесконечности.

... Рама – это понимание своего призвания, сознание дома, сознание своего человеческого достоинства ...

Выйти и вернуться обратно ...

Каждый заключает себя в рамки ... Можно обречь себя собою ... Обрамление собственной воли. Обрамление любви.

Когда я разговариваю с человеком, я слежу за его рамой ...

У личности, которая ... гармонична, вы не заметите рамок. Их словно бы и нет, хотя они существуют.

...Третьи ... не живут в рамках ... Они выходят из космического корабля, не привязавшись. Они существуют без рамок.

Впрочем, это только так кажется, будто они живут без рамок ... Они свободны, ибо ... не знают своих рамок ...»

Средневековая учено-книжная эпоха из своей рамы обязана была не выходить. Зато ее герои – носители этой учености – преодолевали рамочное свое пространство, ибо предмет их ученой сосредоточенности влек их за собственные пределы. К смыслу, который должен быть всевременно взят в полон хитроумнейше выстроенных беседований, ученых диспутов, кводлибетарных раборствований, каждый раз оказывавшихся у разбитого корыта смысла – золотой рыбки, ушедшей в синее

море, но взыгравшей зрение и так – без всего этого. И тогда в будущем – смысл-сущность как идеал научной дискуссии Нового времени, ничего не оставившей, в конце концов, от массивно инкрустированной цельнолитой рамы ученого – учительского – средневековья. В металлолом ее! А пока самое средневековье вышло за собственные рамки – в безразличный, беспредельный – межкультурный, всеученейший Ренессанс (еще до новой науки), где каждый сам себе учитель и сам же себе ученик. От единогласия (согласия) к многоголосию (разногласию). После чего через разноречие к разномыслию. От глоссы – к собственному голосу.

Конечно, это только схема. В действительности, может быть, все обстояло куда решительней, но в определенном отношении куда консервативней. Рама все-таки прочна. Монолитное согласие.

Спор на основе разногласия – штука не хитрая. А вот попробуй поспорь на основе средневекового согласия! Можно. Но только материал не податлив. Спор согласных. Возможно ли это? Да, если только представить два тождественных мнения именно как два. Тогда-то и возможен взаимообразующий диалог. *Скорее* возможен, чем спор разногласных оппонентов, кому в условиях полного разногласия и спорить-то, собственно, не о чем. М. М. Бахтин: «Согласие – одна из важнейших форм диалогических отношений. Согласие очень богато разновидностями и оттенками. Два высказывания, тождественные во всех отношениях [...], если это действительно два высказывания, принадлежащие разным голосам, а не одно, связаны диалогическим отношением согласия. Это определенное диалогическое событие во взаимоотношении двух, а не эхо». Задача усложняется: согласие – согласие – двухголосие: две сольных партии (слова и музыка одинаковые, тенор там и там; различие в тембрах). Анализ текстов это должен ухватить, что возможно лишь при наличии зазора в разномысленно ориентированном предмете – смысле, то есть того, о чем текст. Анализ (раскрытие) текста как ответ текста на его вопрошание. Слово к слову; слово на слово; слово за слово ... Еще раз Бахтин: «Услышанность» как таковая является уже диалогическим отношением. Слово хочет быть услышанным, понятым, отвеченным и снова отвечать на ответ и так *ad infinitum*. Оно вступает в диалог, который не имеет смыслового конца (но для того или иного участника может быть физически оборван). Это, конечно, ни в коей мере не ослабляет чисто предметных исследовательских интенций слова, его сосредоточенности на своем предмете. Оба момента – две стороны одного и того же, они неразрывно связаны. Разрыв между ними происходит в заведомо ложном слове, то есть в таком, которое хочет обмануть (разрыв между предметной интенцией и интенцией к услышанности и понятости)». Все это происходит и в диалогическом словотолкующем поединке средневековых книжников, с одной стороны, и в

114 диалоге каждого из них (и всех вместе) с их исследователем. И диалог этот (и тот, и другой) прерывен, ибо в конечном счете натывается на немощное слово, бессильный прием, оставляющий смысл один на один с тем, кто зрит этот предмет непосредственно, а прием есть уже ничего не могущий прием; ... не слышит.

А где в это время пребывает исследователь? Конечно же, он – участник спора. Он включен в исследуемую систему. Но особым образом включен. В третий раз Бахтин: «Понимание целых высказываний и диалогических отношений между ними неизбежно носит диалогический характер (в том числе и понимание исследователя-гуманитариста); понимающий (в том числе исследователь) сам становится участником диалога, хотя и на особом уровне (в зависимости от направления понимания или исследования). Аналогия Со включением экспериментатора в экспериментальную систему (как ее часть) или наблюдателя в наблюдаемый мир в микрофизике (квантовые теории). У наблюдающего нет позиции вне наблюдаемого мира, и его наблюдение входит, как составная часть, в наблюдаемый предмет».

Констатация или пожелание? И то, и другое. Для вхождения нужны усилия – нужно изодраться войти в экспериментальную систему, но прежде ее для этого изготовить. Получится ли?.. А пока представлены монтажные пласты текста, которые следует конкретизировать, то есть сделать текстами ученой – учительской – жизни героев, истолковав их конгениально словолубиво средневековому их толкованию, но помня при этом о смысле, пребывающем в Зазеркалье текста, то есть помня то, ради чего все это тысячелетнее учено-книжное дело.

А теперь несколько замечаний о том, как из абстракций средневекового ученого книжника-учителя выйти к персоналиям – исторически живым людям, осуществившим текст как собственную ученую жизнь, а жизнь представившим в формах филологически артикулированного текста. Но ... ради смысла, совлекаемого с небес на Землю и узнаваемого после всего этого в лицо.

ИСПОВЕДЬ КНИГОЧЕЯ, который учил букве, а укреплял дух ...

Книга, так названная, предполагает определенную исследовательскую трудность: сосуществуют усредненный образ этого самого ученого книгочея-учителя, лишенный неповторимых черт, и конкретный герой конкретной истории средневековой учительско-ученической науки. Разрыв очевиден. Но смысл исторического воспроизведения состоит в воссоздании этого образа на контрастном фоне социально значимого; образа, формирующегося в его отталкивании от соседствующего, схожего как по диахронии, так и в синхронном сосуществовании; иначе говоря, образ в его генетическом, культурно-историческом «родстве» (предшественники) и «общительном соседстве» (современники). Историческое

время – историческое пространство, родство-соседство, но и отталкивание. Преодоление инерции мышления, стиля, жанра – необходимое условие существования исторической индивидуальности, ее самоосуществления. С. С. Аверинцев, исследуя Плутарха-биографа, мыслит «наложить силуэт на фон и не спеша проследить контур, отделяющий его от фона», чая тем самым справиться со своей задачей. Это верно. Но что это означает в конечном счете? Не означает ли это рассмотрение учено-книжно-учительской деятельности в контексте личного и социального существования?

Если личное существование предполагает самоизменение субъекта деятельности, в том числе и самой деятельности, то существование социальное есть «изменение обстоятельств», представляющее в наибольшей своей остроте и характерности в неповторимой творческой личности; иначе – в «микросоциуме» личности. Таким образом, изменение обстоятельств и самоизменение субъекта этих обстоятельств не только взаимообусловлены, но и взаимоотражены, взаимоопределены. Это противопоставление (изменение обстоятельств – самоизменение) можно представить в следующем виде: знание – сложение из слов приема, указывающего на смысл, – осмысленное самосознание. Собственно же самосознание формируется в ходе общения культур, осуществляющегося не по принципу устранения оппонента, а по принципу взаимного развития; в результате направленности индивидуальной мыслительной деятельности на собственное мышление как на «образ культуры».

Диалектику личностно-неповторимого и социального в человеческой деятельности тонко отмечает К. Маркс: человек «только в обществе и может обособляться» (то есть в исторически определенных формах общения, экономическое воплощение которых есть производственные отношения) (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12. С. 710*). И далее: «Так как истинной общественной связью людей является их человеческая сущность, то люди в процессе деятельностного осуществления своей сущности творят, производят человеческую общественную связь, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида (его собственной деятельностью, его собственной жизнью, его собственным наслаждением, его собственным богатством)» (*К. Маркс. Заметки по поводу книги Джеймса Милля. // Вopr. философия. 1966. № 2. С. 119*). Общение в ходе обретения в себе самом смысла посредством приема, изготовленного ради этого смысла, выступает приобщением человека к человеку, творческой индивидуальности к культуре. Субъект деятельности осваивает свои социальные отношения, осваивает культуру («совместная деятельность различных «Я», «присвоение другого – отдача себя»). В ходе общения, собственно, и осуществляется становление бытия субъекта деятельности. Именно здесь и высвечивается глубинная его социальность.

116 Иначе говоря, осуществляется актуализация культуры, превращающейся в способ деятельности личности, – в нашем случае ученого книжника-учителя европейских средних веков.

Так в мышлении и деятельности нашего ученого книжника живет социум («Творческое мышление – микросоциум; или диалог различных «я», типов деятельности, образов культуры»). Так осуществляет себя исторически неповторимый субъект учено-учительской деятельности на социально-историческом фоне собственного существования, микро моделируя в собственной деятельности и в самом себе мегасоциум эпохи, выходя из эпохи, но и оставаясь в ней.

Итак, «родовой» субъект средневековой книжной учености – усредненный, средне-средневековый. Ибо утверждение о некоем достаточно устойчивом типе ученого книжника-учителя в эту эпоху едва ли не очевидно. Однако в условиях многослойности средневековой культуры тезис о его устойчивости оказывается лишь относительно справедливым и при столкновении этого гипотетического типа с конкретной действительностью, с живыми героями истории превращается в условную конструкцию (но такую, однако, конструкцию, без которой исследование невозможно). Здесь-то и возникает существенная трудность, которую можно представить в виде оппозиции: идеализированный тип средневекового ученого книжника – его исторический прототип.

Иная трудность связана с исследованием различных уровней изучаемого предмета: время в его социально-политических и идеологических характеристиках – жизнь ученого человека – его деятельность (мышление и текст) при сохранении целостности исторической реконструкции. Но именно деятельность нашего героя и есть его жизнь, представленная в историческом времени протекания этой жизни. Эта деятельность должна быть рассмотрена по меньшей мере в трех содержательных срезах: движение предмета-смысла в учительско-ученическом его выявлении; общение в ходе этого выявления; общение с этим смыслом – осознание собственной деятельности в ходе общения (самосознание и самоизменение субъекта деятельности). При этом индивидуальная деятельность понимается как причастная к всеобщей, а субъект этой деятельности как бы воспроизводит микросоциум, хотя и в лично-индивидуальном виде. Так, время, в котором живет ученый книжник, и его собственная жизнь, протекающая в этом времени, могут быть описаны в их целостности, в их взаимодействии, взаимоотраженности. Итак, ученый книжник-учитель в контекстах высветления смысла-истины и общения с этой истиной.

Перечисленные трудности – это трудности общего порядка, требующие специальной переформулировки для нашей задачи. А это, собственно, уже начато.

В качестве объектов исследования экстремальных точек (начало –

конец) учено-книжного средневекового тысячелетия предполагается 117
взять учительскую жизнь Августина (IV–V век) и жизнь Франциска из
Ассизи (XII–XIII век).

Это, конечно, раннее средневековье. Но именно эти века схватывают
образ книжного ученого человека эпохи наиболее выразительно, це-
лостно, неповторимо. Позднее этот образ затемняется включением в
него форм иных – опытных – практик. Именно в эти века образ книж-
ника-учителя обещает предстать наиболее завершенным, суля высвет-
лить собою верный ориентир при изучении веков последующих.

Названные персонажи – это, конечно, персонажи исторических веков.
Понятно, что только ими не исчерпываются типы средневекового уче-
ного книжника. Это – скорее вырожденные типы этой учености. Меж
ними – Алкуин (VIII век) и Абельяр (XI–XII век). О них чуть позже.

Однако проблема остается. Но именно она, собственно, и ведет наш
рассказ. Идеализированный тип средневекового книжника – его истори-
ческий прототип. Средневековый, «средний», усредненный ... – исход-
ные его определения. Но здесь же – светила этой книжной учености,
предельно индивидуальные в своей личностной характерности. Но не
столько скопление звезд, сколько созвездие, предполагающее систему,
иерархию, порядок. Выходит, речь идет не об усреднении извне, а о са-
моусреднении, осуществляющемся всякий раз в индивидуальной, непо-
вторимой форме.

Кто они – эти звезды, составившие интеллектуальное созвездие на
темном небосклоне средневекового ученого дела? – Уже названы: Авгу-
стин, Алкуин, Абельяр, Франциск. И каковы сферы приложения свето-
носной работы этих звезд? Правомочно ли, наконец, объявить предме-
том исследования звезд первой величины, оставив почти без внимания
звездные туманности?

«Все совершенное в своем роде должно выйти за пределы своего
рода», – сказал Гете, свидетельствуя о себе, но и о предшественниках; о
себе, но и о современниках; о себе, но и о времени; о себе, но и о собст-
венном призвании в культуре. Чем интенсивнее о себе, тем глубинней о
культурном социуме.

Средневековая ученая деятельность – скорее философская, нежели
естественнонаучная работа. Предельно индивидуализированная, хотя и
ориентированная на выявление в слове смысла (пусть даже и смысла
естества), она, будучи работой практической, ассимилирует мистические
формы средневекового личного существования, ибо, по Марксу, «все ми-
стерии, которые уводят теории в мистицизм, находят свое рациональное
разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»
(Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3). Это и есть прежде всего уче-
ная – учительско-ученическая – практика.

Эпоха европейских средних веков особенно ярко свидетельствует о

118 своих книжно-ученых возможностях в IV–XII веках. Их и следует поставить в центр повествования, поскольку именно тогда окончательно сложились основные «ученые» традиции, запечатленные в самостановлении Августина, Алкуиновом умении учить, Абельяровой ученой критике текстов и, снимающей эту ученость, францисканской школе праведной жизни. Ученые книжники именно этих веков и есть главный наш предмет, который, если он хочет таковым быть, «должен быть взят, – согласно Марксу, – в наиболее развитой форме ...» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 731–732*). Он, этот предмет, представленный в учительском деле, как раз и выступает в своей «наиболее развитой форме».

В каком же деятельном качестве должен быть запечатлен ученый человек IV–XII веков? Конечно же, размышляющим над тем, как научиться по ту сторону лежащему смыслу с помощью всяческих учено-учебных приемов, ради этого смысла и замысленных и пущенных в дело. При этом свет (и цвет) есть та словесно-вещественная реальность, которая осуществляет средостение смысла и слова о нем, данного в приеме (Иоаннов свет). Но также и свет физический. Правда, проблема эта дает о себе знать в последующие – XIII–XIV – века, когда собственно учительское дело Алкуинова типа обернется опытным овеществлением запредельных смыслов. И тогда эта проблема предстанет в микрообразах частной деятельности средневекового ученого искусника (потому что ученый человек – всегда еще кто-то) : опыт внешний и опыт внутренний, сопровождаемые созерцательным наблюдением над демиургически изобретаемыми вещами у Роджера Бэкона; классификация всех вещей подлунного мира в естественной истории Альберта Великого; оперирование с веществом и размышление о его природе одновременно с выходом на созидание алхимического космоса, еретически противостоящего официальной вселенной как результату божеского творения.

Но за этими природопознающими частностями угадываются социальные устремления энциклопедистов-синтетиков. Если Роджер уповает на восстановление раннехристианского образа жизни, как бы реставрируя нравственный августинизм, очищая схваченное порчей современное ему христианство, то Альберт домысливает (примысливает) к XIII столетию сразу две вещи: Аристотеля-естествоиспытателя и магическое чернокнижие, христианизировав эту окраину культурного средневековья. Тайновидец Раймонд Луллий осуществляет ход, противоположный Альбертову: представляет оккультный космос – изобретенный, творческий – в виде христианского образца.

Завершителем «суммарного» энциклопедизма предстает Фома Аквинский, осуществивший «постриг» Аристотеля, отняв его тем самым у авероистов-перипатетиков. Так было положено начало прочтения природы как священной книги. Данте – поэтический выразитель всех чужданий средневековья.



Наречение зверей

Как бы вторичное – вслед за Творцом – их сотворение
Творит их Адам, даруя зверям имена,
именем-словом закрепляя их существование



Centaurus

Centaurum duabus naturis physiologus
constare asserit. sola superior pars. ho-
mini similis. inferior uero similis asino.
hunc assimilant ueroces atq; bilingues hoies.
vñ apls dicit. Habentes autē pmissiones pecca-
tis. factis autē abnegantes. Et psalmista. Homo
cum in honore esset. non intellexit.



Porcus

Physiolog' dicit. ha hermar' fugam habet

Онокентавр
Получеловек-полуосел
Символизирует двоедушие,
усиленное традиционной змеей

aculeus temp. pungit. reodem usu ad ppetra
 ta retrahunt. Superiora ois mouet: quia hi
 scoy patrum opa alit in uerbo ostendunt. cu
 minime eoz que dicunt: in se se habeant. De
 stercoze eius unguentum fit. quia plerumq;
 mali de ppetrato malo ab impitit laudant.
 ac uelut unguento huius mundi fauorib; ex
 illuntur. S; cum districtus iuder de ppetratis
 malis iram sue ultionis adferendum pro
 mouet: tunc omnis ille decoz laudis uelut
 fumus euanesct.



Sirenas philosophi tres fingunt ee. ex

Сирены
 Полуптицы, полурыбы. Обольщают не видом, а голосом.
 Гомер в «Одиссее»:
 «Сердцеусладное пенье ... сирен бедоносных»



Est animal q̄o grece monoceros: latine ū un-
 cornis d̄r. Physiolog⁹ dicit unicornē hanc
 habe nat̄am. Pusillum animal: simile hedo:
 acerrimū nunt. unū cornu h̄ns in medio capite.
 ⁊ null⁹ omnino uenator eū cape potest. s; h̄ argu-
 mento eū caput. Puellā ūginē ducunt ī illo loco
 ū morat̄: ⁊ dimittit illā ī silua solā. At ille uisus
 ūginē: cōplectit̄ eā: ⁊ dormient ī gremio ei⁹. sic
 cōphendit̄ ab expoliatorib; ei⁹: ⁊ exhibet̄ ī palatio
 regis. Sic ⁊ dñs n̄r ih̄s xp̄s sp̄ualit̄ unicornis descen-
 dens ī uito ūginis ꝑ carnem ex ea sūptam cap̄
 audeat̄ morte crucis dāpnat̄. qui īuisibil' cū ꝑre

Единорог. Как поймать единорога? Привести в лес юную деву.
 Чистота и целомудрие девы приманят зверя. Он подойдет к деве и почиет у ней на
 груди
 Верный спутник прекрасной дамы, но и символ единения Христа и Бога-отца:
 единственный рог

17
in morte. sicut testat eūnglīsta. Et monumenta
apta sūt. ⁊ resurrexerūt multa corpa scōꝝ. Mortifi-
cavit ḡ ipām mortē. ⁊ ipse utuent resurrexit. amoz-
tant dicent p ppham. O mors ero mors tua mortus
tuus ero inferne. ⁊ alibi absorpta ē mors: victoria
xpi. Vbi est mors contritio tua: Vbi est mors a-
culeus tuus.



Hydra dicta ē draco multorum capitū. qualis
fuit in lerna palude pumtre archadie. h
latine exedra dīr. quo ^{capite hio} celo. tria capita exurgebāt.
s; hoc fabulosum est. Nam constat hydram locum
fuisse euomentem aquas. uastantem ciuitatē.
in qua uno meatu clauso. multi erumpēbant.
Qā hercules uident. loca ipsa igne exussit. ⁊ me-
atus clausit. Nam hydra: aqua dicta ē. Crocodil-
lus. a croco colore dīr. Nasctē in nilo flumine

Гидра
Пятиголовый дракон,
правоспоминание семиголового дракона Апокалипсиса
Приглашение к свершению подвигов и геройств

Итак, Роджер, Альберт, Раймонд, Фома, Данте, взятые в своей ученой ипостаси, не выдерживают критики в качестве ученых людей средневековья, потому что они – не столько выявители-высветлители смысла, сколько создатели собственных смысловых конструкций для постижения чего-то, предстоящего их чувствам, разуму и интуиции. Они, эти люди XIII–XIV веков, осуществляют работу по достройке к средневековому собору новых притворов во имя спасения целого. При этом прямые «свидетельства души» (кроме Данте, конечно) здесь не нужны. Однако спасение может состояться лишь тогда, когда и впрямь осуществится самоусреднение – без зазоров, в точности, впритык. Но насколько это осуществилось? Совершенно очевидно, что даже XIII век – уже не век собственно средневековой книжно-учительской учености. И люди его – вовсе не те ученые книжники, о которых шла речь. Это скорее ученые европейских средних веков, утратившие – или почти утратившие – атрибутивную окраску собственного имени. И потому ни эти века – XIII–XIV, ни его люди, сколь бы учеными они ни были, не войдут в наш рассказ. Речь не о них. Но в виду их, у них же и на виду. Граница – за ничейной полосой. За Франциском, который и в самом деле ничей, потому что принадлежит всем, что предположено заранее, хотя и должно быть проверенным.

Жаль, но свето-метафизика и свето-цвето-физика тоже лишь бликом-другим высветят-расцветят наш рассказ. Это – дела иных людей из более поздних времен: самые близкие к нашим героям – это «природознатцы» XIII столетия.

Еще раз.

Открывает названное книжное тысячелетие Августин, учительски замысливший «ученое» обретение смысла веры как мучительное борение двух градусов (божiego и человеческого) и осознавший себя в отторжении от позднеантичной (точнее: манихейской) культуры; в становлении в себе христианина. Об этом его «ученое» слово, коим стала его «Исповедь».

Завершает – Франциск из Ассизи, «самообразователь», свой собственный биограф, пропагандист самого себя, представивший свою жизнь как текст. Сам себе град божий и град человеческий. И потому, конечно же, не ученый человек (*memento mori* средневековой учености); но становящийся Учителем в басенных пересказах. Ничейный Франциск ...

Посередине – Алкуин и Абельяр.

Все названные здесь лица – лишь ипостаси (отнюдь не «сменщики») многоликого субъекта книжно-ученой – учительской – деятельности средних веков; но вместе с тем и неповторимые личности, взаимоопределившиеся системой «изменяющихся обстоятельств» и, в ходе ученого общения, осуществившие себя в социуме, в широких исторических пространствах (Северная Африка, Италия, Франция...). Это ученые –

книжные – люди своей культуры, но и люди удивительно личного человеческого жеста, когда жизнь общезначимого текста становится текстом индивидуальной жизни. 125

От замысла обращенного к помыслу поэта ...

ЧТО ЖЕ ДЕЛАЕТ книжно выученный человек средних веков? Конечно же – и это теперь уже достаточно ясно – он не ищет новое знание, а разыскивает новое деяние для собственного спасения, которое у каждого свое. Изобретает новое действие по спасению. Но все эти «изобретения» – всевозможные и всяческие: в зависимости от того, в каком обличии предстает высветляемый Смысл. Всесильно-бессильный смысл: настолько всесильный, что не уловим во все какие есть кводлибетарные пути и тета; настолько слаб и мал, хрупок и немощен, что жалче твари дрожащей – распятое воплотившееся слово, несчастный из несчастных, кто вечно пребудет сим Смыслом. Жалким. Маленьким. Сирым ...

Явить смысл в специально сработанном приеме. Но и смысл, и прием – личные, именные: дарителя смысла – бога, конструктора приема, назначенного выявить этот смысл. Но тут же и вместе с тем – смысл всеобщ; и прием по выявлению этого всеобщего смысла тоже должен стать приемом для всех – для всеобщего пользования, но и для личного, индивидуального спасения. Индивидуально-личное деяние, лично тобою найденное ради всеобщего – для всех – смысла. Личный – именной – божественный смысл, но выявленный посредством метода-приема, уложенного во всеобщую учительско-ученическую матрицу. В заветном чаянии Мастер, безупречный праведник, спасшийся – спасенный. Предельно напряженная, парадоксально поставленная задача. Осмысленность всей средневековой жизни всех вместе и каждого в отдельности сулит достижимость этой утопии. Утопии ли?.. Тут-то и жив ученый книжник-учитель: жив во всей полноте как действитель и едва жив как осуществитель-высветлитель смысла-идеала.

Пророку легче: он витийствует вещанием бога-света; свидетельствует о божием свете-слове; мистически жертвенно витийствует.

Ремесленнику тоже можно: он витийствует сам по себе, ставший им же сделанной, вещающей о себе и своем мастере-делателе вещь: он «срастался со своими средствами производства настолько же тесно, как улитка с раковиной» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23, С. 371*). Становился вещью, воплотившей как незыблемо-всеобщую ремесленную норму, так и лично явленный, в каком-то смысле художественный, артистизм – мастерский артистизм.

Ученый человек (книжник и учитель) – между. Мастер-Пророк, ремесленник-провидец. Меж двух бездн. Невозможная возможность? Но именно на этот вопрос, ставящий под сомнение затеянное предприятие, следует ответить. Иначе: возможен ли ученый (ученый человек) в сред-

126 ние века? А если возможен, то каким образом он возможен? Может быть, *только* как учитель-книжник?

Быть ученым учителем-книжечем в средние века. Умение им быть ...

В те самые средние века, когда, – говорит В. С. Библер, – «образование было непосредственно образованием действующего субъекта. Образовывался прием, существующий только во мне, в ловкости моих рук и моего ума. Средневековое знание было знанием об умении, логика была логикой умения, логикой того, что есть «у меня» (это отнюдь не этимология), но вовсе не знанием о рациональности мира, не знанием о том, как мир может действовать вместо меня, заменяя мое умение». Именно как раз в средние века (и в античности тоже) случилось так, что форма специального естественнонаучного познания оказалась этим временам принципиально не свойственной. Вот почему смысловое ударение в нашем сочинении следует делать – и это вот уже сколько страниц делается – не на анализ содержания имевшихся (добытых) в средние века знаний, а на воспроизведение культурных форм и функций этих знаний, способов их обретения, и соответственно форм (может быть, прежде всего), в которых обретает себя книжная ученость, существуя и развиваясь в контексте обучения, школы – как всеобщая учительско-ученическая работа (не как специализированное исследование, характерное для новой науки). Средневековая ученость – и это тоже показано – разворачивается как работа со словом, текстом – как комментирование и истолковывание текста, прояснение смысла слова сказанного и никогда – как исследование «самих вещей». Вместе с тем это знание, доставляемое такого рода ученостью, есть озарение светом истины, просветление покуда еще темного сознания. Но момент недостижимости всегда остается: верность букве – откровение смысла. Книжному учителю как раз и предстоит отождествить эти два чаяния послушливого школяра-магистра. Но только ли как учителю-книжнику?..

Мир действительно предстает, по точному определению С. С. Аверинцева, как школа; но и школа оживает страстями мира в его многоцветии и многословии.

Еще раз: верность аналитически разъятой букве – откровение синтетически целостного смысла. Как это все соразмерить, соотносить, сообразовать – сообразить?

КАК БУДЕМ СТРОИТЬ ПОВЕСТВОВАНИЕ, которое предстоит, хотя, кажется, давно уже повествуется? Это будут уроки о научении жить – быть в качестве книжников-учителей европейского средневековья. И уроков этих будет четыре. Можно сказать, своеобразный средневековый квадравиум.

Вопреки хронологическому порядку первый урок нам преподаст Алкуин – учитель по преимуществу, в некотором смысле ученый учитель

вообще. И лишь потом учить будет Августин – «учить» собственному обращению – самостановлению. А после Августина – Абеляр, учащий читать «объективно» данный текст как текст священной жизни, поставив странным образом на карту жизнь собственную. Завершит квадриум Франциск из Ассизи, который так прожил жизнь, что дал возможность своим последователям представить свою жизнь как «объективно-субъективный» текст.

Таков порядок повествования. Но это еще не есть обоснование этого порядка. Потому что предстоящее будет по ходу дела обосновывать себя самое.

Сами уроки начнутся позднее, а пока анонсы этих уроков: учительское слово Алкуина о том, как учить знанию смыслов всего, что вокруг; исповедальное слово Августина о том, как сподобиться истинному бытию по истине и благодати; схоластическое слово Абеяра о том, как критически читать не подлежащий критике священный текст во славу запредельного, вне текста лежащего, его смысла; человеческий жест святого Франциска, жест-жизнь, который станет спустя век или два текстом басенно-морализирующего, наставительного свойства.

Урок Алкуина: учить учить

Пипин. Что такое язык?

Алкуин. Бич воздуха.

Пипин. Что такое воздух?

Алкуин. Хранитель жизни.

Пипин. Что такое жизнь?

Алкуин. Счастливым радость, несчастным горе, ожидание смерти...

Не правда ли, странный способ выучить что-либо, уходя каждый раз от сути выпрашиваемого предмета. От сути? – Да, но от сути в нашем, сущностном смысле этого слова – от исследовательски постигаемой сущности. Но приходя – хочется думать – в ходе такого вот учено-учительского словопрения к иному смыслу ... Но не будем предвосхищать результат.

Урок Августина: учить быть

«Господи, доколе? Господи, доколе ты все гневаешься? Перестань вспоминать наши прежние неправды!.. До каких пор все «завтра, завтра», почему не теперь?.. Так говорил я, плача в горестном сокрушении сердца. И вдруг из соседнего дома зазвучал напевный голос то ли мальчика, то ли девочки, голос, повторявший все время: «Возьми и читай, возьми и читай».

То есть зри и внимай – всем своим существом во имя созидания собственной цельности посредством слова-световида.

Августиновский урок самостановления – как быть, как в собственное исповедальное слово исхитриться (не то слово!) включить внечеловеческий смысл человеческого бытия в его полной богоданной человеческой

128 мере. И этот урок тоже будет преподан. Но – опять-таки – с каким исходом?

Урок Абеяра: учить читать

«Наставляя нас нравственно собственным примером, бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной божественной мудростью.

Когда же приводится нечто высказанное в Писании, то оно побуждает читателя и привлекает его к исследованию истины тем более, чем более восхваляется авторитет самого Писания ...»

Умение читать – риск ничего так и не вычитать – риск жизнью, запечатленной тоже в исповедальном, хотя и противоположном Августиновой «Исповеди», слове.

Слово и об этом научающем умении – читать текст – тоже вот-вот ...

Урок Франциска: ...жить

Брат Лев Франциску: «Отец, я прошу тебя во имя божие, скажи мне, в чем же совершенная радость ...»

И Франциск отвечал ему ... Нет-нет! Не ему (ему он ответил словом), а папе Иннокентию III, например, – делом, непосредственным человеческим жестом, естественным как листок на ветру, как роса на этом листке или как воробушек – росинку эту в охрипшее горло ...

Что же он там такое сделал? – Он жил, жил, хоть и не умел жить. Несостоявшийся урок? Но зачем спешить? И этому уроку еще предстоит быть данным.

Итак, четыре наставительных урока, четыре Евангелия: от Алкуина, от Августина, от Абеяра, от Франциска (в лице его последователей). Четыре учительских умения. Посмотрим, насколько результативных ...

Замечу: здесь даны краткие названия этих уроков, обозначающие лишь тему. Самим же урокам предпосылаются развернутые названия, в которых прочитывается исходная конфликтность собственных дидактических задач наших учителей, вовсе не таких уж «узких специалистов», напротив – замечательных «совместителей» всех четырех «профессий» квадривиума. Живой источник предстоящих общений.

В путь!.. Точнее: по четверопутью – по учительским ориентирам европейских средних веков.

Но прежде – зонг о пятом пути:

*Над манускриптом в час ночной,
Когда над сторонами улиц
Сойдется тьма и схлынет зной,
Под гнетом прошлого ссутулюсь
Над манускриптом в час ночной.*

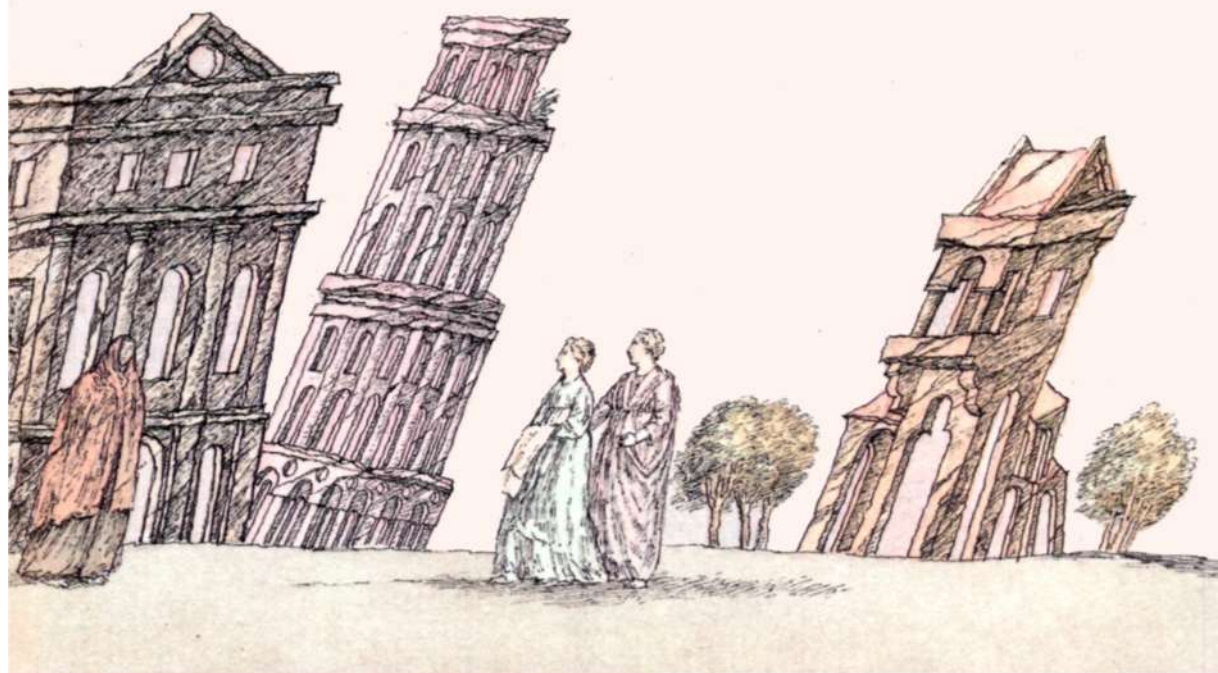
Прилежно воспроизведу
 Округлые черты латыни.
 И как бы невзначай войду
 В миры, исполненные стыни,
 В отяжелевшие миры –
 Гранит замшелый, мрамор битый, –
 Запечатлевшие пиры
 И вид пирующего сытый.
 Где золото твое, латынь?
 Где серебро?.. Каржова проза,
 Тускнеющая, как латунь...
 Но посмотрите: Крест и Роза
 Начертаны внизу листа.
 Наверно, розенкрейцер автор.
 А за окном шумит листва –
 Не нынче вычернит, так завтра,
 Свои зеленые слова ...

Вся жизнь его вот здесь – мертва.
 И все же не дают покоя
 Поставленные вкось слова
 Такою молодой рукою.
 И в кровь они, и в бровь, и вкривь
 В минускуле зажаты тесном.
 Наверное, владел порыв
 Старинным автором безвестным,
 Ушедшим в темень языка.
 Зато изгиб пера, смятенье
 Строки, четыре завитка,
 С листа сбежавшая рука
 Для общего уразуменья
 Вполне достаточны пока.
 Наверно, на душе его
 В ту пору беспокойно было,
 Когда для взора моего
 Волненье жуткое явила
 Душа. И мне передалось
 От букв, поставленных нелепо.
 Так всякий раз уходит лето
 В осенний день, слепой от слез...

Сшибайтесь, буквы, так и сяк,
 Как перволед, ледац и тонок!
 И лишь тогда поймет потомок,
 Конечно, если не дурак,
 Меня, моей строки излом
 В единоборствии со злом
 И букв разлад мой с тем и с этим ...
 Отметим, скажет он, отметим!



УРОК
АЛКУИНА,
который, наставляя
Карла Великого,
учил учить
неученых,
имея в виду разгадать,
как быть
в этом мире,
правильно читать
начертанное
и жить
по истине



132 **ТЯЖЕЛЫЙ СОН**, жаркий и душный, свалил молодого послушника. Сквозь сон гулко доносились удары в доску. Это звал монастырский сторож к ночному богослужению. И вдруг в рваный и смутный сон ворвались хриплые дьяволы и принялись лупцевать бедного монаха. А один дьявол будто бы и говорит: «Кто там в одеяло укутался, лежит себе и посапывает?» Несчастный собрался в комок и стал молиться, обещая больше никогда не пропускать ночных богослужений и, конечно же, никогда даже в руки не брать Вергилия-язычника. А молитва все громче и громче. Сон слетел, как не был. И опрометью в церковь на полуночную службу.

Этим соней, за полночь зачитавшимся Вергилием и потому проспавшим всё на свете, даже – подумать страшно – всенощную, был Алкуин (Alcuinus), или Альбин (Albinus), а если по-англосаксонски, то Алхвине (Alchvine), тогда только еще смиренный ученик (хотя уже и тогда был не прочь почитать язычника Вергилия), но вскоре – великий учитель, блистательно отметивший своим учительством не только свой VIII век, но пожалуй, все целиком Каролингское возрождение (купно с VIII еще и IX век). Прозвище у него было Флакк (в честь Горация, конечно).

Родился он около 730 года в Нортумбрии и был по рождению знатным англосаксом. Учился в Йорке у архиепископа Эльбарта. В 778 году стал главой школы, заслужив сан диакона. Пошли собственные стихотворные сочинения, ученые трактаты. Пошли и ученики. В 781 году побывал на франкской земле, заезжал в Рим, а по дороге назад, в Парме, познакомился с Карлом Великим, который пригласил ученого англосакса послужить у него при дворе. Алкуин долго раздумывал и только в 793 году насовсем поселился при дворе Карла вместе с верными своими учениками, возглавив придворную школу для научения франкского духовного сословия риторике, диалектике и астрономии, но и для выполнения функций министра культуры, если сказать по-нынешнему. Он же советовал королю по части школьных, церковных, юридических и политических дел, за что сам Карл и его домочадцы очень его любили. Алкуин к тому же неплохо управлял аббатством Святого Мартина в городе Туре.

Вместе с тем смиренен и мал, беспомощен и сир ... Во всяком случае таким представлял себя Алкуин своим адресатам и, конечно же, самому себе – в тон учительскому образцу, восходящему сами знаете к кому (вспомним слово евангелиста Иоанна...). Американская исследовательница Л. Валлах, как бы перечисляя Алкуину, пишет о нём так: «Его достижения как воспитателя, государственного деятеля, администратора, поэта, писателя и учёного не имеют параллелей среди его одаренных друзей-сотоварищей по придворной школе, хотя гот Теодульф Орлеанский был, возможно, лучшим поэтом, лангобард Павел Диакон – лучшим историком, а патриарх Павлин Аквилейский – более оригинальным теологом».

И в этой интернациональной академии – роль Алкуина-англосакса особая: она учительская прежде всего и потому политическая, ибо учительство в те времена было первее всего. Школы, церкви, аббатства ... Именно сюда прежде всего необходимо нести свет бога. И это делает Карл – помазанник бога. А как донести этот свет, научит Алкуин – верный друг и смиренный учитель. Но свет бога несёт не только Карл, но и каждый, кто рядом: свет своего дела – политического, солдатского, послушнического ...

В 804 году Алкуин умер. Вот, пожалуй, и всё.

Учитель и *только* учитель. Всю свою послеученическую жизнь.

Что он за свою жизнь сочинил? Все его сочинения – *только* для преподавания. И ни для чего более. Учебник грамматики построен в форме учительско-ученических словопрений двух отроков – франка и сакса. Веков шесть или семь учили в школах по Алкуиновой грамматике. Пособие по риторике и книга по диалектике тоже были представлены в виде учительско-ученических бесед Алкуина и Карла. Здесь же и книжица с задачами по арифметике, предназначенная «для изощрения ума юношей», извлечение из Беды Достопочтенного по орфографии, комментарий к Присциановой грамматике латинского языка. Но даже сочинения о луне и високосном годе, трактат о Троице и толкования к Писанию тоже были учебными пособиями, призванными в форме упрощенных компиляций легко войти в пустые, но емкие, как губка, головы глазастых и ушастых учеников. Конкретное послание. Диалог – вымышленный или реальный... Но всегда – живой адресат неизбывной учительской энергии Алкуина-учителя.

Да и стихотворения его тоже были служебного, учебно-наставительного, свойства. Однако иногда такого свойства, что только оно и определяло структуру совершенно новой художественности, никоим образом не связываясь с критериями художественности ни античных, ни новых времен. Совершенно новый художественный жанр, выговаривающий подспудные смыслы средневековой учительской учености. Потому что художественная «модель» соответствует не столько историческому прототипу, сколько структурообразующей сути явления. Речь идет о художественно значимом слове по поводу школьных учительско-ученических слов. Но здесь я опять тороплю события: анализ Алкуинова учительства как текста художественного еще предстоит, только еще намечается.

А пока не приведи господь проспаться ночное богослужение, с вечера зачитавшись язычником Вергилием. И ночью тоже надлежало учиться. Учебно-ученические ночные времена. Эпоха, только-только начавшая понимать, что «ученье свет, а неученых тьма». Тьма неученых, подлежащая первому рассеянию стараниями каролингских возрожденцев VIII–IX веков, и едва ли не главным из них (а уж первым, так это совер-

134 шенно точно) – Алкуином-Флакком. Несколько замечаний по поводу этой эпохи (читайте об этом у Л. Карсавина и М. Гаспарова).

Нас будет интересовать в Каролингском возрождении только эпоха Карла Великого, ибо именно ей принадлежит Алкуин. Это было время культурного синтеза раннего средневековья, отмеченного воссоединением разрозненных сполохов уже мало что значившей греко-римской культуры в безвидных пространствах «темных веков» с культурой нового христианского мира, в котором книжная ученость естественно была привита к народным германо-романским культурным традициям. Исторически неизбежный замысел. И суждено ему было явить себя при дворе Карла Великого, этого замечательного культурного державного Каролинга.

При дворе Карла происходило всяческое. Но глянем лишь на то, что так или иначе можно соотнести со средневековой учительско-ученической книжностью.

Политическое воссоединение Европы королями франков, отмеченное возложением на Карла Великого императорской короны папой Львом III, – объективная предпосылка культурной работы эпохи Каролингов. Но это – ритуальный знак завершения, лишь санкционировавший то, что уже было, – книжную жизнь VIII столетия, с необходимостью обусловленную единством франкской монархии; единством совершенно особого – феодально-церковного – типа. Этот тип единства предполагал политическое объединение достаточно самостоятельных все же, сельских на натуральном хозяйствовании, областей имперской – представленной на местах – властью и властью церковных единоначальников. Две опоры государственного единства. Причем церковь была для Карла идеологически предпочтительней. Но светские проводники императорской власти тоже были нужны, а знания у них были куцые. Их надо было учить при неременной опоре, конечно, на культурное духовенство, пополнявшееся в те времена свободно – вне сословных перегородок. Но державное единство, как его понимал Карл Великий, требовало единства иного рода: культурные действия церкви должны быть едины; едиными должны быть не только цели, но и «средства». Первоначально начинается выработка учительского канона (канонический текст Библии, свод реформированных литургических обрядов, образцовый сборник проповедей на все случаи – гомилярий ... – всё это нужно было подогнать, затвердить, застолбить, встроить во «всеобщее» сознание потребителей). И комиссия при дворе Карла тем и занялась. Занялась она также и тем, чтобы было кому этот канон донести до внимательных ушей.

Где взять будущих учителей? Их следовало сначала еще сделать. А из кого? Понятно, из учеников. В «Капитулярии о науках» (около 787 года) читаем: «... Как соблюдение монастырских уставов хранит чистоту нра-

XXVI Judaeorum
Confilio deconprie
hendendo ihu & cae

drae quae in caena

de ihu gesta sunt. Pe

^{VII}tro praeherit quod

ad hunc abnegat

ur esse. Oratio ihu

ad patrem & caetera.

Cum tradidit

XXVIII PASSIO ihu

& sepulturae & resur

rectio eius. Itaque

mandata & doctrinae.

Eius de baptismo a

men. Expti bre

uer euangelii secū

dū mattheum.

ihu xpi filii dauid fi
lii abraham. Abrahā

GENUIT ISAAC. ISAAC

GENUIT JACOB. JA

COB AUDEN GENUIT.

JUDAN & FRATER

EIUS. JUDAN AUSEM

GENUIT PHARESAZ

RA & THAMAR. FA

RA AUDEN GENUIT.

ESROM. ESROMAU

DEN GENUIT ARAM.

ARAM AUDEN GENU

ITAM. NADAB. A

MINADAB AUDEN GE

NUIT NAASSON. NA

ASSON AUDEN GENU

IT SALMON. SAAL

MON AUDEN GENU

IT BOOZ. JEONAB.

BOOZ GENUIT OBE

SCRUTH. OBE DAURU

LIBER CE

NENA

TIONIS

136 вов, так образование устроит и украшает слова речи; поэтому те, кои стремятся угодить богу праведной жизнью, пусть не пренебрегают угодить ему также и правильной речью ... ибо хотя лучше правильно поступать, чем правильно знать, но сначала нужно знать, а потом поступать». Знание как действие. Действие как смысл. Праведная жизнь – правильная речь. Но и то, и другое, и третье – истинные. Вот почему нужно, читаем мы в «Капитулярии» 802 года, «чтобы каждый посылал детей своих в школу, которую дети должны прилежно посещать, пока они достойно не обучатся». Поступать – цель, а знать – средство. Но правильно знать именно в это время, время становления учительского канона, становится и целью: учительско-ученической практикой, должной обрести статус канона, но канона скорее формального, нежели содержательного, хотя, конечно же, ради наведения на всеобъемлющий внеучебный смысл, просвечивающийся в слове научения смыслу. В живом слове, ибо речь – не последняя субстанция человеческого бытия. Этот канон, сбитый из живых слов, должен окаменеть и окаменеть на многие века.

Дело складывания этого канона в силу всеевропейского (как минимум) характера христианского мироощущения – принципиально интернациональное дело. Совсем не дело одних только франков. Италия поставляет Карлу учителей, но и старинные рукописи из монастырей Италии. Ирландцы войдут в окружение Карла как знатоки греческого, привезут новые сведения по географии и астрономии, удивят «изысканно-темным» стилем восторженных неофитов. Готская Испания снабдит ученолюбивого монарха людьми практики – полемистами, дипломатами, просто деловыми людьми. Но более всего сделали для Каролингского возрождения, конечно же, англосаксы. Нет, не рукописи привезли они и не усладили еще вполне варварские уши франков темно-изысканными речами. Они дали Алкуина-учителя, который как раз и сработал учебный канон для всех настоящих и будущих (до XV века примерно) учеников и учителей, пришедших учиться и учить. Замечательный Алкуинов дар континентальной Европе – «общеобразовательный» образец Йоркской школы из англосаксонских земель. Образец-программа: латинский язык – семь наук тривиума и квадривиума – богословие; учебники на любой вкус – для начинающих и для «продвинутых»; пособия-пьесы, исполненные доморощенной дидактической драматургии. Результаты вскорости воспоследовали. Это были первые германские учителя, только что покинувшие «академические» пенаты Карла не только для духовных, но и для светских дел.

Здесь самое время процитировать выразительную характеристику «академии Карла Великого» с учителем Алкуином во главе, данную М. Гаспаровым: «Центром этой сети школ и питомником той скороспелой культурной элиты, в которой так нуждалась франкская держава,

была придворная школа в столице Карла – Ахене. Придворная школа для детей короля и высших вельмож, будущих государственных сановников, существовала у франков и раньше, но при Меровингах она служила, главным образом, воспитанию воинских доблестей, – при Карле Великом она стала служить обучению латинскому языку, классикам, Библии и семи благородным наукам. Учителями здесь были лучшие ученые, съехавшиеся со всех концов христианской Европы к новому ее политическому и духовному средоточию, учениками были франки из лучших родов, предназначенные Карлом для политической карьеры. Здесь, на стыке двора и школы, среди ученых, учащихся, любителей и покровителей учености и сложилось то своеобразное общество, за которым в науке закрепилось название «академии Карла Великого». Это была как бы сразу академия наук, министерство просвещения (добавлю: и министерство культуры тоже. – **В. Р.**) и дружеский кружок: здесь обсуждались серьезные богословские вопросы, читались лекции, толковались авторы и устраивались пиры, где застольники сочиняли изысканные комплиментарные стихи и развлекались решением замысловатых вопросов и загадок (каких именно загадок и вопросов, мы увидим чуть погодя. – **В. Р.**). Членами ее были сам Карл со своим многочисленным семейством, виднейшие духовные и светские сановники, учителя и лучшие ученики придворной школы. Каждый член академии принимал античный и библейский псевдоним (это было полузабытой традицией галльских и британских ученых обществ – вспомним «Вергилия Марона», грамматика из Тулузы). Карл звался «Давид», его двоюродный брат – Адельхард, аббат Корбийский – «Августин», его дочери и придворные дамы – «Луция», «Евлалия», «Математика», Алкуин был «Флакк», Муадвин – «Назон», имелись «Неемия», «Сульпиций», «Тирсис» и «Тимофей».

Академия Карла Великого стала началом большого культурного движения; к ней сходились нити всех традиций европейской латинской культуры почти за два столетия. Традиции передавались от учителей к ученикам, и развитие их может быть прослежено поколение за поколением.

Античный фасад, но вполне христианское то, что внутри. И все же фасад определял форму этой учености, поэтику каролингских элоквиций. Иллюзия возрождения римской культуры как политико-идеологического знамени державного и религиозного единства империи Карла как града божиего на франкской земле. Не потому ли поэт примерно этих же времен Муадвин сказал так:

К древним обычаям вновь возвращаются нравы людские:

Снова Рим золотой, обновясь, возродился для мира ...

Алкуин: «Не новые ли Афины сотворились во франкской земле, только многожды блистательнейшие, ибо они, прославленные учитель-

138 ством господина Христа, превосходят всю премудрость академических упражнений?» Античная форма + истинность Христовой веры и есть подлинное «вежество», противостоящее «грубости» (*rusticitas*). Ученый канон, утверждающий имперско-церковное единство в мире новых латинян «франкским мечом, христианской мыслью, античным словом» (М. Гаспаров). Но в том-то все дело, что слово это было лишь по одежке античным ...

Идеал этот, понятно, оказался иллюзорным. А уж о практике и говорить нечего. Конечно, вначале в дело шли и Библия, и Вергилий. Но антично-христианский кентавр оказался квелым. Граду божиему на франкской земле было не устоять. Даже в помышлении. Уже при Людовике Благочестивом, сыне Карла, – к середине IX века – явственно наметилась децентрализация франкской державы при столь же явной сакрализации культуры. Синтез не состоялся: от придворной академии уже ничего не осталось, Вергилиева тень в свете библейского солнца истончилась, монастырская школа сделалась школою для послушников – не для мирян. На смену придворной культуры приходит культура монастыря: латинская культура, вновь ушедшая под монастырские своды. Вновь пошли пространнейшие выписки, выписки и еще много раз выписки из отцов церкви; комментарии, комментарии и комментарии священных книг. Храбан Мавр (VIII–IX век), этот Алкуин монастырской – не придворной – учености, принимает августиновскую классификацию наук (науки «божественные» и «человеческие»), намереваясь выудить лишь только то в языческой литературе, что по случаю попало в нее от мудрости божественной (по августиновской аналогии с Моисеем, взявшим у египтян добро, полученное ими, но только раньше, у евреев же). Античная культура у Храбана Мавра не самоценна. Античность радикально выведена из состава реакционной смеси, загруженной с культурно-синтетическими целями в Алкуинов автоклав всеевропейского культурного возрождения Каролингской эпохи (VIII век).

Но и начавшаяся монастырская культура не была бы ею, если бы не все тот же Алкуинов учебный канон, выработанный как синтетический – светско-духовный.

Межмонастырское культурное общение сплавляло в некое единство ростки монашеской учености, проявляющейся в отдельных монастырях. Монастырь – заменитель придворной академии, хотя и более консервативный заменитель.

Монастырь жил достаточно обособленной жизнью, опираясь скорее на местную епископскую власть, чем на власть папы или – и того меньше – на уже в это время (IX век) вовсе номинальную власть короля. Имперское политическое единство кончилось, а единство церковное хоть и оставалось, но сильно пошатнулось: укрепилась власть епископов, правда, при одновременном возвышении авторитета папы.

В этих условиях, как и должно, монастырь вновь проявил свою социальную, а вместе с нею и культурную жизнестойкость. Благоговейное отношение к книге, но и принятие народной культуры с ее *rusticitas*, и есть одно из прочнейших оснований монастырской учености, в значительной мере явившейся стимулом развития учено-народной литературы на национальных языках. Но пока что все-таки пусть варварская, но латынь – надежная языковая скрепа книжно-учительского канона для всех. Этот канон, собственно, и поддерживал достаточно массовый ликбез (сказали бы мы теперь, если бы совсем уже ничего не понимали в сем предмете) раннесредневекового всеобуча, выразительно представленного монастырской школой. Конечно, из таких школ выходили в основном монахи. Но среди учеников были и миряне тоже. Вот как один мальчик-школьник пишет своим родным на волю: «Батюшке и матушке своим (имярек), барашек, ими вздоенный, добросыновнее бляянице свое посылает ...» В стенах же школы это бляение было замечательно артикулировано по возрастам и представало в форме латинских приветствий настоятеля латинской ли прозою (так должны были поступать младшие ученики) или же ритмическими стихами (с чем должны были легко справляться старшие).

Обучение шло по Алкуину: сперва начатки чтения, счёта и церковного пения, а потом грамматика с элементами свободных искусств с германскими глоссами на полях латинских книг, «диктаменами», выписками и толкованиями. Не обходилось и без римских авторов (все тот же Вергилий, например). А с греческим было хуже – знали только отдельные слова, но зато пиетет перед греческим был большим.

В монастырях книгу не только читали, но как бы и печатали: переписывая, сохраняя, распространяя. Монастырским скрипториям IX века будущие поколения обязаны сохраненной именно тогда древней литературой, тщательно переписанной и критически сверенной. Но главное дело делали «дайджесты» (опять для красного – современного – словца) – сборники компиляций, выписок, эсцерптов. Это был век мудрости для всех.

«Мудрость, по-моему, заслуживает достижения уже ради ее самой», – писал Серват Луп из того же IX века. Конечно, это было сказано сильно; но пафос всеучености – захлеб и залпом – к этому располагал.

Трактаты тех времен – поистине склад разных разностей, предназначенных для книжной учебы. Всё и вся было в «коробушках» этих ученых коробейников, придававших, однако, своим пособиям некое художественное единство. Вот как описывает содержание одного из таких трактатов М. Гаспаров. Это письмо Эрменриха Эльвангенского (середина IX века), ученика Храбана Мавра, Гримальду Санкт-Галленскому: «Оно начинается похвалой учености Гримальда, затем говорится о пользе философии, о частях диалектики, о долгих и кратких гласных, о буквах и

140 спряжениях, о жизни созерцательной и деятельной, о Вергилии, которого он видел во сне, положив под голову «Энеиду», о пользе древних поэтов для понимания Писания, опять об учености санктгалленцев, о прилагаемом при письме житии Гермольфа Лангрского, потом следуют выписки из стихов Теодульфа, Муадвина и Авсония, рассуждение в прозе и стихах о Троице, выписки по географии с большими стихотворными цитатами и, наконец, шуточный рассказ о том, как некий «новый Гомер», объевшись полбенного хлеба, видел во сне самого Орка, колдовшего вшей трезубцем, но только рассмеялся, перекрестился, выбросил из головы мифологию и решил взяться за воспевание Св. Галла, основателя Санкт-Галлена». Как говорится, «что угодно для души». Но и Вергилий-язычник, тот самый, из-за которого чуть не проспал все на свете монастырский отрок Алкуин.

Всю эту вселенскую смесь нужно было представить в удобопреподаваемом виде. Или вовсе не представлять – так и оставить: лавка всяческих премудростей для всех, каждому на свой вкус. Но все это – для главного дела: как правильно прочитать Библию. Вот почему комментарии Писания были главными учительскими пособиями: аллегорические, анагогические и тропологические экзегетические вариации на тему. Например, на тему Иерусалима, который есть: «образ церкви Христовой»; «образ царствия небесного»; «образ души страждущей».

Прежде чем добратся, скажем, до «воды», как ее понимал Храбан Мавр, например, нужно было увидеть в ней – в воде, которую пьют, святого Духа, Христа, высшую мудрость, многоглаголение, преходящую жажду, крещение, тайную пророческую речь ... (всего 28 иносказаний, и на каждое – текст Писания). Слова – тропы. Но ради наведения на смысл, для высветления его как раз и придуманные. А смысл уходит. Уходит смысл, неравный всем этим иносказаниям – даже всем вместе: он – бесконечно велик, но и бесконечно мал, дабы быть взятым всей этой ученой машинерией – экзегетическим всеумием ради запредельного смысла вещи. Неужели уходит? Это было знание об умении представить (сделать) слово-прием как лично сросшийся с мастером-учителем инструмент-средство-цель, при пользовании которым смысл оставался за экраном, но экраном просвеченным, высветленным. При этом цитаты из священных текстов, то есть опять-таки слова-фрагменты приема, были единственным материалом этого славного научения учить.

Фундаментальнейшие споры по ключевым богословским вопросам в своей драматической неразрешимости завершались едва ли не словесной игрой, правила ведения которой были, однако, четко нормированы. Так, спор о предопределении (воля бога или воля человека предопределяет спасение души или гибель души) закончился вербально-игровым соглашением: «Не человек предопределен к наказанию, а наказание предопределено человеку».

Passio infra
posita Diversa est ab Arcopagitica Hilduini licet isse fore. Verbi: 5 63
cordatur et desinat. passionis. Sequens profatio non videtur edita,
non eadem reperitur in Hilduino nec.

INCIPIT PROFATIO SANCTI DIONISII in Suro

CUM SOCIIS SANCTIS

GLORIOSE MARTYRUM PASSIONES

GLORIOSArum factio ^{profatio} spectantur tam ma

quam dignasint promiraculorum dignita

te conscribi nequeunt tamen sine formi

dimis trepidatione complecti. Quia cum reru

magnarum consideratur assumptio non

immerito presumpti operis regitur mag

nitudo eo quod tantum sermo tenuis explica

re non ualeat quantum de se dici ueritas

passionis imponit. Tamen propositio tante

rei arduum habere uideatur initium in

hoc mens trepidatione fatigata respicit

quod semp opificem suum magisterum diu

ne instructionis informat & inchoantis

initium ingenui prestantione commendat

Hac ergo consideratione audaciam mi

me temeritatis assumens quae longi tem

poris fuerant obumbrata silentio ipsius

Ex Museo Petri Dubrowsky

1835: 12. Jde:
Vide le traité de
Diplomatique par
les deux Benedictins.
tom. III. pag. 192.
lignes 2. 3. et 4. et
le fac-similé de
son écriture sous
Caroline. planche 45.
VII^{me} Subdivision
1^{er} genre IV. Esp. 10.

142 Можно начинать спор заново. Но ради, конечно, смысла, который вот-вот...

Жанр житий и видений ориентирован на учительско-ученическую цель – как жить. Но это – уже более поздние времена, а именно те времена, когда этот жанр действительно станет подлинно художественной формой (XIV век: «Видение ...» Уильяма Ленгленда, в некотором роде Дантова «Божественная комедия»), утратив подлинно учительские свои характеристики, зато *почти* став эстетическим предметом. Здесь лишь отмечу, что ученая дидактика видений зачинается в IX–X веках, завершающих Каролингское возрождение, впуская в свои пространства пылко переживаемую современность, изготавливаемую из памятливых слов-аллегорий священной истории. Вот она, эта проклятая современность, караемая богом во время ясновидческого сна героя таких видений: «...Господь соизволил услышать меня и, сойдя с неба, сиянием своим озарил меня... и сказал: «Прокляни тот день, когда Буркхард будет епископом». Видение (видение) стало слышанием – учительским окриком бога, словом-жестом-действием... И здесь, конечно же, не жизнь – отдельно и ученость – отдельно, а всё вместе – учено-научающая жизнь средневекового человека.

И совсем уже воспаряет над смыслом стихотворческий канон, настаивающий стихосложению не «по слуху», а «по науке». «По науке», которая предписывала так слагать стихи и так в них расставлять слова, чтобы каждое слово в точности знало свое место – как в стихах старых поэтов. Тут тебе вновь подсовывалось учебное пособие. Например, «Труд просодийный» Микони из Сан-Рикье (первая четверть IX века), может быть, один из первых стиховедческих словарей, открывших серию просодических пособий «Gradus Parnassum», которых было во множестве аж до XIX века. Замечу: Алкуин тоже не был чужд этой просодийной науке. «Ученый поэт» – вовсе не абсурд в эти учено-латинские времена. А «ученая темнота словаря» – тоже вполне естественная черта тогдашней жизни в слове. Обратите внимание: ученая темнота... Свет одного слова, поставленного рядом с другими словами, которые тоже – в отдельности – светлы, дают ученую темь, ученый сумрак, хотя и во имя просветляющегося смысла. Почти гейневская «лампада просвещения».

Светоч тьмы?.. Алкуин, как мы скоро увидим, был совсем не лыком шит в этом лампадном «просвещении».

Намечается новый квазисинтез культуры монастырей и народной культуры, сопровождаемый дальнейшей варваризацией учительского канона ахенского и даже чисто монастырского образца. При таком обороте дела вовсе не удивляет вытеснение римско-античных реминисценций библеизмами, фольклорно-языческими клише из франко-германских преданий. Но тут же, рядом, в том же IX веке – совсем уже таинственный «Вальтари», в котором древнегерманский героический

iiii. **U**nc ego non usque pro diu quinnia p[er]p[er]u
plummutum neutroque q[ui]not p[er]p[er]u q[ui]nne cupy.
utray edomni mollis q[ui] d[omi]n[us] p[er]p[er]u
nec quoy x[rist]i p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u p[er]p[er]u p[er]p[er]u q[ui]nne

adamans

x. **S**icne lum dudum p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u p[er]p[er]u
p[er]p[er]u ut domi n[on] p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u p[er]p[er]u
p[er]p[er]u ut p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u p[er]p[er]u p[er]p[er]u p[er]p[er]u

molo sur

xi. **F**lyb. ut q[ui]nne ut q[ui]nne ut q[ui]nne ut q[ui]nne
noni uti uti uti uti uti uti uti uti uti uti
ut p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u q[ui]nne

podam fallerfabre

xii. **A**man dampedane q[ui]nne uti uti uti uti
lupou p[er]p[er]u p[er]p[er]u p[er]p[er]u p[er]p[er]u p[er]p[er]u
mox que q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne

bombard uornt q[ui]nne

xiii. **Q**uinnia usque q[ui]nne p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u
q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne
q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne

barbata id organu

xiiii. **S**ummu q[ui]nne excellat p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u
op[er]u q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne
cum m[er]it[is] uti uti uti uti uti uti uti uti uti

pauo

Imb. Inmedi uti uti uti uti uti uti uti uti
fodde p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u q[ui]nne p[er]p[er]u q[ui]nne
nec q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne

salamandria

Nunc q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne
Am q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne
Am uol uol uol uol uol uol uol uol uol

Lu ligo piscis uol

Quinnia n[on] uti uti uti uti uti uti uti uti
uella q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne
Includen p[er]p[er]u q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne q[ui]nne

per na maior of p[er]p[er]u

144 сказ облекается в форму Вергилиевой «Энеиды». Словесно-поучающий монстр как культурный знак социально-политического безвременья: императорской власти не существует, авторитет папы если не эфемерен, то слаб до чрезвычайности. Град божий на земле как будто не состоялся. Не осуществился, понятное дело, и культурный идеал, должный соответствовать идеалу социально-политическому.

Христианство универсально, и потому церковь – носитель и проводник христианской идеи – объемлет, пронизывает, скрепляет все сферы жизни. Она хотела бы слиться с государством, забывая на время о своей исконной, укорененной в истории, связи с Римом. Вместе с тем и государство – речь здесь идет о франкской державе – хочет распорядиться церковью как в экономической, так равно и в религиозной ее прерогативах, имея перед собой умозрительный и, казалось, легко достижимый общественный идеал, предполагающий единство жизни в политике и жизни в религии. Государь призван, по слову Л. Карсавина, «на совершенное освобождение и вознесение святой вселенской церкви божией ...». Теократическая идея освящает это призвание. Государь – верный подданный папы, но и защитник и покровитель католической церкви. Именно защитник-покровитель. Причем возможность этого покровительства коренилась в экспансионистских устремлениях Карла Великого, при котором страна франков в VIII веке совпала с «градом божиим» – таким, каким можно было его помыслить в те времена. «Дар Константина» хорошо бы и вовсе не принимать во внимание. Теократический Град божий на земле франков, а стало быть, на земле вообще. Замечу: землю Карла была вся средняя Европа и вместе с нею подмандатные земли Астурии, Шотландии, области англосаксонского клира. Скажу еще о претензиях Карла на души христиан, живших на святой земле Харуна-аль-Рашида, предпочитавшего дружбу Карла «дружбе всех королей земли». Итак: очень большое, достаточно цельное государство, глава которого едва ли не с полным правом обеспечивает государственное благо и религиозное благо в пределах имперских границ, осуществляя в собственном законодательстве соборные каноны, но при этом санкционирует избрание папы. Алкуин наставляет Карла Великого, этого теократического монарха града божиего на земле, тождественного государству: «Помни всегда, царь мой, о боге, царе твоём, со страхом и любовью. На место его поставлен ты блюсти и царствовать над всеми членами его тела, и обязан ты отдать отчет в день Суда ... Епископ же – на втором месте, только на месте Христа. Поэтому тщательнее старайтесь установить над народом божьим закон божий, который сообщен тебе богом твоим, наместник коего ты».

Конечно, две власти – светская и духовная – разделены. У первой в деснице – «меч смерти», зато у второй на устах – «ключ жизни». Священник посредствует меж богом и людьми и подчинен папе. Но и духов-

ная, и светская власти все-таки у императора, ибо «меч власти торжествующей блистает в его деснице, труба католической проповеди звучит из уст его».

Чаемый идеал Града – менее всего в подчинении церкви государству; дело в другом: мирское и духовное, как тело и душа, живут «нераздельно, но неслиянно». Государство служит целям религии, зато духовная власть – безусловно жизнеустроющий орган государства. Вот почему церковные соборы государственно-политичны, а на «*placita generalia*» рассмотрение дел церкви вполне привычно.

Таков идеал – государственно-религиозный идеал, в жизни, конечно же, не осуществленный, как и подобает всякому уважающему себя идеалу. Академия Карла при Ахенском дворе, казалось, соответствовала замыслу. Центральным моментом каролингской учености был учительский канон Алкуина, двойственный по своей религиозно-мирской сути и потому равно тяготевающий к свободному почти гуманистическому (*cum grano salis*, конечно) общению в ходе римско-филологических ученых игр в рамках ахенских словопрений под ангельско-сладостное пение Карловых дочек, сопровождаемое арфой, – с одной стороны; а с другой – к вышколенной программе жесткого, упорядоченного научения, германски грубого, но и книжно-добросовестного, христиански «вежественного». «Золотые зерна истины», выуженные из текстов язычников, но вправленные в практичную мешковину средневековых тривиума и квадравиума.

Алкуинов канон (*in statu nascendi*) уже был чреват возможностью распада: на светское умствование и на монастырскую ученость. Но синтез, хотя и иллюзорный, все же состоялся – в VIII веке и по преимуществу в учительском каноне Алкуина, этого учителя *per se*. Это был светско-духовный канон.

Всего век спустя, когда миновал апогей каролингской культуры, учебное время Карла Великого с Алкуиновой учебной программой стало в некотором роде образом культуры, и потому объемно и точно схватывающим его суть. Выпишем несколько мест из «Деяний Карла Великого» Ноткера Заики (IX–X век).

1. «... Когда Карл стал единовластным правителем в западных странах мира, а занятия науками почти повсюду были забыты и потому люди охладели к почитанию истинного божества, случилось так, что к берегам Галлии прибыли из Ирландии вместе с британскими купцами два скотта – люди несравненной осведомленности в светских науках и священных Писаниях. И хоть они и не выставляли напоказ никакого продажного товара, все же имели обыкновение зазывать толпу, стекавшуюся для покупок: «Кто жаждет мудрости, подойди к нам и получай ее – у нас ее можно купить!» Но, говорили они, продают они ее только потому, что видят, насколько охотнее народ приобретает то, что прода-

146 ется, нежели то, что предлагается даром. Таким образом, они намеревались или вызвать людей на покупку мудрости, как и всякого товара, или, как подтвердилось в дальнейшем, поразить и изумить их подобным объявлением. Словом, они кричали так до тех пор, пока удивленные или принявшие их за безумцев люди не довели до слуха короля Карла, который всегда любил мудрость и стремился к ней. Он тотчас потребовал их к себе и спросил, верно ли молва донесла до него, будто они возят с собой мудрость? «Да, – отвечали они, – мы владеем ею и готовы поделиться с теми, кто именем Бога будет достойно просить об этом». Когда же он стал выведывать у них, что они за нее запросят, они сказали: «Только удобное помещение, восприимчивые души и то, без чего нельзя обойтись в странствии, – пищу и одежду». Услыхав это, он очень обрадовался ...».

Так, рассказывает предание, началась ученость во франкской державе при Карле Великом. Великое дело началось со случая: купите привозную мудрость, почти даром, но все-таки купите. Но где взять «восприимчивые души?» А это уже дело учебы – их надо готовить, лелеять, пестовать; повивать методически и по порядку. Урочные будни, начавшиеся как бы случайно. И тут уже личное – навстречь учительскому – радение залог всех успехов. Уметь вылепить себя в качестве ученика. Уметь учить. Учить учить ...

2. Послушайте теперь, как Карл Великий распекает за нерадение высокородных сынков – лодырей: «Вы, высокородные, вы, сынки знатных, вы, избалованные красавчики! Полагаясь на свое происхождение и состояние, вы пренебрегли моим повелением и своей доброй славой и с равнодушием отнеслись к образованию, предаваясь утехам, играм, лени и всяческому пустякам». После этого вступления он, вознеся к небу державную свою голову и непобедимую десницу, поразил их своей обычной клятвой: «Клянусь царем небесным, я ни во что не ставлю ваше знатное происхождение и смазливые лица – пусть восторгаются вами другие, но знайте одно: если вы немедленно не искупите прежней вашей беспечности неутомимым прилежанием, никогда никакой милости не дожидаться вам от Карла». А дети бедных, напротив, проявили достойное прилежание. Учебное дело, не знающее имущественных преград. Только при таком подходе градобожеский идеал возможен. Школа по изготовлению восприимчивых к слову мудрости душ; для всех и каждого – школа под августейшим присмотром франкского государя.

3. А результат? – Высочайшее умение-чувство: чувство слова, даже если смысл этого слова был не до конца ведом тому, кто все равно умел его почувствовать. Еще одна история из «Деяний ...».

«В церкви ученейшего Карла никто не знал заранее, что именно ему придется читать, никто не мог отметить конца отрывка воском или хотя бы сделать какую-нибудь отметинку ногтем, но каждый старался вы-

11
11
11
11
11

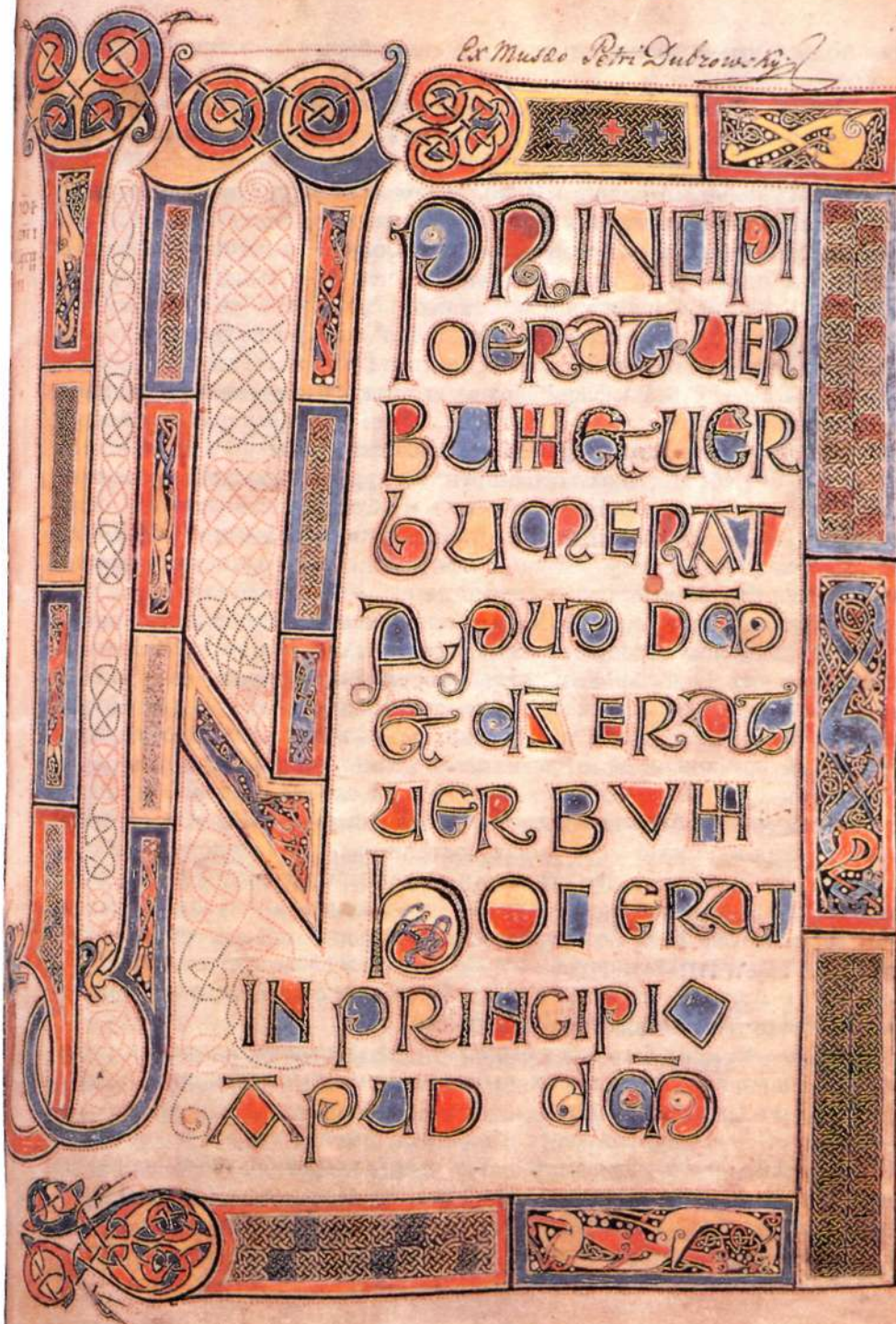


Ex Museo Petri Dubrovniko

148 учить все, что надлежало читать, так что, когда бы его неожиданно ни заставили читать, он исполнял это безукоризненно. Король сам указывал того, кто должен читать, пальцем или протянутым жезлом, или же посылая кого-либо из сидящих подле него к сидящим поодаль; а конец чтения отмечал покашливанием. К нему все так внимательно прислушивались, что, подавал ли он знак в конце предложения, или в середине отрывка или даже фразы, никто из следующих чтецов не осмеливался начать выше или ниже, каким бы бессмысленным ни казались ему конец или начало. И так получилось, что при его дворе все были отменными чтецами, даже если они и не понимали того, что читали. Никакой посторонний и никакой даже известный ему человек, не умея он читать и петь, не осмеливался вступить в его хор». – Голос на голос. Слово на слуху: разымаемое на слоги и звуки. Ради смысла, конечно. Но сладкозвучие многоголосого канона или хора и есть «инструментальный» венец этой исключительно вербальной выучки. Венец, ибо сладкий звук, ладное церковное песнопение – земной отзвук музыки сфер ... Не есть ли это подлинный, запредельный смысл всей этой учебы в области литер? Смысл и то, что ради этого смысла, сошлись. Едва ли не отождествились ... Опыт личный и опыт универсальный. Навстречу. Сошлись? Разминулись?..

Продолжу эту историю.

«Случилось как-то раз Карлу по пути зайти в какую-то большую церковь, и вот один из странствующих клириков, не знавший строгих правил Карла, самовольно примешался к хору; а так как он ничему подобному не обучался, то и остался стоять среди певчих безгласным и дурак дураком. Регент поднял свою палочку и грозил ударить его, если он не запоет. Тогда тот, не зная, что ему делать и куда ему деться, а выйти он не осмеливался, попытался, вертя во все стороны шеей и широко разевая рот, как можно лучше притвориться поющим. В то время как другие не могли удержаться от смеха, храбрый император, который даже в более трудных обстоятельствах умел владеть собой, казалось, и не замечал ужимок того клирика и в должном порядке ожидал конца мессы. Потом он подозвал к себе этого несчастного и, сочувствуя его старанию и затруднительному положению, утешил его такими словами: «Прими мою благодарность, добрый человек, за твое пение и твой труд». И приказал дать ему фунт серебра, чтобы облегчить его бедность...» Величайшее старание при полном техническом неумении вознаграждено, и правильно: пение не испорчено, ибо старательная имитация – уже не фальшь и не ложь; она – полный смысл, но смысл, живущий всею своей полнотой за пределами научаемого умения – в ученом незнании. Карлу-учителю дано было это понимать, ибо он был истинным учителем. Но таким учителем, который только что сам был учеником самого Алкуина, ученого пастыря, призванного научить учить. (Успех этого умения



PRINCIP
 IO ERAT VER
 BUM ET VER
 BUM ERAT
 APUD DEUM
 ET DEUS ERAT
 VERBUM
 HOC ERAT
 IN PRINCIPIO
 APUD DEUM

150 нам только что продемонстрировал ученолюбивый августейший Каролинг.)

Пройдет лет примерно сто. Как же отпечатлеется в качестве образа культуры Алкуин-учитель? В тех же Карловых деяниях того же Ноткера Заики из IX века читаем:

«Тут и Альбин (Алкуин. – В. Р.), родом из англов, прослышав, с какою охотой благочестивый король Карл принимает мудрых людей, сел на корабль и прибыл к нему; а он знал священное Писание от начала до конца, как никто другой из современных ученых, и был учеником учнейшего Беда (не в прямом смысле, а через свои сочинения, потому что Беда Достопочтенный умер в 735 году. – В. Р.), наиболее сведущего толкователя священного Писания после святого Григория (Григория I Великого из VI века. – В. Р.). Карл держал его при себе постоянно до конца своей жизни, за исключением времени, когда он отправлялся на войну; он хотел, чтобы его считали учеником Альбина, а Альбина его учителем. Но он дал ему аббатство святого Мартина в Туре, чтобы, когда он сам отсутствует, мог бы Альбин там отдыхать и обучать стекавшихся к нему учеников. Его обучение принесло столь богатые плоды, что нынешние галлы, или франки, могут сравниться с древними римлянами и афинянами». Как будто очевидная ориентация на античный идеал. Но ... указание на священное Писание: внутренняя ориентация совершенно иная. Биограф Алкуина сообщает: «В юности читал оный муж Господень книги древних философов и лживые рассказы Вергилия, но после не хотел их ни сам читать, ни позволять ученикам своим, говоря: «Достаточно с вас божественных поэтов, нет вам нужды пятнать себя сладострастным краснобайством Вергилиевой речи!»

Достоинство и благородство – человеческое основание видимой цельности канона Алкуина-Флакка. Снова Ноткер Заика: «Он говорил, жил и писал в полную меру своего достоинства, а достоинством он превосходил всех, кроме разве что могущественнейших королей». Но даже сам Карл просит считать себя учеником Алкуина, а Алкуина – своим учителем. *Почти* град божий на землях Европы; правда, учительский град.

Карл и Алкуин. Алкуин и Карл... Пусть они совсем немного поговорят друг с другом, и поговорят вот о чем.

КАРЛ: «Ах, если бы у меня было хотя бы двенадцать клириков, столь образованных во всех областях знаний, какими были Иероним и Августин!»

АЛКУИН: «Создатель небес и земли не имел более им подобных, а ты их хочешь иметь двенадцать!» Так отвечал «со смелостью, на какую не отважился бы никто из смертных пред очами грозного Карла», «высокоученый Альбин (Алкуин. – В. Р.), который справедливо считал себя невеждой по сравнению с названными мужами, охваченный крайним не-

годованием (обнаруженным, впрочем, лишь на мгновение)», – замечает Ноткер Заика по поводу этого ответа. 151

«Кесарю – кесарево, а богу – богово». Но учительское дело – божественной природы (апелляция Алкуина к «создателю небес»). Оно-то, хотя и освящено теократической властью монарха, не только допускает, но даже на том настаивает, «истину царям с улыбкой говорить». Учительское дело исполнено человеческого достоинства, этой фундаментальной скрепы учительского града божиего на земле, ежемгновенно дающего трещину.

А теперь ученые стихи ученого поэта Алкуина.

В «Послании к королю» Алкуин говорит: «Кто не за мною идет, хочет без правил болтать». Правила, правила, правила ... Канон правил и порядка, должный упорядочить знания, «вбираемые из книг». Но только с голоса учителя:

«Помнишь? Тебя наполнял наставника доброго голос,
Мудрость писаний благих с уст многочисимых лилась.

В должный час оглашала тебя хвала Громовержцу:

Мир был в напеве святом, мир – в умиленных сердцах».

Двуголосый канон: согласный дуэт бога и ученика как итог упорядоченного научения видимо-слышимому книжному слову. Но слово это необходимо прежде сделать многократно видимым – многожды переписанным в качестве пособия для всех – всего учащегося мира. Сделать его словом-приемом. Суметь сработать слово для глаза, дабы смысл, должный быть уловленным в это слово-прием, стал смыслом услышанным – лицезримым в свете Истины.

Вспомним надпись, которую сделал Алкуин на помещении для переписывания книг: «Пусть в этой келье сидят переписчики Божьего слова ...» И – далее («братъе читая честной или толпе прихожан»):

Нет благородней труда, чем работать над книгой святою,
И переписчик свою будет награду иметь.

Лучше книги писать, чем растить виноградные лозы:

Трудится ради души первый, для чрева – второй.

Мудрости древней и новой учителем сведущим станет,

Кто сочиненья прочтет достопочтенных отцов.

Урок изготовления канона: «вносить добавленья» – «предерзкое дело», перо должно идти «по неложной тропе»; точка или же запятая – орнамент формы, но лишь именно в такой вот и только таким образом орнаментированной форме живет подлинный смысл (просвечивается сквозь нее). И наконец, цель этого дела – делание себя учителем «древней и новой мудрости». От дела к делу; от умения к умению: от умения переписывать книги к умению учить мудрости, то есть делать кого-то бытующим по истине, то есть – в случае Алкуина – правильно выученным, хорошо ученым, просто хорошим человеком.

mppuy litzay pte hospitatuy ad
 ptem dndi quoniam ill
 xi Ut conuincit puyuy pgn hysto
 lam pulitay illuy pedulam az qre
 cupiam monuqit
 xii Ut eum puyuyonon quanda
 pibi cupit opetiam pte ad credidum
 pno uocatur
 xiii Ut uale consulum idem cum pui
 matib yuy dppicypanda pte xpi
 habuqit ut ut pontifex tny yuay
 tany pno panatigro
 xiiii Ut idem edum lum yua zntc
 fidelis pte paccuy et ubi paulinuy
 baptizauit ut idem xpi yuy dppit
 xv Ut pno uua opibitalu anglorum
 xvi Ut paulinuy in pno uua lindiyi
 pppicauit ut de qualitate ptem edum
 xvii Ut idem ab honore papa tchozita
 litzay acccpit qui tam paulino
 paulinuy mpy qit dppicuy ecclia
 xviii Ut honore qui luyta in qy pcpati
 pte dndi ab edon papa honore paulum
 pte dndi acccpit ut litzay
 xix Ut pmo idem hononuy et pte lohan
 pte pte pte pte pte simul dppiclag
 ma hysto mpy qit pte dndi hysto mpy
 xx Ut occidit pte paulinuy lantam
 eccliam pte ulatum yuy dppit

INCIPIT IPSIUS HISTORIA
 ECCLESIASTICI GENIIS ANGLORUM
 REGI FELICITER



tany poyibuy idest anno domny de
 Incarnaciony dlc v: beatus papa
 gregoruy post quam redm roma
 na et apoytolice ecclie xiiii
 annoy mny q pte et dndi dndi dndi
 pte pte pte pte dndi dndi
 utq ad altaynam pte caelqre
 redm tnylatuy. De quo noy lbn
 uento quia nam id anglo pum zntc
 depotitate pte ad ptem xpi
 yua in dny qia lbn uento lationem
 in na hysto ecclia yua pte
 pte monam. Quim pte nny apolla
 pte pte pte et debimuy apoytolu
 pte cum pte in toto ombe pte
 pte pontifiatum et con uhy pte
 dudum ad ptem uhy pte hysto pte
 latuy ecclay. noy qam zntem ea
 tny idoly mancipatum xpi pte
 eccliam. Ita ut apoytolicum illu

Но здесь же – в Алкуиновы времена, исполненные трепетнейшего пиетета к слову, – вдруг *тмесис* (рассечение живого слова, как будто оно не слово и не живое, а чурка какая – даже не вещь, – которую можно резать, пилить, рубить, строгать). И в это кровоточащее зияние вставлено другое слово. В «Послании к Коридону» у того же Алкуина читаем: «Ныне он рад при-пелигримским-зывать песнопеньем ...»

Слово эксгумировано: лад – строй, порядок – поколеблен своевольной игрою в слова; игрой, но игрой по правилам, на которых, собственно, и держится *тмесис* (довольно редкая грекоримская стилистическая фигура, но ставшая навязчиво распространенной во времена каролингской анатомически словолюбивой учености. Еще один пример на тему *тмесиса*, приведенный М. Гаспаровым: «ЭР – сладкозвучные эти стихи написаны – МОЛЬДОМ». Здесь уже рассечено имя (Эрмольд), обозначающее на этот раз действительно живого автора, – во имя изготовленности строки по всем правилам тогдашнего стихосложения.

Тмесис запруживает ручей речи, прерывает течение слов, останавливает слово, обеззвучивает его, зато уплотняет, делает его лицезримым и потому – самоценным, вызволенным из цепи иерархически подчиненных слов. Контрапункт звукоряда. Загад, взрывающий удобопреподаваемый лад. Опыт такого загада у каждого свой, хотя правила *тмесиса* универсальны. А результат работы мастера по *тмесису* странен и угадываем, «чем случайней, тем вернее», потому что «навзрыд» для того, кто отгадчик. Совпадут ли души? Угадают ли друг друга? Но урок загадок Алкуина еще не начался, хотя кроссворд *тмесисов* – обломок молнии, назначенной замкнуть небо и землю, – этот урок предваряет. Но кто знает, как сломать молнию, по каким-таким правилам? *Тмесис* слишком правильно и аккуратно ее ломает ...

Шифр, код, тайнопись ... Загадыванье смысла в слове. Слово, загадочным же образом приуроченное к вчитыванию в него – вслушиванию в него. Загадка как учительский, но и смысло-постигающий прием. Но можно ли загадать смысл? А мир? Осмысленный мир? Загадать или представить?

Загадочность (загаданность) – первое условие познания (научения) как активного дела. Здесь я всецело соглашаюсь с С. Аверинцевым, рассматривающим «иллюзию всепонимания как смертельную угрозу для гуманитарной мысли, которая всегда есть понимание «поверх барьеров» непонимания. Чтобы по-настоящему ощутить даже самый близкий предмет, необходимо на него натолкнуться и пережить сопротивление его непроницаемости; вполне проницаема только пустота. Смысл каждой культуры прозрачен и общезначим в той мере, в которой это есть смысл, то есть нечто по своей сути прозрачное и общезначимое; но столь же верно, что он «загадочен», а именно постольку, поскольку он «загадан» нашему сознанию извне инстанциями, от нас независимыми».

154 Загаданный (загадочный) общезначимый (для всех) смысл. Учить этот смысл разгадывать для лично-индивидуальных, но и вселенски-всеобщих дел, обретения себя в мире высших значимостей, в мире истинного света – света истины, до поры пребывающей в сутемени загадочных учительско-ученических элоквенций.

Однако не странно ли: умение узнать нечто по принципиально не сходным аналогиям, технологично точно воссоздать загаданный предмет по ... несходству: печь – живот, труба – голова? Так Алкуин загадывает очаг:

Мой ненасытный живот питается пламенем жгучим,

Из головы у меня дымный идет аромат.

Попробуй узнай! Сложи попробуй! Выучись и сумей! Что за странное такое научение? А может быть, вовсе и не странное для средневековых школярско-магистерских буден?

Посмотрим...

Вот и пробил урочный час Алкуина-учителя, который должен же, наконец, показать себя в деле, то есть дать урок научения учить.

Словопрение

высокороднейшего юноши Пипина

с Альбином схоластиком

1. ПИПИН. *Что такое буква?*
АЛКУИН. *Страж истории.*
2. ПИПИН. *Что такое слово?*
АЛКУИН. *Изменник души.*
3. ПИПИН. *Кто рождает слово?*
АЛКУИН. *Язык.*
4. ПИПИН. *Что такое язык?*
АЛКУИН. *Бич воздуха.*
5. ПИПИН. *Что такое воздух?*
АЛКУИН. *Хранитель жизни.*
6. ПИПИН. *Что такое жизнь?*
АЛКУИН. *Счастливым радость, несчастным горе, ожиданье смерти.*
7. ПИПИН. *Что такое смерть?*
АЛКУИН. *Неизбежный исход, неизвестный путь, живущих рыдание, завещаний исполнение, хищник человеков.*
8. ПИПИН. *Что такое человек?*
АЛКУИН. *Раб смерти, мимоидущий путник, гость в своем доме.*
9. ПИПИН. *На что похож человек?*
АЛКУИН. *На плод.*
10. ПИПИН. *Как помещен человек?*
АЛКУИН. *Как лампада на ветру.*



11. ПИПИН. Как он окружен?
АЛКУИН. Шестью стенами.
12. ПИПИН. Какими?
АЛКУИН. Сверху, снизу, спереди, сзади, справа и слева.
13. ПИПИН. Сколько у него спутников?
АЛКУИН. Четыре.
14. ПИПИН. Какие?
АЛКУИН. Жар, холод, сухость, влажность.
15. ПИПИН. Сколько с ним происходит перемен?
АЛКУИН. Шесть.
16. ПИПИН. Какие именно?
АЛКУИН. Голод и насыщение, покой и труд, бодрствование и сон.
17. ПИПИН. Что такое сон?
АЛКУИН. Образ смерти.
18. ПИПИН. Что составляет свободу человека?
АЛКУИН. Невинность.
19. ПИПИН. Что такое голова?
АЛКУИН. Вершина тела.
20. ПИПИН. Что такое тело?
АЛКУИН. Жилище души.
21. ПИПИН. Что такое волосы?
АЛКУИН. Одежда головы.
22. ПИПИН. Что такое борода?
АЛКУИН. Различие полов и почет зрелого возраста.
23. ПИПИН. Что такое мозг?
АЛКУИН. Хранитель памяти.
24. ПИПИН. Что такое глаза?
АЛКУИН. Вожди тела, сосуды света, истолкователи души.
25. ПИПИН. Что такое ноздри?
АЛКУИН. Проводники запаха.
26. ПИПИН. Что такое уши?
АЛКУИН. Собиратели звуков.
27. ПИПИН. Что такое лоб?
АЛКУИН. Образ души.
28. ПИПИН. Что такое рот?
АЛКУИН. Питатель тела.
29. ПИПИН. Что такое зубы?
АЛКУИН. Жернова кусания ...
47. ПИПИН. Что такое небо?
АЛКУИН. Вращающаяся сфера, неизмеримый свод.
48. ПИПИН. Что такое свет?
АЛКУИН. Лик всех вещей.

& filii sion exultent
in rege suo.

Laudent nomen eius
in choro in triumpho
& psalterio psal-
lant ei.

Quia beneplacitū
est dño in populo suo
& exaltabit mansue-
tos in salute.

Exultabunt sc̄i in
gloria lætatur
in cubilib: suis.

Exultationes di-
guntur eorum &
gladii ancipites in
manib: eorum.

Ad faciendam uindic-
tam in nationib: in
crepationes in populis.

Ad alij gaudios reges
eorum in compedib:

& nobiles eorum
in manibus ferreis.

Al t faciunt in eis iudi-
cium conscriptū. glo-
ria hæc est omnib:
sc̄is eius.



in sc̄is eius. laudate
eum in firmamen-
tis eius.

Laudate eum in
trib: eius. laudate
secundū multitudinem
magnitudinis eius.

Laudate eū in sono
tubae. laudate eū
in psalterio & cythara.
audate eum in tra-
piano & choro.

49. ПИПИН. *Что такое день?*
АЛКУИН. *Возбуждение к труду.*
50. ПИПИН. *Что такое солнце?*
АЛКУИН. *Светоч мира, краса небес, счастье природы, честь дня, распределитель часов.*
51. ПИПИН. *Что такое луна?*
АЛКУИН. *Око ночи, подательница росы, вещунья непогоды.*
52. ПИПИН. *Что такое звезды?*
АЛКУИН. *Роспись свода, водители мореходов, краса ночи.*
53. ПИПИН. *Что такое дождь?*
АЛКУИН. *Зачатие земли, зарождение плодов.*
54. ПИПИН. *Что такое туман?*
АЛКУИН. *Ночь среди дня, тяжесть для глаз.*
55. ПИПИН. *Что такое ветер?*
АЛКУИН. *Движение воздуха, волнение воды, осушение земли.*
56. ПИПИН. *Что такое земля?*
АЛКУИН. *Мать рождающихся, кормилица живущих, келья жизни, пожирательница всего.*
59. ПИПИН. *Что такое вода?*
АЛКУИН. *Подпора жизни, омовение нечистот ...*
64. ПИПИН. *Что такое зима?*
АЛКУИН. *Изгнанница лета.*
65. ПИПИН. *Что такое весна?*
АЛКУИН. *Живописец земли.*
66. ПИПИН. *Что такое лето?*
АЛКУИН. *Облачение земли, спелость плодов.*
67. ПИПИН. *Что такое осень?*
АЛКУИН. *Житница года.*
68. ПИПИН. *Что такое год?*
АЛКУИН. *Колесница мира.*
69. ПИПИН. *Кто ее везет?*
АЛКУИН. *Ночь и день, холод и жар.*
70. ПИПИН. *Кто ее возница?*
АЛКУИН. *Солнце и луна.*
71. ПИПИН. *Сколько у них дворцов?*
АЛКУИН. *Двенадцать.*
72. ПИПИН. *Кто в них распоряжается?*
АЛКУИН. *Овен, Телец, Близнецы, Рак, Лев, Дева, Весы, Скорпион, Стрелец, Козерог, Водолей, Рыбы.*
73. ПИПИН. *Сколько дней живет год в каждом из дворцов?*
АЛКУИН. *Солнце 30 дней и 10 с половиной часов, а луна двумя днями и восемью часами меньше.*
74. ПИПИН. *Учитель! Я боюсь пускаться в море.*



АЛКУИН. Кто же тебя заставляет?

ПИПИН. Любопытство.

АЛКУИН. Если ты боишься, я сяду с тобой и последую, куда бы ты ни направился.

ПИПИН. Если бы я знал, что такое корабль, я бы устроил такое для себя, чтобы ты отправился со мною.

АЛКУИН. Корабль есть странствующий дом, повсеместная гостиница, гость без следа, сосед берегов.

75. *ПИПИН. Что такое берег?*

АЛКУИН. Стена земли.

76. *ПИПИН. Что такое трава?*

АЛКУИН. Одежда земли.

77. *ПИПИН. Что такое коренья?*

АЛКУИН. Друзья лекарей, слава поваров.

78. *ПИПИН. Что делает горькое сладким?*

АЛКУИН. Голод.

79. *ПИПИН. Что не утоляет человека?*

АЛКУИН. Прибыль.

80. *ПИПИН. Что такое сон наяву?*

АЛКУИН. Надежда.

81. *ПИПИН. Что такое надежда?*

АЛКУИН. Освежение от труда, сомнительное достояние.

82. *ПИПИН. Что такое дружба?*

АЛКУИН. Равенство душ.

83. *ПИПИН. Что такое вера?*

АЛКУИН. Уверенность в том, чего не понимаешь и что считаешь чудесным.

84. *ПИПИН. Что такое чудесное?*

АЛКУИН. Я видел, например, человека на ногах, прогуливающегося мертвеца, который никогда не существовал.

ПИПИН. Как это возможно, объясни мне!

АЛКУИН. Это отражение в воде.

ПИПИН. Почему же я сам не понял того, что столько раз видел?

АЛКУИН. Так как ты добронравен и одарен природным умом, то я тебе предложу несколько примеров чудесного: постарайся их сам разгадать.

ПИПИН. Хорошо; но если я скажу не так, как следует, поправь меня.

АЛКУИН. Изволь!

85. *Один незнакомец говорил со мною без языка и голоса; его никогда не было и не будет; я его никогда не слышал и не знал.*

ПИПИН. Быть может, учитель, это был тяжелый сон?

АЛКУИН. Именно так, сын мой.

86. *Послушай еще: я видел, как мертвое родило живое, и дыхание живого истребило мертвое.*
ПИПИН. От трения дерева рождается огонь, пожирающий дерево.
АЛКУИН. Так.
87. *Я слышал мертвых, много болтающих.*
ПИПИН. Это бывает, когда они высоко подвешены.
АЛКУИН. Так.
88. *Я видел огонь, который не гаснет в воде.*
ПИПИН. Думаю, что ты говоришь об извести.
АЛКУИН. Ты верно думаешь.
89. *Я видел мертвого, который сидит на живом, и от смеха мертвого умер живой.*
ПИПИН. Это знают наши повара.
АЛКУИН. Да; но положи палец на уста, чтобы дети не услышали, что это такое.
90. *Был я на охоте с другими, и что мы поймали, того домой не принесли, а чего не поймали, то принесли.*
ПИПИН. Непристойная это была охота.
АЛКУИН. Так.
91. *Я видел, как некто был раньше рожден, чем зачат.*
ПИПИН. И не только видел, но и ел?
АЛКУИН. Да, и ел.
92. *Кто есть и не есть, имеет имя и отвечает на голос?*
ПИПИН. Спроси лесные заросли.
93. *АЛКУИН. Видел я, как житель бежал вместе с домом, и дом шумел, а житель безмолвствовал.*
ПИПИН. Дай мне невод, и я отвечу тебе.
94. *АЛКУИН. Кого нельзя видеть, не закрыв глаза?*
ПИПИН. Храпящий тебе покажет.
95. *АЛКУИН. Я видел, как некто, держа в руках восемь, уронил семь, а осталось шесть.*
ПИПИН. Это знают школьники.
96. *АЛКУИН. У кого можно отнять голову, и он только поднимется выше?*
ПИПИН. Иди к постели, там найдешь его.
97. *АЛКУИН. Было трое: первый ни разу не рождался и единожды умер, второй единожды родился и ни разу не умер, третий единожды родился и дважды умер.*
ПИПИН. Первый созвучен земле, второй – Богу моему, третий – ницему.
98. *АЛКУИН. Видел я, как женищина летела с железным носом, деревянным телом и пернатым хвостом, неся за собою смерть.*
ПИПИН. Это спутница война.

99. АЛКУИИИ. *Что такое воин?*

ПИПИИИ. *Стена государства, страх для неприятеля, служба, полная славы.*

100. АЛКУИИИ. *Что вместе и существует, и не существует?*

ПИПИИИ. *Ничто.*

АЛКУИИИ. *Как это может быть?*

ПИПИИИ. *По имени существует, а на деле нет.*

101. АЛКУИИИ. *Какой вестник бывает нем?*

ПИПИИИ. *Тот, которого я держу в руке.*

АЛКУИИИ. *Что же ты держишь в руке?*

ПИПИИИ. *Твое письмо.*

АЛКУИИИ. *Читай же его благополучно, сын мой.*

А теперь будем читать этот текст медленно.

Выспрашиваются вещи мира. Ответы же – императив нового времени, новой науки – должны свидетельствовать суть этих вещей в форме их сущностных, в замысле единственных, характеристик. Вопросы задает ученик – «высокородный юноша» Пипин, а отвечает Альбин схоластик – учитель. Вещи мира уже только тем, что они есть, учат. Но учат лишь тогда, когда станут выговоренными (обговоренными) в словопрении. Каждая вещь мира начинает свое наставительное бытие тогда и только тогда, когда она опрошена и, если можно так выразиться, отвечена, то есть стала темой урока, занесена, так сказать, в экзаменационный билет. Вопрос – ответ... Каждая вещь, таким образом, есть предмет школьной программы. А сумма всех вещей мира должна была бы составить полный курс Алкуиновой школы. Если же при этом дан (пусть не явно) закон этого сложения-сочленения, то тогда можно сказать так: мир есть школа. Но мы скажем мягче: мир как школа, если только средневековая учительская ученость и в самом деле что-нибудь стоит в средние века и что-нибудь значит для человека этих веков.

Сейчас мы как раз и займемся выведыванием принципа устройства словесно-смысловой композиции всего, что есть в мире, сложившегося в мир (или не сложившегося?) – мир, который может быть понят как школа.

Но прежде выпишем значащие слова первого, вопрошающего-вопрошаемого, ряда – слова-вещи, которым предстоит стать (или не стать?) словами-смыслами слов-вещей.

1. Буква; 2–3. Слово; 4. Язык; 5. Воздух; 6. Жизнь; 7. Смерть; 8–29. Человек (сам по себе и ближайший человеческий контекст: его спутники, перемены, происходящие с ним; свобода человека, голова, тело, волосы, борода, мозг, глаза, ноздри, уши, лоб, рот, зубы...); 30–46. Пропуск в тексте (в данном цитировании); 47. Небо; 48. Свет; 49. День; 50. Солнце; 51. Луна; 52. Звезды; 53. Дождь; 54. Туман; 55. Ветер; 56. Земля; 57–58. Пропуск в тексте (опять-таки в данном цитирова-



164 нии); 59. Вода; 60–63. Пропуск в тексте (вновь в данном цитировании); 64–73. Времена года, небесно-земной календарь; 74–83. Живущий человек в бытийственном контексте; 84–98. Чудо-загадка-парадокс; 99. Воин; 100–101. Еще два парадокса.

Ряд ответов представим несколько короче (учитель имеет в виду отметить лишь соотносительный принцип вопросов и ответов).

3. Язык; 4. Воздух; 5. Жизнь; 6. Смерть; 7–28. Человек... 55. Земля; 74. Берег (75. Что такое берег?); 98. Спутница воина (99. Что такое воин?).

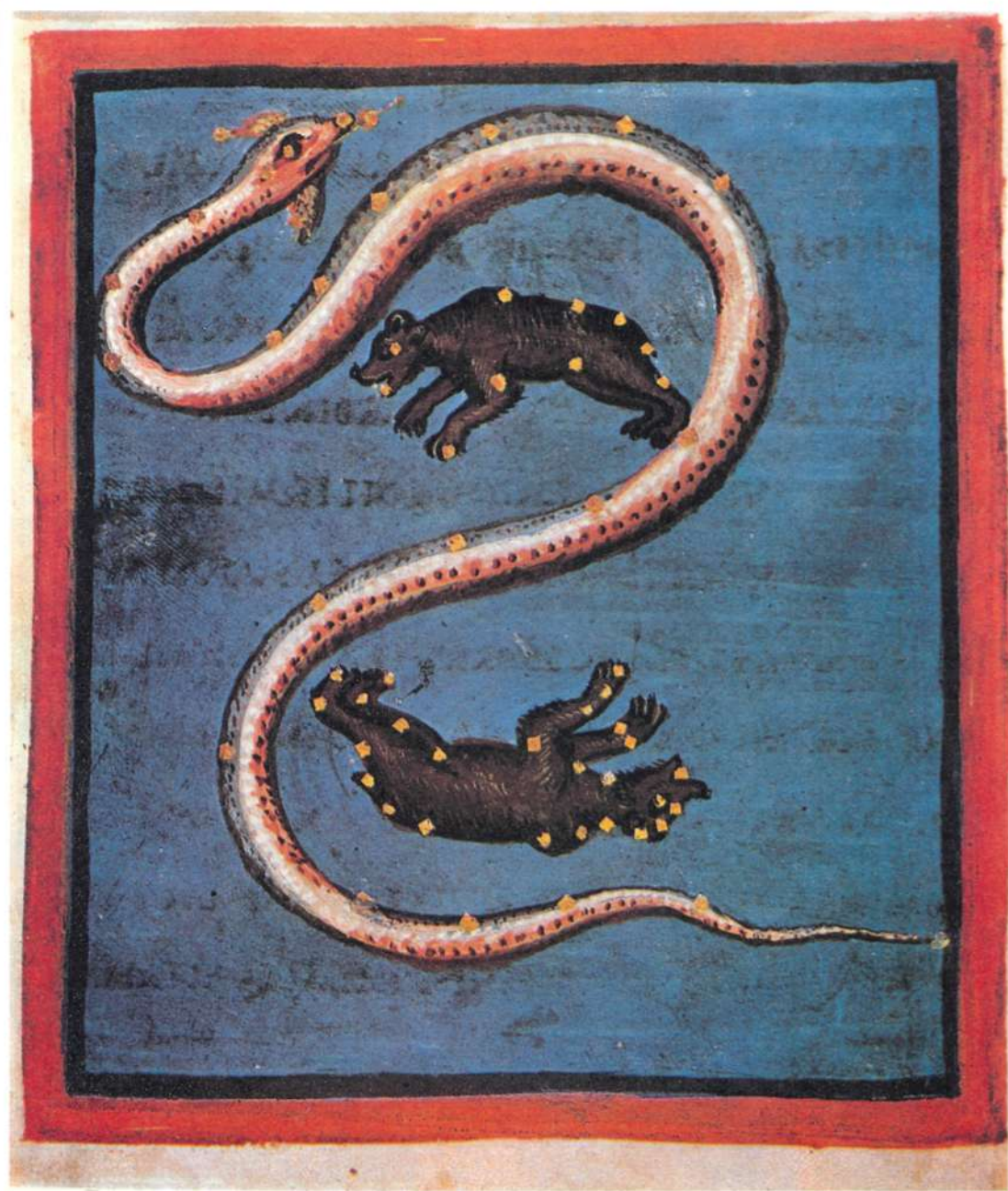
Попробуем укрупнить тематическое разнообразие этого урока, сгруппировав вопросы-ответы в содержательно-весомые пласты этого учебного материала.

«Допарадоксальная», так сказать, дискурсивная (по внешнему виду) часть урока – и это совершенно ясно – имеет свой центр: 8–29 – Человек и все о нем; человек как не подлежащая никакому сомнению мера всех вещей. Каждая вещь мира (как мы увидим дальше, и мир в целом) должна быть дана в человеческом измерении, как и полагается во всяком учебном деле. Бог – запредельный, высший смысл всего – до поры вынесен за скобки урока, ибо урок – вполне гражданское, так сказать, цивильное дело.

«Человеческому» пласту материала предшествуют средства обговаривания, научаемой представимости жизни: буква, слово, язык... Жизнь, Смерть. Учительское космотворение, как и божественное, начинается со слова: Слово и слово. Волевой акт – у бога; у человека – как бы подражающий, но высветляющий сокровенный смысл, приобщающий этому смыслу, научающий(?) ему.

А что следует за «человеческим» пластом материала? – Пласт космогонический, который, строго говоря, может обойтись и без человеческого участия, если только, конечно, все эти горние – космические – вещи не претворять в слова о них, претендующие – все вместе – схватить их смысл. А не претворять нельзя, ибо идет урок научения – в высшей степени человеческое дело, имеющее в столь же высокой степени исключительно человеческий результат: слово-жест должно стать поступком-жестом, правильным действием правильно (то есть по выученным правилам) проживаемой жизни. Вот почему сразу же после учебно-обговоренной космогонии идет блок 74–83, имеющий человека в деле; человека как средоточие смысла в качестве единственного своего содержания. Человек-объект (8–29) и человек-делатель (74–83) должны отождествляться в едином и единственном смысле, и оттого космос (мир вещей) предстает (как бы предстает) цельным, целостным – годным к тому, чтобы выучиться быть в нем.

Предстает цельным. Но как предстает цельным? Или точнее: как он делается таковым?



166 Сцепленность вещей, казалось бы, нерушима и предопределена: звено к звену и колечко в колечко. Тютелька в тютельку и точь-в-точь. Безззорное на первый взгляд, сплошное дело. Непрерывное, как непрерывно ученое словопрение; вечно непрерывное как непрерывна – и в этой своей непрерывности вечная – жизнь в бесконечно длящемся одном слове, хоть и составленном из бесконечного множества слов. В одном Слове о мире. В слове-смысле ...

Как же все это сработано?

«3. *Пипин*. Кто рождает слово?

Алкуин. Язык.

4. *Пипин*. Что такое язык?

Алкуин. Бич воздуха.

5. *Пипин*. Что такое воздух?

Алкуин. Хранитель жизни.

6. *Пипин*. Что такое жизнь?

Алкуин. Счастливым радость, несчастным горе, ожидание смерти.

7. *Пипин*. Что такое смерть?

Алкуин. Неизбежный исход, неизвестный путь, живущих рыдание, завещаний исполнение, хищник человеков.

8. *Пипин*. Что такое человек?» и т.д.

Кантилена ... Никогда не кончающаяся партия, протянутая линейно-бесконечным бесфинальным временем в бесконечную (?) даль. Но предел есть. Он – наведение (каждый раз!) на смысл, лежащий за всеми возможными пределами, но и ... здесь, рядом, сей миг. И ради него, этого смысла, собственно, и затеяно все это странное учительство. Механически (?) усвояемое складывание слов о словах. Но так ли это? Ведь мир-то целен и зрим. Лицезрим ...

Предшествующий взгляд на текст как целое, построенный по кантиленному принципу учительского умения представлять мир как школу, привел к тому, что слова-вопросы и слова-ответы, слившись-сцепившись, стали учебным материалом мироздания как мирознания. Мастерское умение как умение учить при таком обороте дела уже не нужно. Оно как бы ушло из текста, за текст... Посмотрите: разве похожи буква на стража истории, слово – на изменника души, а год – на колесницу мира? Не особенно похожи. Да и вовсе не обязаны быть похожими, потому что даже слово, обозначающее ту или иную вещь, вовсе не должно быть на нее похоже: слово *кошка* лишь привычка делает похожим на самое кошку. Но само называние чего-нибудь чем-нибудь само по себе законодательно неукоснительно. Назвать букву стражем истории, причем учительски аподиктично, означает, что так оно и есть: назвать значит оговорить названное в качестве не только существующего, но и бытийствующего, ожившего и навсегда с этого момента живущего в слове.



Но вид называемого и вид нового имени – это два разных, вовсе не похожих друг на друга вида. Однако два таких вида, которые как-то оказались друг с другом соединенными: в паре, но и порознь. Новое имя, данное учителем, – метафора, мнемонический знак, иносказание ... Но, может быть, и то, что имеет отношение к сути дела. Разрыв очевиден, а связь (понятийная, «эссенциальная» – сущностная) проблематична (или проблемна?). А если подумать, то и вовсе эта сущностная связь здесь не просматривается. Значит, два ряда – обговариваемое и то, что вышло из этого обговаривания, – лишь псевдоединообразны. Единство иллюзорно (оно осуществляется лишь формально – в принципе «кантиленности» построения целостного мира для умения в нем быть и жить). А разрыв реален. Зазор очевиден, ибо не преодолен в понятии: учительское умение Алкуина произвольно и как бы отрицает авторитарную волю учителя; но вместе с тем как бы сулит выучиться мастерить – называть! – мир, складывать его из слов – вопросов-ответов по поводу его частей, составляющих этот мир. Умение учить как правильное название предметов научения, а не как умение их исследовать. Но насколько это название правильно? Да и правильно ли вообще? Загадывание имени вещи как ее образа? Тайна каждой вещи этого мира и мира в целом?

Но, может быть, разрыв-зияние меж словом-вещью и словом-именем – вовсе не зияние и не разрыв, а всего лишь нововременная иллюзия нынешнего исследовательского сознания, свысока взирающего на экзегетическое мышление средневековья – магистерско-школярское мышление каролингских времен? Это можно проверить, причем проверить почти экспериментально.

Проверяя, будем исходить из того, что учительская система Алкуина законосообразна во всех своих частях и срезях, как, впрочем, и полагается быть любой учебной схеме, если она действительно хочет учить, а не вводить в заблуждение. От вопроса ждут однозначного ответа, единственной выраженности в слове, то есть его жизни в единственном слове, именующем предмет воплощения. Испытаем Алкуинов урок на это вполне напрашивающееся предположение.

Язык – бич воздуха (4). Но движение воздуха, то есть то, что возможно сделать бичом (языком), есть ветер (55), который в той же мере есть «волнение воды, осушение земли» (55). В результате: ветер есть язык (с той же примерно точностью, что и в случае № 4).

Еще пример. Год – колесница мира (68). Ее везут ночь и день (69), а луна – око ночи (51). Значит, луна (око ночи) – возница этой колесницы, которую везет безглазая ночь, потому что ее глаз где-то там, на облучке.

Или еще. Сон – образ смерти (17). Но сон наяву – надежда (80). Значит, смерть – в определенном смысле тоже надежда на... воскресение, райское блаженство, загробную радость души.



При таком вот кантиленном принципе миросложения-миропреподавания взаимоопределимо – взаимообосновываемо – все. И конца этому нет. Нет и твердого знания. Нет, строго говоря, и научения этому знанию. (Конечно, как это понимает Новое время.) Есть лишь ученое незнание, равное в идеале знанию-переживанию смысла как тайны. Ради наведения на смысл все это и затеяно. Зияние меж вещью и именем и есть место для смысла, остающегося тайной, разгадка коей – всегда чудо. Оно, чудо, входит в Алкуиново умение учить. Чудо сочетания несочетаемых слов, призванных описать предмет, причастный смыслу, но и сам этим смыслом являющийся. Но как возможно такое тождество? Не к ответу ли на этот вопрос произвольно прерванная цепочка вопросов-ответов на восемьдесят второй позиции завершается золотым брелком чудесного, на котором мастерски выгравированы поучающие микрочудеса (83–98, 100, 101).

Уверовать в чудо?.. Но не чудо ли сама вера? Да, потому что низойдет или нет, неизвестно. Нет, потому что откроется только заслужившему сие личными стараниями, бодрствованиями и радениями. Личный опыт и лично лицеозримое чудо.

1. Отражение в воде: никогда не существовавший, но почему-то прогуливающийся мертвец (84). – Несуществующее, но видимое.

2. Незнакомец, которого тоже никогда не было, говорил, не имея ни языка, ни голоса. Это сон (85). – Несуществующее, но говорящее.

3. Мертвое рождает живое, а живое своим дыханием истребляет мертвое. Это огонь, рождаемый от трения дерева о дерево и сжигающий дерево (86). – «Диалектика» живого – мертвого. Парадокс рождения живого мертвым.

Далее идут зашифрованные, на близкие темы, загадки, не содержащие ответа (87 – колокола, 89 – ?, 90 – ловля вшей, «гомеровская загадка»; 91 – цыпленок, вылупившийся из яйца; парадокс «до и после»; 92 – эхо: не ест, а отвечает на голос; 93 – река и рыба; 94 – сон: не закроешь глаза – не увидишь; 95, 96 – ?; С № 96 попробую помочь комментаторам: поднимешь голову, а он поднимается выше – пуф-подушка. Ситуация «каламбура»: голова моя, а думают – она того, кто загадан). 97 – Адам; сотворенный богом Илия, вознесенный на небо; Лазарь, воскресенный Христом; 98 – стрела: загадка-метафора, лишенная внутренней парадоксальности. – Ответы взяты из примечаний к тексту. Загадки 100 и 101 оставляю про запас.

А пока остановимся на чуде под № 86 (по нашей нумерации – третьем). Эка невидаль! Потерли дерево о дерево и получили огонь, который спалил обе деревяшки. Эта ежедневная, обыденная практика, известная еще во-он с каких времен. Практика здравомысленного опыта, правда, остающаяся до поры без объяснения. Чудо в другом: в словах, конструирующих и воспроизводящих жизнь этого артефакта в матери-

PERITONS CAPTIVITATEM

PLEBIS SUAE EXULTABIT

ILLOS QUI IN TABERNACULO



XIII

DNE QUI HABITA

BIT IN TABERNA
CULO TUO. AUT QUI
REQUIESCIT IN MONTE
SCOTO.

QUI IN CREDITUR SINE
MACULA. ET OPERATUR
IUSTITIAM.

QUI LOQUITUR VERITA
TEM IN CORDE SUO.
QUI NON ECIT DOLU
IN LINGUA SUA.

PSALMUS

NE SCIT PROXIMUS
MALUM. ET OB PROBRU
NON ACCIPIT ADVER
SUS PROXIMOS SUOS.
DNI NILUM DEDUCTUS
EST IN CONSPECTU
EUS. MALICINUS. TIME
NTES AUTEM DNI MCLORIFICAT.

QUI IURAT PROXIMO
SUO. ET NON DECEPIT.
QUI PECUNIAM SUAM
NON DEDIT AD USURAM.

DAVID

ET MUNERAS SUPER
INNOCENTES
NON ACCIPIT.

QUI FACIT HANC. NON
REDOUBETUR IN AET
ERNUM.



172 але букв, слов, предложений. Представление жизни вещи в слове о ней. Но, конечно, не в простом слове – не в простых словах, а в таких именно словах, сцепление которых (связь, сочетание, рядоположенность) принципиально загадочно – парадоксально. И тогда знание о вещи представит собой умение сказать о ней, умение научить этой вещи, то есть изготовить предмет научения (что означает, прежде всего, озадачить ученика тайной очевидного). Продлить вещь в личном действии с ней и есть ее познать. Только данная в парадоксальной форме тайна станет очевидной, станет предметом научаемого ума, делается делом учителя, высветляющего смысл для просветления ученика. Послушайте еще раз: «Мертвое родило живое, и дыхание живого истребило мертвое» (которое родило именно это живое). Назвать вещь по имени, строго говоря, уже чудо. Но слово перечеркнуть словом же и в результате этой словесной самоаннигиляции получить словесную же цельнопротиворечивую формулу предмета, ожившего во всей своей бытийственной (загадочной) полноте, – вот это чудо так чудо. Само по себе. Ни к чему не приобщенное. Самоцельное (самоценное)! Но чудо как норма(?) научения в средние века. Уверование в эту «норму» – обязательное условие научения. Разрыв в дискурсивном переходе от «буквы» (вопрос) к «стражу истории» (ответ) (1) должен быть преодолен «чудом-нормой» словосцеплений. А в это должно уверовать как в нормативное правило. Так мысль о предмете сливается – в указующем чаянии – с замыслом этого предмета. С его смыслом. Ускользящим, но запеленгованным смыслом ... И это чаемое тождество получает высшую санкцию в парадоксально (чудодейственно, то есть божественно) изготовленном слове, сквозь которое просвечивает смысл. Такое вот умение – научение учить – и составляет смысл учительского канона Алкуина, призванный заполнить (и квазизаполняющий), но заполняющий, как мы видим, иллюзорно вакуум-знание меж словом-вещью и словом-биркой, именуемым и именем, вопросом и ответом. А смысл вещи играет, просвечивается в речевых сломах и сколах: «Дыхание живого истребило мертвое» (умертвило мертвое – «смертью смерть»). Но ... дыхание живого. Метафора-троп сильнее любых логических выкладок.

Но с виду учебная кантилена Алкуина-учителя и Пипина-ученика должна длиться бесконечно. В самом деле, это дление из-за бесконечных возможностей воспрещающе-отвечающего словопрения принципиально бесконечно. Оно-то и делает словесный материал учительского дела Алкуина сплошным. И тогда зачем, спрашивается, заполнять зияние меж вещью и словом о ней? Не лучше ли просто прервать (естественно прервать) цепь этой элоквенции? И здесь опять-таки следует позвать чудо парадоксально устроенного слова. Только оно, чудо, есть естественное средство противоестественно замкнуть бесконечно нарастающую цепь, замкнуть в кольцо – положить предел дурно длящейся бес-

173
конечности. Прямая и круг. Почти завершающее урок Алкуина чудо под № 100 как раз и призвано сделать это. «Что вместе и существует и не существует?» – спрашивает Алкуин. Сообразительный (уже наученный, – ведь урок-то подходит к концу) Пипин отвечает: «Ничто». «Как это может быть?» – любопытствует Алкуин. А Пипин не лезет в карман за словом и отвечает так: «По имени существует, а на деле нет». И вновь по видимости чудо, а по правде нет. Содержательное, осмысленное *ничто* приходит не ко всякому.

Такой поворот дела утверждает *ничто* в качестве существующего словесно и не существующего на деле (на деле же это – Всё: апофатически определенное *ничто*). И тогда разговор о *ничто*, данном только в слове, должен иметь конец, собственную словесную же концовку последнего творческого слова, сказанного в *ничто* и из этого *ничто* сотворившего *Всё*. Мир избыл себя в слове о нем. Зато получил законченность и определенность полной своей словесной выявленности, при которой слово обретает плотность и зримость вещи. Предмет научения изготовлен: он целостен, веществен, хотя и освещен в последнем – самосветящемся – божеском слове; творческом слове-смысле, возможность научения коему как будто обернулась невозможностью затеянного научения. Но ... искушение научить сильно.

Урок Алкуина венчает (завершает) такой парадокс (101).

«Алкуин. Какой вестник бывает нем?

Пипин. Тот, которого я держу в руке.

Алкуин. Что же ты держишь в руке?

Пипин. Твое письмо.

Алкуин. Читай же его благополучно, сын мой».

Вестник, долженствующий говорить, безмолвствует. Зато немые литеры могут быть оглашены – обратиться к слуху. С буквы началось – буквой и кончилось. От слова до Слова. От учительского слова, принадлежащего смертному, к Слову Учителя учителей, слову-смыслу: видимо-слышиму слову-смыслу, данному в чуде, коему не научить. Если только и в самом деле это чудо, а не расхожий норматив. (Вспомните, пожалуйста, чудеса № 74, 85 – в нашей нумерации чудеса первое и второе: о видимом несуществующем и говорящем несуществующем).

Изготовление вещи под названием «машина, которая учит учить» завершено. Это канон Алкуина, учителя из учителей; агрегат, рассчитанный навсегда, а выдержавший тоже немало – пять, шесть, а то и семь столетий.

Но для чего все это? – А все для того же: чтобы выучиться смыслу смыслов для праведного житья-бытья. Эта внеучебная цель, но во имя коей – вся эта учеба, дана в вопросах-ответах под №74–82. Но дана как бы между прочим. Ведь урок Алкуина – всего лишь о научении учить. Может быть, здесь как раз и затевается будущая схоластика, замышля-

174 ется назидательная симвонология, репетируются дидактические элоквиенции университетских времен?..

НО О ПРАВЕДНОМ ЖИТЬЕ-БЫТЬЕ у Алкуина есть особое сочинение. Это – «Риторика», или «Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях». Обратиться к этому сочинению важно в высшей мере, потому что, может быть, здесь как раз и содержится наставительная отгадка к загаданному миру в Уроке загадок, призванном столь странным образом научить *быть* в этом мире и *жить* по истине, правильно читая загадочные тексты, загадывающие мир в целом и каждый фрагмент этого мира.

Эпиграф к трактату, сочиненный автором, вполне явно – вне загадочных иносказаний – декларирует намерения сочинителя:

Кто пожелает узнать порядок гражданского быта,
Тот наставленья прочти, скрытые в этих листах,
Карл-государь и смиренный Альбин – велевший с писавшим –
Вместе составили их в смуте придворных забот.
Труд един, но двое творцов, и оба несхожи:
Этот – миру отец, этот – убогий жилец.
Ты, кто станешь читать, не гнушайся нетолстою книгой:
Ведь и у малой пчелы сладостный копится мед.

«Миру отец» ориентирует мир и все его вещи по причащающей к абсолюту иерархической вертикали; «убогий жилец» свидетельствует о мире и всех его вещах как божественно самоценный (у-богий), хотя сирый и жалкий. Асимметрия зрения – вверх, но и к миру лицом к лицу сохранена и в этом – вовсе не загадочном – риторическом зачине.

Каково же оно – это праведное житье-бытье, сказанное открытым текстом, но в контексте текста загадочного?

Научить праведному житью, говорит Алкуин Карлу, можно, если только сумеешь быть «столь же искусным, сколь и послушным». Искусным загадывателем, а послушным – в бесхитростном рассказывании о добродетелях; схоластически безупречном рассказывании, казалось бы, делающем удивительность и восхищенность загадывания ненужными. Но для праведной жизни одной науки мало. Ведь наука – *только* для пользы. Нужен еще и опыт, ибо только он приносит силу. Но опыт у каждого свой, и ему не научиться. А наметить область, где этого опыта можно набраться, вполне под силу. И здесь научающие приемы важны. Они – буквы, а опыт – смысл. Буква закона и смысл. И Алкуин (в трактате он Альбин) тщательно об этом толкует. Внимательное вчитывание в текст снимает разночтения. И все-таки не до конца. Альбин продолжает, переходя к тому, что *только* правильным – обучаемым – чтением не одолеть: «О букве и смысле закона спор возникает тогда, когда один ссылается на сами писанные слова, а другой сводит всю речь к тому, что, по





его мнению, думал писавший. Например, закон запрещает ночью открывать городские ворота. Некто открывает и впускает в город друзей, дабы, оставшись за воротами, они не были схвачены врагами. Обвинитель упирает только на букву закона, защитник – на смысл: законодатель-де приказывал закрывать ворота от врагов, но не от друзей». Как видим, защитник руководствуется нравственным домыслом, поддержанным личным опытом жизни *прилично* человека. А этому не научить. Зато обнаружить в себе этот опыт как поступающее действие можно. И рассуждения о писанных правилах, о правильно (по правилам) начертанных законосообразностях этому способствуют.

Мир загадок Алкуина – это, в известном смысле, мир аналогий. Выучиться строить аналогии можно. Но можно ли по ним жить праведно, быть в собственных поступках угодным богу или все же одних аналогий (загадок) мало? Альбин приводит пример с неким Ксенофонтом и его женой, призванный выявить предел, за которым следование аналогиям невозможно без осмысления жизни по правде, укорененной в опыте самопонимания – само-образования, чему никакими примерами не научить. Философ задает жене Ксенофонта и самому Ксенофону следующие вопросы: «Скажи мне, прошу, жена Ксенофонта, если у твоей соседки больше золота, чем у тебя, то предпочтешь ли ты иметь ее или свое золото?» (Далее то же о дорогих одеждах, женских украшениях и, наконец, о муже); «Скажи, пожалуйста, Ксенофонт, если у твоего соседа лошадь лучше, чем у тебя, предпочтешь ли ты иметь лошадь его или свою?» (Далее о земле соседа, а потом и о его жене).

Спрашиваемые, конечно же, предпочитают большее и лучшее, то есть то, что не у них, а у соседки и соседа. Но в случае вопроса о чужом муже или чужой жене ряд аналогий прерывается. Мысль переводится в совершенно иную плоскость – из иерархически причастной к наилучшему в ошарашивающе иное: желание иметь самую лучшую жену и самого лучшего мужа неистребимо. Но путь к этому в само-образовании, само-совершенствовании самих желающих – сами сумеете стать самыми лучшими женщиной и мужчиной; и тогда у каждого из вас будет самый лучший спутник жизни, – предопределенной, но и волевым образом, лично – вне аналогий – сработанной. Но этому научить нельзя. Это – из области личного, хотя и боговдохновенного опыта. А наука об аналогиях лишь наводит на необходимость встать на путь этого опыта – особого, индивидуально неповторимого для каждого. (Далее Альбин преподает Карлу урок классифицирующих различий в области аналогий – вполне постигаемой области ранней схоластики, успешно развиваемой в опоре на позднеримские авторитеты, чтимые во времена Каролингского возрождения.)

Вопрошание – начало научения. Но не всякое. Научить – значит «мудро спросить». «И хотя один спрашивает, другой учит, однако смысл

178 доходит до обоих из единого источника мудрости». Спрашивать – учить ... И то, и другое – из мудрости, а ей – не научить. Она – основание личного опыта, потому что коллективная мудрость для средних веков – нонсенс. Спрашивать – подготовить к научению, но и настроить на мудрость, с помощью опыта обретаемую.

Но всё – только в слове, и ни в чем ином. В слове прямом, но и в слове переносном. Прямые слова влекутся друг к другу, устремляясь в своей сцепленности вверх, приобщаясь к наипервейшему – самому прямому – Слову. Но и разбегаются друг от друга: это слова переносные, останавливающие слух внезапно непредсказуемых значений, хотя и объяснимых задним числом. Красота неожиданности, эстетика нетривиальности – знак божественной самоценности вещи, явленной ученику в сиюминутной со-чувствующей восприимчивости слова: «Море дыбится», «Церера» вместо хлеба (метонимия), «крыша» вместо «дома» (синекдоха) ... Путь к загаданностям вещей. Показ, который не рассказать; демонстративная «педагогика». Почему в кавычках? Потому что необязательная (?) картинка к «предпроцессу» ... Нет, обязательная, потому что озадачивает (осмысливает) мир, каждую его часть осмысливает как раз тем (и только тем!), что делает часть целым – всецелым... Только как представимый вещи мира – загаданные каждая в отдельности и в связанном, тоже загаданном, целом можно отпечатлеть в памяти – «хранилище всех вещей» (Цицерон). Теперь уже нетленное хранилище нетленных образов, куда жив памятный человек, единственный в своей памятной единственности. Не столько наслышанный о мире и его вещах, сколько «навиденный» (личным опытом – не учебой ...). И в самом деле: «...упражнение часто побеждает дарования и характер, а опыт превосходит наставления учителей». Упражнение, то есть научение, – супротив дарования и характера, этих фундаментальнейших проявлений единственности; но в то же время и «опыт» (личный жизненный путь действий) – против учительских наставлений. Не есть ли это формула тщеты средневекового учительства-ученичества, но и его победоносного искушающего натиска? Отсюда и бесконечные штудии «загадочного» типа, тяготеющие к разъяснениям схоластического типа? Равно и наоборот. Равновесие. «Ничего слишком». Но как только «язык – бич воздуха» – это уже слишком и чересчур. И потому добродетель «воздержания» – вовсе не добродетель. Ее как не бывало. Как нет. А есть бытие в его загаданных удивительностях. Но ведь все это – ради «ничего слишком» ... И это он один – Алкуин-загадчик и Алкуин-моралист, озабоченный в конечном счете только одним: «Пусть же душа обретает строй». А «строй души» – это «любить высшее, сиречь Бога, управлять низшим, сиречь телом, воспитывать и помогать с любовью своим ближним». Только одним озабоченный: как говорить и тем самым как действовать? Вот ради чего вся эта «загадочная» педагогика – ради добродетельной и



IN HUIUSMODO VITAE CONVERSATIONE PER SEIPSUM IN ALIUM MONASTIUM TRANSIIT



IN HUIUSMODO VITAE CONVERSATIONE PER SEIPSUM IN ALIUM MONASTIUM TRANSIIT



GERONIMUS PATRIS VI QUAE TRANSLATAM OLLIS HIC TRIBUIT QUI SA COMPOSUIT

180 праведной жизни. Но ... «любить вещи этого мира труднее, чем любить Христа, ибо душа не находит в мире того, что она ищет, – счастья и вечности ...» И тогда вновь – Урок загадок, отгадывание которых – путь любви к этой и той неожиданной, всегда божественной вещи. И к миру – тоже неожиданному и тоже божественно самоценному.

В «Риторике» Алкуин как бы наводит порядок в своем же Уроке загадок. Не в нем, конечно. Но близко к тому. Вот, мол, еще одна моя ипостась – не мастера загадок, а ремесленника дефиниций: сверху вниз – заземляю небо. Добродетель (с наизаглавнейшей буквы) полнится четырьмя добродетелями помене, хотя все-таки кардинальными. Далее – их подвиды, исчерпывающие достаточно рутинное дело дефинирования высокого, запускаемого в обиход обычной праведной жизни. По «науке», или, как замечает С. Аверинцев, «всякая наука» и есть «всякое определение», ориентированное на общее, нисходящее к частному. Но все же остающееся общим, к которому все иное причастно. Все иерархически определено: от добродетели вообще – к вещи, каждой вещи мира. Но через мудрость и память, хранящую мир в его вещном многообразии. Мир слов о мире подобен в этом отношении миру вещей: и он иерархически дефинирован и выведен из Слова о Первослове. От первопринципа к вещи через род – вид – подвид... Так показывает себя мысль, витринно – дефинитивно – представляет себя. Но именно представляет в полноте одновременности прошлого и будущего – в настоящем. Но здесь *только* дефиниций недостаточно. Что тут надо еще? С ответом подождем, хотя Вы, верно, уже догадались, что тут еще надо ...

Представимость мысли в иерархически соотнесенных определениях – свидетельство авторитаризма средневекового способа мыслить, но авторитаризма рассуждающего, рационалистического, и *этим* логически убеждающего верить; удостоверяющего правоту веры именно в это, а не в то ... Логически обоснованная (?) вера. Не оскорбительно ли это для веры? Не оскорбительно, если только рядышком принципиально иное: иное, но не чуждое. Необходимое, так сказать, по дополнительности. Какое оно, это иное?..

Логика в дефинициях, как отмечают исследователи, принуждает уверовать во внелогические посылки, высветленные авторитетом. А надо все-таки по доброму: без принуждений, всем сердцем, всею душой – распахнутыми очами и открытым слухом. Добровольно, то есть доброю волей ... Но убеждают риторы и «диалектики», убеждает церковное учительство, понуждая поверить. Алкуин «Риторики ...» – логик и ритор (скорее, конечно, логик). Но в Уроке загадок он – иной: загадыватель мира и всех вещей этого мира в их сиюминутных явлениях для внезапных всходов чуткой души – изумлений перед непостижимостью (?) дел божиих. И тогда память и помышляемое чаяние – в сиюминутности настоящего, его самоценности, само-бытности вещей и явлений мира,

данных в метонимических тропах-метафорах («язык – бич воздуха». А 181 что же еще? Верим без принуждения, потому что так оно и есть ... Здесь я отсылаю читателя к диссертации С. Неретиной, в которой исследованы топологические ходы языка Народной Библии Петра Коместора).

Привычнее было бы дидактическую рассудочность дополнить интуицией откровения. Но у Алкуина иное: вещь в ее метафоротворческом изломе, в ее внезапном воздействии на аудиовизуальный радар – человеческую душу, всевидящую и всеслышающую. Вечное *здесь* и *теперь*, нескончаемо длящееся *днесь*, которому научить нельзя, потому что оно загадочно; зато логически подготовить увидеть загаданный мир и каждый его фрагмент – можно. Увидеть и в этой ошеломляющей восхищенности не пасть замертво, а может быть, начать *быть* в этом мире и *жить* по истине, но перед тем ученически тщательно всему вышесказанному начитавшись. «Диалектика» риторики – риторика неразгадываемых загадок. Двоящееся видение Урока Алкуина ...

Всё в этом мире – в отдельности – уникально, само-значимо, и потому *каждое* есть *всё*. Но *каждое* приобщено в лестнице логико-дидактических приобщений-причастий к абсолютному *Всему*. Но и само светится этим абсолютом, просвечено, просквожено им как само по себе бесценное (самоценное). Станный и вместе с тем личный, обжитой, свойский мир. Мир личного действия и всеобщего, всезначимого смысла. Но, кажется, повторяюсь ...

Научение учить складывается из словесно оформленных *как бы* дискурсий, но и *как бы* чуда, представленного как парадокс, осуществляющий божественное загадывание вещи-смысла, мира-смысла.

Но научить этому, кажется, нельзя. Зато соблазн научить велик. Именно поэтому этот урок надо было начать и закончить, дабы сделать его канонизированной вещью для учительско-ученических дел всех средневековых людей, но каждым в отдельности открываемой вновь и лично.

ЕЩЕ РАЗ ПОРАЗМЫСЛИМ над Уроком загадок, преподанным Алкуином Пипину:

«*Пипин*. Что такое буква?

Алкуин. Страж истории». И т. д.

Загадка, хотя и с ответом. Но ответ еще не делает загадку разгаданной. Загадочность текста остается ... Идет научение правильному использованию слов. Но правила не закрепляются, потому что опираются не на познаваемые сущности в духе Нового времени, а на ассоциации образно-метафорического типа, ориентированные на загадочность. Разгаданность же многозначна, поливалентна. Слово не сводится к слову. Оно не тождественно и самому себе. Ибо слово говорит скорее о говорящем, чем о том, что это слово назначено сказать. Вокруг смысла ... Загадочное слово Алкуина – всегда метафора-троп. А может быть, знак-символ?



Едва ли. Оно – метонимично. Оно, это слово, отнюдь не о всеобщезначимом, а как раз об особенном – штучном, уникальном. И потому оно – лично живое слово; слово-жест. Этими словами никогда нельзя рассказать, что сие значит. Можно лишь озадачить: «буква – страж истории» ... При этом озадачиваемость всенаправленна – оборачиваема. Еще раз: буква – страж истории, но и страж истории – буква... Загадка как вопрос. Но и загадка как ответ. Взаимозамкнуто, циклично. Так?..

Если исследовательское Новое время взыскует сути-сущности вещи ли, понятия ли, либо хочет подвести это и то – две единичные отдельности – под нечто третье (видородовое экспериментальное обговаривание природы вещей) и лишь потом общеобразовательным образом рассказывает о том, что выяснено, вскрыто, найдено, то учительское средневековье учит иному: остановись и удивись перед тем и сем, этим и этим, этим и тем. Удивись и остановись! Ахни... Но, ахнув, приобщи то, что ни к чему в своей единственности не сводимо, к тому, что над всем и причина всего. Но и каждое – отдельно – полнится, светится тем, что есть причина всего и каждого. В одном взгляде – и то, и другое. Вновь спрошу: можно ли сему научиться? Если нельзя, то можно озадачить – не рассказать! Не рассказус, и даже не сказус; а казус – случай. Нечто, свалившееся с луны ...

Мир, сложенный из таких вот уникальных и странных казусов, тоже предстает странно-уникальным, остранным и в каком-то отношении отстраненным. Смысл этого мира как раз и следует заловить, как ту загадочную рыбу в ту загадочную сеть. В сеть загадок. Но сначала навести на него, высветить. Мир в его всеобщезначимых единственных частностях и есть смысл, божественный смысл мира. Перед каждой частностью следует остановиться как пред уникальным произведением Творца и постичь как всеобщезначимое. Сообразовать все эти частности во всецелое – всеобъемлющее и всеобъемлемое. Но не в индуктивной (снизу вверх) полноте и не в дедуктивной (сверху вниз) исчерпаемости. Так поступают ученые Нового времени. А в полноте божественного творения из ничего. Божественная всецелость вокруг ранимой, незащищенной отдельности. Всё – вокруг казуса, уходящего в ничто и потому представляющего Всем. (Вспомните усложненные формы Алкуиновой загадочности, венчающие «Словопрение...») «Волосы – одежда головы»; «человек – плод» ... Это скорее образ вещи, ее метафорическое обличье, нежели знание о том, что она такое. Но именно такое знание устраивает средневекового человека. Почему?

Вышло так, что научить загадочности мира нельзя. Но что все-таки в результате? Может быть, искушение загадыванием мира – путь к этому результату?..

Как будто усредненная – для всех – учительская метода. Алкуин – учитель по преимуществу, для всех Каролингов, для всего королевского

184 окружения, для всех интеллектуалов не только VIII, но и последующих веков. Усредненное учительство. Но то, что постигается, – отнюдь не усредненное. И тот, кто постигает, – тоже не усредненный. И то, и другое – индивидуально отмеченное. Место смысла жизни средневекового человека высветлилось в результате этого урока. Урок претендовал на всеобщность. И смысл тоже чаял быть для всех. А оказалось, что следует теперь проторить личные пути-тропы. Пути квадривиума. Тропы-иносказания.

Квадраты вычерчены для прорисовки неба по частям. Вычерчены и заголублены. А неба нет в этих клетках-квадратах. Но оно же и есть: слепяще голубое и беспредельно цельное – не на полотне, а за, вне и где-то там.

Святая вода меж пальцев.

Как бы безрезультативная школа, зато предельно демократическая, непривелегированная. Ученик и учитель равны. Пипин спрашивает, Алкуин отвечает. Равно и наоборот. Оба размышляют над парадоксами. Кто из них умней – не скажешь. Оба умные. Каждый из них менее всего Сократ из диалогов Платона. Только на таких вот, демократических, основаниях только и возможно научение слову – этому в высшей степени соборному делу европейских средних веков. Индивидуально-соборному делу.

Но утилитарность утилитарностью (правда, каждый новый раз для каждого нового каждого), а текст текстом. Было бы непростительной забывчивостью не сказать, что урок Алкуина не есть действительный урок VIII века. Это художественный текст. Безусловно и намеренно художественный. Но именно поэтому он в состоянии выговорить глубокие смыслы книжной реальности науки учить, отметившей эпоху Каролингов VIII–IX веков. Опять-таки художественно (то есть ремесленно, но и артистически-мастерски) сработанное уникальное слово о научении учить; слово, не совпадающее с исторической реальностью, хоть и сполна о ней свидетельствующее. И не только о ней, но и о нашей общеобразовательной реальности тоже.

Итак, Алкуиново научение – научение энтээрвовское ...

ЕЩЕ ОДНА ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНО ПОСТАВЛЕННАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ. [REDACTED]

А для этого вновь послушаем Алкуиново словопрение. Один, совсем небольшой из него фрагмент.

«Пипин. Что такое язык?

Алкуин. Бич воздуха.

Пипин. Что такое воздух?

Алкуин. Хранитель жизни.

Пипин. Что такое жизнь?



Алкуин. Счастливым радость, несчастным горе, ожиданье смерти.

Пипин. Что такое смерть?

Алкуин. Неизбежный исход, неизвестный путь, живущих рыдание, завещаний исполнение, хищник человеков.

Пипин. Что такое человек?

Алкуин. Раб смерти, мимоидущий путник, гость в своем доме...» (№ 4–8).

Все это мы уже слышали – слушали, вслушивались.

Но ... попробуем сделать вот что. Пусть те же в точности вопросы задает Пипин, как если бы он был экзаменатор на каком-нибудь собеседовании при приеме в какой-нибудь вуз, а отвечал бы Алкуин, как если бы он был абитуриент-медалист, прочитавший «всего энциклопедического словаря» – «Советского энциклопедического словаря» 1980 года издания, например.

Что тогда бы получилось? А получилось бы вот что.

Пипин-экзаменатор. Что такое язык?

Алкуин-абитуриент. «Язык (анат.), мышечный вырост на дне ротовой полости у наземных позвоночных животных и человека»;

«← естественный язык, важнейшее средство человеческого общения»;

«← любая знаковая система ...»

Пипин-экзаменатор. Что такое воздух?

Алкуин-абитуриент. «Воздух – смесь газов, из которых состоит атмосфера Земли ...»

Пипин-экзаменатор. Что такое жизнь?

Алкуин-абитуриент. «Жизнь – одна из форм существования материи, закономерно возникающая при определенных условиях в процессе ее развития».

Пипин-экзаменатор. Что такое смерть?

Алкуин-абитуриент. «Смерть – прекращение жизнедеятельности организма, гибель его».

Пипин-экзаменатор. Что такое человек?

Алкуин-абитуриент. «Человек – высш. ступень живых организмов на Земле, субъект общественно-ист. деятельности и культуры».

Сравним эти две, разделенные двенадцатью столетиями, учительско-ученические ситуации.

Алкуин-абитуриент имеет надежную опору: знание «всех тех богатств, которые выработало человечество», а память его этими знаниями энциклопедически обогащена. Знание того, что спрашивает Пипин-экзаменатор, – лишь потому знание, что: во-первых, причинно обусловлено знаниями смежных вещей; во-вторых, к ним сведено: язык сведен к общению и к знаковой системе; воздух – к смеси газов; смерть – к жизни (а жизнь, надо полагать, напротив, – к смерти, но также к мате-

рии и развитию); человек – ко всему вышеназванному, то есть к «общественно-ист. деятельности и культуре». Сведено – причинно обусловлено. И лишь потому это все и есть воспитывающе-научающее единое знание. Обо всем и на века, покуда новые успехи всесильной науки что-нибудь да не уточнят, оставив основу и метод в принципе теми же. Как будто целостное, связанное знание.

Попробуем испытать еще одну возможность эксперимента, который развертывается у нас на глазах и с нашим участием. Ответы представим как вопросы, и наоборот. В случае с Алкуином и Пипином – нашими современниками – не случится ничего. В самом деле: если воздух есть «смесь газов, из которых состоит атмосфера Земли ...», то столь же неукоснительно и «смесь газов, из которых состоит атмосфера Земли», есть тот же воздух из того же энциклопедического словаря. Мир от такого переворачивания не становится более слаженным, самодостаточно цельным. Мир – лишь сумма отгадок. Загадочности ни мира в целом, ни отдельных его частей по сравнению с миром Алкуина исторического как не было. Ее и в самом деле нет. Мир вещей, сущностно определяемых в духе «научности» Нового времени, которой можно энциклопедически «обучить», однороден, взаимно пронцаем: ответ – вопрос взаимопереходящи, ценностно и структурно безразличны друг по отношению другу, взаимно нейтральны, как кубики из детского конструктора.

В ситуации «Словопрения ...» наших исторических персонажей – иное. Если язык – действительно (а что же еще?) «бич воздуха», то «бич воздуха» – вовсе не язык. Или не только он, а что-нибудь, может быть, и еще. (Вариативность семантики в Уроке загадок Алкуина мы уже наблюдали). При обратных загадываниях ответы в кантилену, в единое – загадочное – целое не сцепить. Самотождественность рушится. Распадается не только связь вещей, но и связь имен, что во времена Каролингов куда тревожней – смертней ... Самоценный вид вещи, может быть, и останется, зато причастность, приобщенность ко всеобщей значимости, стоящей над ней, пропадет. Шипы и острия Алкуиновых загадок, не подогнанных друг к другу в заверченный, самодостаточный, в целом загадочный, мир как произволение Творца, рвут душу. А цель Урока – умиротворяющая, гармонизирующая.

Сходит на нет способ сложения мира связыванием имен-вещей, а значит, и сам этот мир. Потому что для людей времен Каролингов *сделать вещь (мир) и как ее (его) сделать* тождественны. Поменяли ответы с вопросами местами и получили почти современную картинку из энциклопедического словаря.

Итак, естественно-номинативная связь вещей, которая распалась...

Если вопросы Пипина-экзаменатора эпохи НТР кажутся вопросами из разных областей – наугад, а не на загад, то в Уроке загадок Алкуина исторического *язык – воздух – жизнь – смерть – человек* сцеплены



L Jour de la
 nativite entra
 li fois en l'entree
 se saint pierre
 droit en ce port
 que on devoit celebrer la sainte
 messe ainsi comme il se fu entu-
 nez devant l'autel li apostoles le
 ons li assist la courone imperial
 souz le ciel lors commença li
 peuplez a crier en tel maniere
 au saint charlemaine auguste

courone de dieu paisible empereur
 des romains soit vie et victoire
 Apres les loenges de peuple li pape
 le couronna et vesti des ornemens
 empereurs selonc la coustume des
 anciens princes et fu apelez distinc-
 en avant empereur augustus. Don
 de jours fu apres que il manda q
 ceulz qui l'apostole leon avoient
 depose fussent devant lui amenez
 et puis furent unies selonc les
 lois de romme des ciefs ptre

естественной чередой самих вопросов. А на экзамене нынешнем связь 189 принципиально иная. Она – причинно-следственная научно-исследовательская связь (бывшая живой в исследовании и как бы умертвленная – хотя, конечно, тоже нужная – в нынешней педагогике справочно-энциклопедического типа). Смысл и сущность не только сближены, но и тождественны.

У Алкуина исторического всё иначе. Словесно-номинативная связь всеохватывающей кантилены вовсе не отменяет живого ощущения внезапно явленной взору и слуху вещи. Вот она тут: метафорически неожиданная, акмеистически конкретная, божественно всецелая. Знать ее – вовсе не означает доискаться исследовательски вышелущенной, извлеченной из этой вещи сущности в духе новой науки или хотя бы на манер раблезианского «извлекателя квинтэссенции». Знать – это со-деять себя как ищущего смысл; но прежде лицом к лицу столкнувшись с той вещью и с той: лоб в лоб и глаза в глаза. Случайно, казусно столкнувшись. В удивлении и восхищенности. Шок удивления. Но ради единично-всеобщего Смысла, а Смысл где-то там – за поворотом ... И, конечно же, не ради знания сущности (по сходству или по функции): совсем не похож язык на бич воздуха. Каждая вещь мира загадана. Загадан и мир в целом. А где разгадка? – Она в трансцендентном Зазеркалье, никакими учебно-книжными ухищрениями не извлекаемая. Но чтобы внять миру как загадке-чуду, нужно пройти – медленно и вдумчиво – прихотливый и затейливый путь казусно-метафорической книжной учености. Впрочем, обо всем этом так или эдак уже сказано.

Неужели и в самом деле китайская стена меж Алкуином историческим и Алкуином испытываемым (или испытующим) времен новейших? Тогда и впрямь эволюция, лишь освобождающая последующие этапы учительства-ученичества от «детской наивности» и «глуповатой недоразвитости» этапов предшествующих?

Но ... стоп. Я сказал: «освобождающая от детской наивности ...»

Впадем – временно – в детство. В наше детство. (Понятно, что не натурально в него, а в книжный источник о нем – о детстве в слове.) Вы уже догадались, наверное, о какой книге идет речь? – Верно: Корней Чуковский. «От двух до пяти». О какой же еще?!

– Папа, если в прошлом году будет война, тебя застреляют?

– Может быть.

– И от тебя ничего не останется?

– Нет.

– Даже точки?

– Да. А ты меня будешь жалеть?

– Чего же жалеть, если ничего не останется.

Слово сказанное в восприятии ребенка в силу того, что оно сказано, – в высшей степени правдивое слово. Никаких метонимических

190 переносов, и потому, столкнувшись со словом иного ряда – «жалеть», оно, это слово, высекает бенгальски неожиданную искру удивительно-сти-удивленности, казусной ошарашенности для детского глаза, для взрослого уха. Зрительно-слуховой удар. Как у Шекспира из «Сна в летнюю ночь»: «Глаз человека не слышал, ухо человека не видало ...» (Чуковский тоже вспоминает эту Шекспирову «чепуховину» в своей книжке.) Взгляд новичка. Еще не знакомое залатывается уже знакомым. Внезапно, как снег на голову. Лишь бы побыстрее оприходовать новый предмет, новое чудо-юдо. А коли названо, то уже и не чудо. Но чудо иного рода: для практического уха взрослого человека, если только оно не разучилось еще удивляться живому детскому слову как естественному источнику речевого удивления. Детство жизни? Детство каждого взрослого? А может быть, странным образом оставшаяся лишь в быстротечном пространстве от двух до пяти память о некоем исторически завершенном типе мышления, который был да сплыл?..

Послушаем все эти детские словосмещения, верчения слов, коловерти смыслов, перекосы и перегуды синтагм и фонем (как сказали бы «знатоки» (да и я тоже), от своего «многознания» переставшие удивляться сполохам и внезапностям чудословия). Послушаем ...

– Я люблю чеснок: он пахнет колбасой.

– Топи, топи, папа, пусть огонь летит на небо, там из него сделаются солнце и звезды.

– Как ты спал? Что видел во сне?

– Ну да! Разве в такой темноте что-нибудь увидишь?

– У меня на правой ноге ладошка чешется ...

Или вот. Сын моего коллеги – мальчик Федя, четырех лет, словесно-селекционным путем вывел *квассириу* – продавщицу кваса, получавшую деньги наличными, как будто она была еще и кассиршей. Словосмещение дитяти невинного!

Можно продолжать столько, сколько было, есть и еще будет всевозможных детств. Неистребимый пласт жизни в слове от двух до пяти.

Собственно, а почему только от двух до пяти?

И тут нам пригодится феномен шестилетнего Саши Селезнева, описанный журналистом Евгением Глушаковым.

– Чем отличается ученик от учителя? – У учителя ум в голове, а у ученика – в учебнике.

– В чем суть нового? – Новое состоит из своего будущего.

– Что такое легенда? – Бывшая правда.

– ...Трамплин? – Горка для чувств в воздухе.

– ...Дурак? – Колесо, которое застряло.

– ... Дыра? – Яма воздуха.

– ...Труба? – Окружность дыры.

– ... Человек? – Радость другого человека.

- ... Акробат? – Пропеллер с руками и ногами.
- ... Радуга? – Радость дождя.
- ... Морская пучина? – Корни воды.
- Кто такие философы? – Расширители проблем ...

Шесть лет, и такой умный! Вундеркинд. Обогнавший собственное детство. Почти взрослый. Да что там почти ... Умнее взрослого. И верно: дети Чуковского – непосредственной и внезапней. Мальчик Саша Селезнев – как бы взрослый человек.

Но ... морская пучина – корни воды. Или: дыра – яма воздуха ... Не-весть как просочившиеся в наши научно-технически-прогрессивные будни Пипин и Алкуин; только одному из них всего ... шесть с половиной.

Ученые головы недоумевают:

– Не такой он, этот Саша, и творческий, – говорят одни, проверяя Сашу на тестовые игры;

– Как бы не ушел до времени из мира детства, – переживают другие;

– Не дать зазнаться, не переутомить бы, не забыть бы о нравственном воспитании, – причитают пятые и десятые ...

В обсуждение включаются видные специалисты – А. Петровский, известный советский психолог; Д. Богоявленская – психолог-педагог... Что ни говори, а проблема. Вундеркинд? – Что с ним делать?..

Не далековат ли Алкуин? И что я все вокруг да около, как то колесо, которое застряло?..

Но вслушайтесь еще раз. Саша Селезнев ест огурец: «Хрустит, как шаги по снегу». Доел: «Прошли».

Неистребимый пласт жизни в слове от двух до пяти? Собственно, а почему только от двух до пяти? – Внезапная остановка действительно. Вот она какая удивительная! Кинокадр вдруг и резко, как в ступоре, сдвинутой жизни в сдвинутом слове. Ежемгновенное удивление, детскость мировидения, вынесенные за пределы детства ...

«... Опыты быстротекущей жизни».

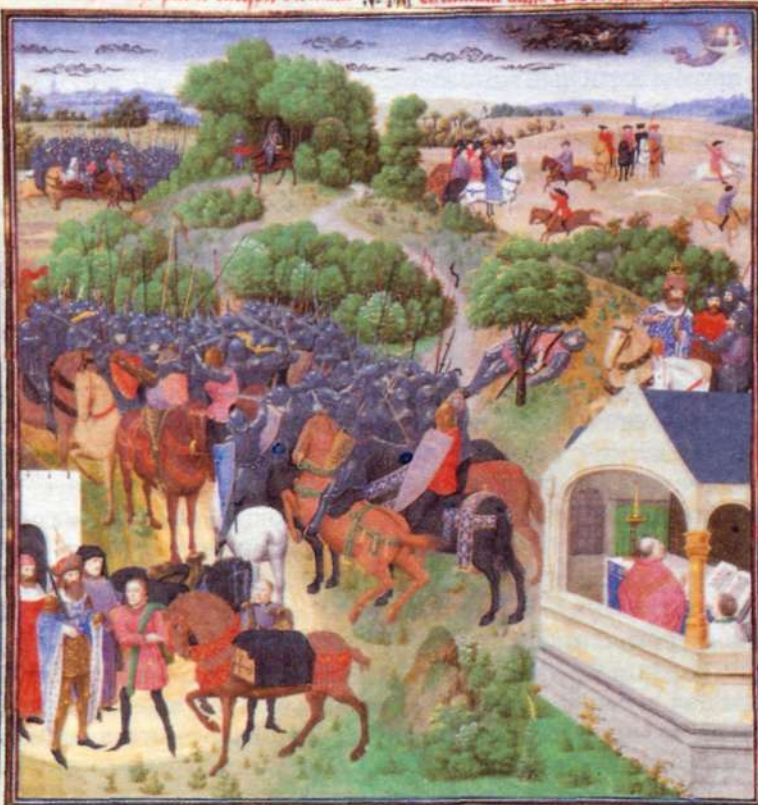
Да не сократит их наука!

Мальчик Саша, вышедший за свои пять, но еще не ставший, слава богу, энциклопедически подкованным абитуриентом. (Помните?) ... И вновь Алкуин из VIII века с его Уроком загадок. Что же делать нам, представителям быка-за-рога-берущего энциклопедически-сущностного мышления, с каролингским учителем и, в особенности, с его Уроком загадок?

Посчитать этот урок пародией самого Алкуина на не слишком еще развитое учительское дело его собственного времени? Или детством ученичества вообще, лишь в наше время доискавшегося сути мира, сути всех вещей этого мира, и отпечатавшего эту универсальную причинно-следственную суть в мудрости «Энциклопедического словаря»? Или, на-

en espaigne long temps apres
la mort charlemaine. Ceste hystoi
re demoustre la bataille que charlemaine
or en ameneauit par le traictis du cauz

quendon qui presenta au roy cheuay
charles douz et d'auent. Et comment
rollant occit le roy marzille. et comment
il meurt. De la vision a lanceuoz carpen but
en amour mess. et de la iustice qu'on lon



Despris que
charlemaines
la trespoissant
empereur et
tres feroce
ot conquis toute ualce et tou
te la terre despaigne et fousint

se a la foiz xristienne a l'onneur
de dieu et de monseigneur saint
laque il retourna en france. et
fist ses ostz habiteues de la
cite de pampelune. En ce temps
demourerent en la cite de sarras
trouue dou roy ferran marzille;

конец, увидеть в тех или иных загадках Алкуина «предошущение», скажем, современных природоохранительных – «экологических» – переживаний. («Язык – бич воздуха». Не намек ли это на борьбу с шумом? Впрочем, именно так по большей части и поступают с «природоведческими» текстами прошлого.)

Но ... мальчик Федя, четырех лет. Но ... «вундеркинд» Саша Селезнев. Свежесть и неожиданность взгляда ребенка. И тогда иное: пафос игры в современном обучении как дидактический прием? Или так: сохраним как можно дольше детское – непосредственно живое – разовое восприятие мира как ... эвристическое восприятие.

Но и в этом случае мышление Алкуина типа – лишь средство в современном проблемно-ускоренном обучении ради интенсификации приемов того же обучения: ради «расширения проблем» (говоря словами вундеркинда Саши).

А может быть ...

Но об этом, самом главном, уже всем предшествующим текстом сказано. Так или иначе, но сказано: учительская книжная ученость Алкуина, явленная в его удивительном Уроке загадок, снята как ученость в его же, Алкуиновом, времени; она же, по мере ее исторического воссоздания, вновь работает в иных временах, в иных обличьях как культурно-исторический тип учительского мышления, умереть которому не дано, если только усилиями гуманистически-гуманитарной мысли будет длиться диалогическое собеседование разновременных и разнопротранственных культур (антично-сфинксова загадка – ранневизантийская загадочность поэтики Нонна – притчи-басни «Цветочков» Франциска из Ассизи – комбинаторное всеразгадывающее умение «Великого искусства» Раймонда Луллия – загадки-предсказания Леонардо да Винчи – загадки, загаданные в артистически сработанные кунштюки ремесленников – нововременные загадывания сущностей ...). И здесь же: взгляд удивленного дитяти; загадка как фольклорный архетип. Разноголосие – соголосие со-беседующих сторон. Но это – своя история, которую как-нибудь в другой раз ...

Только таким образом, казалось бы, давно исчерпавшая себя исторически завершенная «казусная» логика Урока загадок Алкуина, собственно, и может явить себя в культурно-историческом первородстве, средневековой особости; и лишь потому – в гуманистической самооценности, живой актуальности. Только обращение к истории может придать живость объемного, так сказать, голографического изображения любой из становящихся сейчас общечеловеческих проблем. И просвещающего образования – не в последнюю очередь. И тогда история – не только и не столько наше прошлое, задним числом лишь подтверждающая неизбежную правильность (или неправильность) настоящего, сколько память, без коей немислим человек сегодняшний, потому что лишен возможно-

194 сти помыслить и осмыслить самого себя в глобальном историческом контексте собственного становления и развития. Более того: история *ставшая* могла бы стать самоценной составляющей человека *становящегося*, делающего себя, образовывающего себя самого. И потому вновь становящейся, сызнова переживаемой, хотя и прожитой, историей.

Я сказал: «образовывающего самого себя ...» И тем, что сказал, привел читающего эти строки к важнейшей из проблем образования как всеземной перспективной задаче, перед которой стоит человек XX столетия – растерянно стоит в круге информационного безграничья.

Как ему быть? И что делать? Сделать свое образование еще более выским, научившись упаковывать нынешние и предстоящие знания в компактные мини-мини-упаковки, или же начать образовывать самого себя как личность, одухотворенную живой памятью истории? – Преодолеть естественную дихотомию образования и воспитания ...

Образование – образовать самого себя. Слово *образ* упрятано здесь в клишированный термин. Но сокрытое чрезвычайно важно. И не только как предмет и начало филологических умозрений. Но как действительное начало образования-воспитания для образа и посредством образа; как начало, не пропадающее, а, напротив, должное жить в качестве начала и в развитых формах. И здесь без истории не прожить. Без той, которая рассказывается, – тоже. И тогда *ретроспектива* как *перспектива* ...

Чему учить? Но и – как учить? Наука научения ...

НАУЧЕНИЕ УЧИТЬ – в раннесредневековом смысле – не состоялось: показано, что научить загаданности (загадочности) мироздания нельзя, но можно просто загадывать мир ...

Кводлибетарий Алкуина так и не научил, как мы видели, смыслу как загадке. Зато вышел на иные горизонты видения смысла; видения, вовсе не бессмысленного для нынешних времен.

Алкуин. Какой вестник бывает нем?

Пипин. Тот, которого я держу в руке.

Алкуин. Что же ты держишь в руке?

Пипин. Твое письмо.

Алкуин. Читай же его благополучно, сын мой».

Благополучно? Каким было это благополучие, мы еще увидим. А пока наметим еще два пути к Смыслу: путь Августина в его становлении в слове как истине, постигнутой лично-уникальным образом; путь Абеяра в его разрушительном чтении текста как лично-уникального дела.

Эти две возможности, одна из которых восходит к IV веку, а другая нисходит к XII веку, уже живут в казусном слове Алкуина. Оно, как мы видели, усредненное слово и потому не дееспособно; зато именно в силу своей всецелой казусности – всеобщей уникальности – бесконечно становящееся (если оно провидит смысл и становится словом-жестом, сло-

вом-жизнью) и бесконечно же критикуемое слово (если оно именованное, 195 пусть даже святоименное, слово: личность сильна, это верно; но бесконечно хрупка и ранима, как ранимы и хрупки тексты, отмеченные тавром Мастера, в коем демиург и тварь дрожащая пребывают вместе). Не об этом ли отзвучал камертон одной судьбы, самой собою и сложенной и ставшей зонгом к исчерпавшему себя Уроку загадок?

*Кто на скрипочке поёт,
Кто на дудочке играет,
Кто хорей умирляет
Тем, что в бубен громко бьет.*

*Листьев львиный листопад,
Лилий белые лимоны,
Ливней лиры голубые ...
Каждый на своё лицо.*

*Быть самим собою – риск:
Голос мой на Ваши меняю,
Коим слух Ваши умиляю ...
Оба-два – на общий диск.*

*Дуть в одну дуду сообща,
Соучастно и согласно,
Трепеща единогласно,
Коллективно вереща.*

*Хором – у одной трубы ...
Только в этот хор не входит
Нота Ли.
Она выводит
Музыку своей судьбы.*

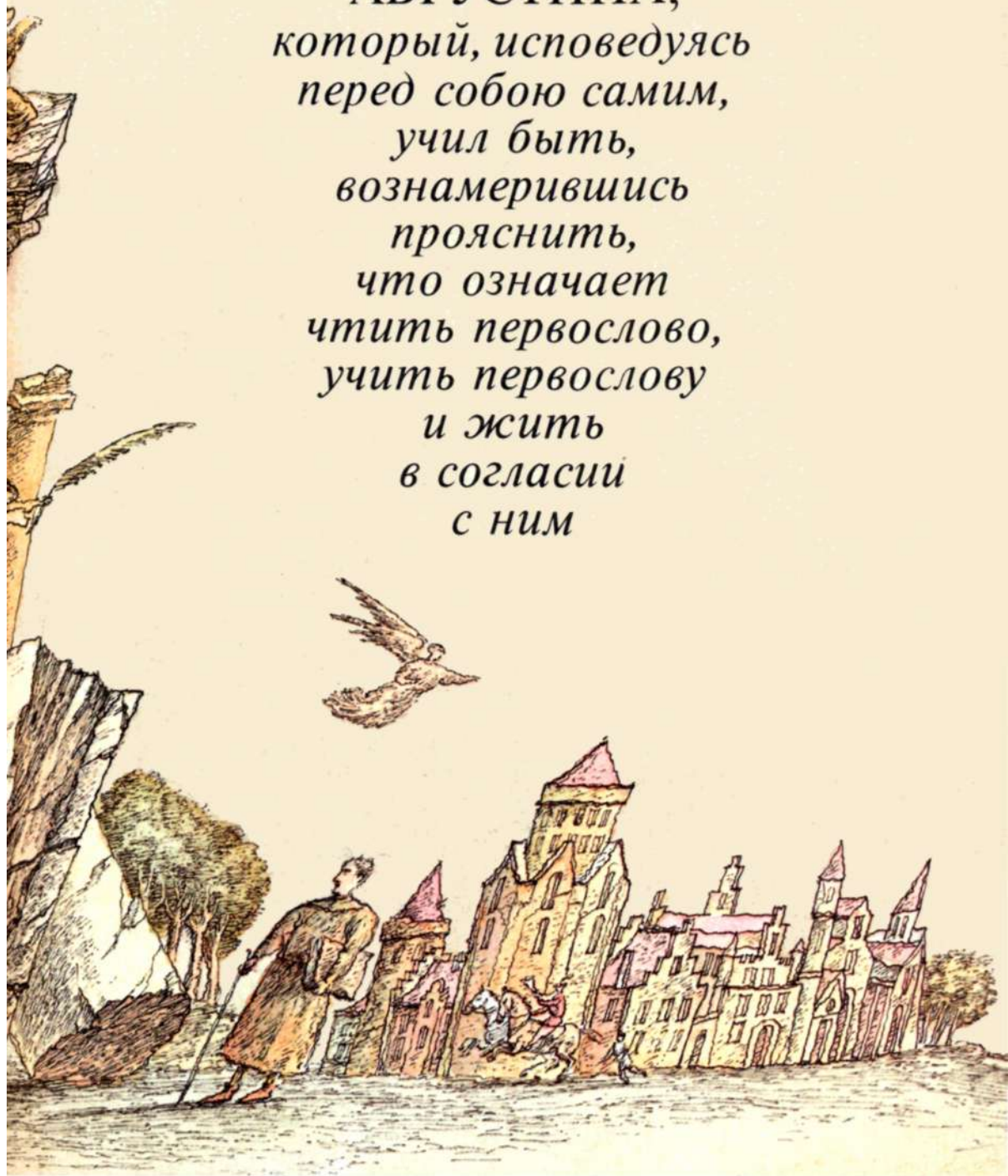
*Но случилось:
Нота Ли
Пресеклась на полукрике,
Одеревенели руки,
Звуки в раструбы ушли.*

*... Мастера! Найдется ль сил,
Хватит ли ума и сердца
Сохранить лицо, но спеться
В хоры стройные светил?!*

*Наклоните низко лбы,
Тишину перстами троньте,
Шеи певчие настройте
По умолкшей ноте Ли!..*



УРОК
АВГУСТИНА,
*который, исповедуясь
перед собою самим,
учил быть,
вознамерившись
прояснить,
что означает
читать первослово,
учить первослову
и жить
в согласии
с ним*



УЧЕНИКАМ–УЧИТЕЛЯМ европейского средневековья, пекущимся об умении чего-либо – научении чему-либо (учить, быть, читать ... жить), предстоит прожить свою жизнь в слове. Но жить в слове означает исхитриться из слов сложить такой прием, способный навести на смысл жизни по истине; жизни, ставшей лично пережитым опытом, поучительно обращенным к другому и соотнесенным с божественным Первословом. Преподавать, если удастся, собственный опыт, канонизировать сам метод учительского жизнеговорения, тождественного жизнелюбию. Если удастся ...

Любое слово свято. Но степень этой святости различна – в зависимости от того, в какой текст встроено данное слово: от священного Писания до цехового регламента. Но слово – независимо от степени его священности – обращено ко всем, всему миру, но и к каждому в отдельности, неся в себе мир как творение бога.

«И образ мира, в слове явленный ...»

Слово как носитель смысла, но и слово само по себе: начертанное ли, сказанное ли, мнемонически заклинательное ли. Лишь бы слово: «Энеки-бенеки ели вареники». И всё-таки светящееся смыслом. Отсюда и культ книги, основа основ средневековой учености. Характеризуя уже упоминавшийся монашеский бенедиктинский устав, требовавший от послушников изучения книжного ремесла, О. А. Добиаш-Рождественская пишет: «Каждому молодому монаху должны были быть переданы восковые таблички и палочки для школьных упражнений и для записи всего, достойного внимания. Восковая табличка должна была сыграть роль черновика, с которого затем выработанный текст переносился в пергаментный кодекс. Так, два учреждения стали в результате этой черты бенедиктинской жизни постоянными спутниками каждой обители: школа и скрипторий». Их статус подкреплялся новой техникой книжного дела, когда папирус-свиток был вытеснен пергаментом-кодексом (книгой). Это случилось еще в III–IV веках. «С кодексами, которые можно разложить вокруг в нужном числе, развернув их на нужных страницах и легко переворачивая к нужным местам, совершенно меняется картина работы. Она превращается в широкий поток, способный на пути увлекать многочисленные подлинные материалы и перерабатывать их в более сложные элабораты». Техническая возможность сравнить, сопоставить, истолковать: формально, по аналогиям ...

Жить в слове. Жизнь, представленная словесно (как Исповедь, например: себе как другому – всем другим как самому себе). Жизнь, прожитая вчерне, перебелилась в тексте об этой жизни, замысленная стать учебником для всех последующих черновых жизней будущих учеников. От черновика к беловику. От не вполне священных слов к словам высокопробного священства.

Варвар глядел на слово начертанное, как баран на новые ворота, но

со священным трепетом, а Карл Великий – старательный ученик Алкуина – понимал, что за начертанным словом стоит Пра-слово – Бог, но и многовековая греко-римская традиция, хоть и языческая, но в высшей степени почтенная. Эти два отношения к Слову, сойдясь в IV–V веках, сплотились в последующих временах (до XI–XII веков), составив культурно-историческое основание книжной учености именно в эти восемь столетий выработки канона. К этому достаточно очевидному утверждению можно добавить вот что ... На новые ворота. Верно. Но выход из этих ворот – от слова начертанного к практическому смыслу обыденного действия – мнился варвару в контексте обыденных слов, обозначающих ежедневные дела-поступки-события, ритуально воспроизведенные в их единственности в тексте, запечатлевшем единственность ситуации, но странным образом назначенном для всех. И жил здравый варварский смысл как слово + действие (ритуальный жест), как то, чему можно научиться и наглядно проверить эту словесную науку в жизни. Живое жизненно необходимое учительство, которому предстоит составить мертвотавый (с точки зрения поздних времен) технологический рассудок схоластики. Зато всему этому можно научить и научиться. Словесно оформленный мир поступков-жестов входил в сознание варвара, а входя, мог и не затронуть его души. Нужно было понять слово языческой мудрости (но прежде выучиться этому пониманию). А иначе ведь и смысл не высветится. Но так понять, чтобы не утратить переживания святости слова, изреченного христианским богом, которое неизмеримо выше всех слов всех самых умных язычников вместе взятых и даже умноженных друг на друга. Таким образом, не только вначале Слово, но и в конце – тоже Слово, а посередине – еще пока не гамлетовские, но слова, слова, слова ... А где же предмет познания – Смысл? Вот он тут между слов, за ними, но никогда не перед ними, ибо слово предшествует познанию предмета, оно же – главное Слово – цель и венец познания. Только тогда *то*, что познается, явит себя в истинном свете – в свете правды, в лучах истины. Учиться Словом, но помнить Слово. И всё это уметь делать, но сначала выучиться всему этому. Выучиться памяти души? И тогда смысл высветлится в слове ...

Истина дана в слове, возведена в нем. Нужно научиться истинно слышать истинное слово. А это доступно вышколенному, но и хорошему человеку. Но как быть-стать хорошим человеком? Можно ли? Собственным радением стать или выучиться на ... хорошего человека? Всеобщая средневековая школа призвана осуществить нисхождение как бы чуда, но лишь к тому, кто хочет и радеет. А учительское слово пусть укажет на смысл, потому что именно для этого и есть учительское слово.

Но сперва грамматическое образование, живое лишь в риторических формах семи свободных искусств, диспутов, элоквенций, методы организации которых новаторски изобретены, но тут же и канонизированы. Об-

200 говаривание канона намертво отвердевает в канон обговаривания – правило, устав. Обговаривание устава? – Да, но как момент становления. Последнее же слово – за теологией, царственно замыкающей учебно-просветляющий процесс, освящающей и процесс, и того, кто в него вовлечен. А посередине вновь и вновь бесчисленные толкования, вспыхивающие неожиданными разночтениями в высшей степени смысловой игры в слова, закрепленной в устойчивых литературных жанрах (загадка, притча, басня). А. В. Ахутин отмечает: «Предмет мысли выступает ... как необходимо и глубоко обусловленный формой слова. Он открывается на скрещении формально-грамматического анализа и глубинно-символического толкования. Слово – наглядное воплощение этого скрещения – и есть то, как предмет выступает для мысли, мысленный предмет». VIII век примерно о том же сказал словами Алкуина так: «Всякое рассуждение или спор раскрывает три стороны вопроса: предмет, смысл и звуки. Предмет – это то, что мы познаем разумом, смысл – то, чем мы познаем предметы, звуки – то, чем выражаем понятия». Слово как грамматическая категория дидактически определимо, но как божественный смысл переживаемо всею полнотой жизни праведника, желающего им стать. «Символическим» толкованиям слов научиться можно. А жить хорошо и красиво, учась *только* в школах и университетах? – Нельзя. Нужно воспитать – самовоспитать – душу. Нужно уметь слушать слово и иметь талант души, чтобы его слышать. «Слушание – послушание». Слушание – послушание «то вместе, то поврозь, а то попеременно». Поврозь – и только потому вместе.

Божественное слово не телесно; слово как грамматически данное – вот оно, на ощупь и на вид.

Все вещи мира, все события в мире вещают о боге; точнее: бог вещает о себе каждой песчинкой, каждой тварью сотворенного при помощи Слова мира. Намекает и поучает; но только того, кто сам научен слышать все эти подсказки-намекы и потому видеть то, на что намек. А. В. Ахутин: «Вещь понимается, когда она раскрывается как вещание бога». Точное наблюдение! Направить само действие на смысл, экранированный видимой эмпирической предметностью, и есть истинное назначение средневекового ума. Но и души тоже. Прием рукотворный, а замысел божественный. Совместить и тот, и другой ... Отождествить! Взять смысл в тиски приема, сделанного из слов. Зачерпнуть святую воду рукою, не пролив ... Священная игра со священным. Перед ликом Писания всё должно в конце концов совпасть. Но ученые радения все-сильно-бессильны: хитроумно мощны по ходу дела, а по результатам немощны. Запредельный смысл и прием, имеющий предел. Разно-речивое, притиво-речивое с самого начала. Бесконечные уточняющие различения как бы снимают противоречия; но и порождают их вновь как раз благодаря неизбывному чаянию окончательно истолковать. Во что бы то ни



202 стало охранить – упразднить еретический подспуд, но не снять как возможность, ибо послушание значимо только в еретическом контексте, всякий раз воссоздаваемом в несокрушимой праведности всепросветляющего школярско-наставительного средневековья. Воочию знать антихристовы соблазны податливого ума, стоящего, однако, на камне апостольской истины.

Толкование текста – дело все-таки личное. Но ученое средневековье не было бы самим собой, если бы не придумало смирить это личное дело, загнав его (успешно ли?) в тиски авторитарно-авторитетного цитатника, оберегающего Символ Веры, и не выдумало бы изощреннейшую процедуру санкционирования или, напротив, отвержения личного вклада истолкователя.

Магистерско-школярская ловитва смысла. Уловить, а потом и ... не отличить. А может быть, просто указать на смысл? Учитель учит быть настроенным на смысл, чуя при этом инакомыслие за версту, упорядочивая разноречие, искореняя помышления еще до того, как они ... Иначе: коренным образом и каленым железом. Только тогда вера получит, как мы, заболтавшись, сказали бы сейчас, «режим наибольшего благоприятствования» внимать божьему слову, обретя оглашенное этим словом умное видение мира. Вот для чего мысль всех, кто бьется над всем этим, следует вышколить: либо мистически подготовить – для лицезрения нелицезримого сверхначала; либо обучить (что все-таки легче) шлифовать, различать, гранить, обозначать, толковать, разграничивать, оттенять ... Это схоластика (конечно же, расцвет ее выходит за пределы взятых здесь девяти столетий, но все её возможности здесь).

Как оно там будет, мы сейчас увидим. Потому что начинается Урок Августина: учить быть.

НА КАРТИНЕ ИТАЛЬЯНЦА КАРПАЧЧО (начало XVI века) изображен святой Иероним, на поверку оказавшийся блаженным Августином. Это доказал исследователь старинной музыки и клавесинист Александр Майкапар, и сделал он это так. Он расшифровал и воспроизвел на клавесине нотные письма, начертанные соответственно на верхнем и нижнем листах, встроенных в раму картины. С верхнего листа сошла духовная музыка – многоголосый канон; с нижнего сбежала светская мелодия, жившая веселой жизнью в те давние времена. Это, конечно, было только одним из доказательств. Но решающим: потому что к кому еще, если не к Августину, более всего подошло бы это живое сопряжение двух музык, заключенных в одну раму: музыка сфер, ставшая музыкой души, и музыка суетного мира, слушаемая, но не слышимая, потому что слушать и слышать только себя, открывшего в себе бога, – высшее дело умиротворенной души. Урок самому себе. Урок всем другим. Урок божественного слова, канонизированный на века. Видеомызыка картины

стала, если можно так выразиться – тавтологично и как будто пусто, – аудиомузыкой, музыкой звучащего света, звучащим смыслом, схваченным в лично пережитом слове – собственном жизненном опыте, призванном этот смысл высветлить – явить. В личном опыте жизни – в слове-деянии – учителя церкви Августина, епископа из Гиппона (IV–V век).

НО СНАЧАЛА О ВРЕМЕНАХ САМОГО АВГУСТИНА: привычно, как это у всех на слуху, почти как в учебнике.

Социально-экономическая характеристика эпохи может быть представлена достаточно равновесным сочетанием сокрушающегося рабовладения и укрепляющегося колоната, с той, правда, поправкой, что рабы в эти времена получают в личное владение небольшие участки земли, а колонны прикрепляются к именам, в которых они ранее арендовали землю. Натуральное хозяйство при явственном распаде торговых связей – доминантная черта экономического уклада западноримской империи в предавгустиновские времена. Внеэкономический характер зависимости окрашивает и городскую жизнь: члены городских советов помогают императорским чиновникам собирать налоги (и только), ремесленники основательно приписаны к своим коллегиям-группам взаимопомощи, которые можно было бы назвать подобием будущих цехов. Власть же крупных землевладельцев мало-помалу теснит власть императора, прибирая к рукам рекрутирование в армию, сбор податей, суд. Бывшие рабовладельцы становятся феодалами, а рабы – как бы свободными крепостными. Складывается новая экономическая система – феодальный строй со всеми приличествующими этой системе характеристиками.

Радикально перестраивается этнографическая карта западноримского мира. К IV веку расстраивается римско-германский военный симбиоз. Романизированные кельты Галлии со сложившейся в этой стране галло-римской знатью понимают германцев уже не как воинов Рима, а как обыкновенных насильников-варваров и дикарей. Примерно то же было и в Италии. Этнографический – причудливо калейдоскопический – узор на карте Западной Европы в середине первого христианского тысячелетия выглядит зыбким, непрочным. Неустойчив, подвижен пестрый конгломерат то и дело образующихся и то и дело исчезающих с лица европейской земли варварских государств. Поглядите сами: в начале V века в Италии оседают балканские вестготы, их вождь Аларих захватывает Рим, а его преемник выводит соплеменников из Италии, легко занимая часть Галлии к югу от Гаронны, а заодно и Испанию, прогнав оттуда вандалов, которым между делом удалось отцпать север Африки (до Гиппона, где, собственно, и епископствовал наш учитель – Августин). С Рейна имперские земли оказываются тесными бургундами, а те – франками, кому дальнейшая история улыбнется самой счастливой

204 своей улыбкой (представим себе нынешнюю Францию). И все это – за какие-нибудь пятьдесят-семьдесят лет. Сразу и вдруг. С женами, детьми, со всем своим скарбом. Без подлинно кочевнической сноровки. Почему? – Нужны были свежие земли для тучного, хорошо прокармливающего плодородия. К тому же авары и гунны подпирали готов с востока, а те в свою очередь привели в движение – вихревое, броуново – все эти европейские племена.

К середине VI века цветные стекляшки на экране калейдоскопа внезапно остановились, сделавшись фамильными гербами новых германских королей, на все грядущие века покоривших римлян, а вместе с ними и романизированных галлов, пунийцев, иберов. Но покорение покорением, а жить надо именно с покоренными – не с кем-нибудь. Дикие победители, пленившие Рим, стали пленниками Рима же: не только его языка, его культуры, его литературы, радикально иначе прочитанной ученым христианином раннего средневековья, которое как раз здесь-то и началось. А вместе с ним – не римская, а латинская литература (в самом широком смысле этого термина) средних веков. Ученость, объемлющая и сплывающая весь этот языческо-христианский, римско-варварский всеевропейский колоброд.

Внешние обстоятельства – перестройка экономического уклада жизни раннесредневекового общества, трансформация этнической картины Западной Европы – способствовали глубинным последствиям в сферах мышления, переживаний души, настроенной на христианский лад, основательно утвердившийся на развалинах культа богов римского пантеона. IV век – век повсеместной христианизации Римской империи. Обращение в христианскую веру варварских племен шло почти безболезненно, ибо языческие культы германцев были слабыми, не вполне официализированными. Не за что было держаться. Вестгот Ульфила, получивший византийское воспитание, епископ и книгоочей, переводит Библию на готский язык и обращает в христианство единоплеменников. То же делает со своими остготами остгот Теодорих. Переселившись в Иберию, вестготы крестят вандалов, переселившихся в Африку – как раз туда, где предстоит осуществлять Августину дело всей своей необыкновенной жизни. Небольшая потасовка лет на пятьдесят между католиками и христианами, «еретиками» арианского типа, завершилась «победой» католиков – причем победой повсеместной: у франков (при Хлодвиге), вестготов, бургундов, африканских вандалов, англосаксов. И все это к концу VI века и под эгидой римского папы.

Теперь должно создать христианскую систему просветляющего обучения для клириков, служителей власти, мирян, то есть для всех: где, чему и как учиться, что учить, кто и кого должен учить, в какой мере учить, что делать со старыми римскими риторическими школами – открыть новые, а старые закрыть, или кое-что взять от этих римских школ,



привив это старое к тому новому, которое должно быть, но которого еще нет (впрочем, есть, но только в возможности).

Риторические школы, возникшие в I веке до нашей эры в Галлии и Италии, например – в Бурдигале и Августодуне ... Зачем они, если на уроках в этих школах переливалось из пустого меха Юстинианова кодекса в порожнее горло площадного оратора? Зачем они? Да затем, чтобы готовить раннесредневековую – пусть даже и нехристианскую – интеллигенцию, умеющую – не важно пока о чем – красиво, ораторски говорить и превосходно, изысканно писать на латинском – всеобщем языке. Таковы Аполлинарий, Боэций, Кассиодор ... Они же могли сочинить устав и составить правила благочиния, начертать моральное поучение и стилизовать для мирских нужд молитву, истолковать нужное место Писания и перевести на латинский язык какого-нибудь греческого отца церкви. Конечно, для всех этих чисто христианских задач нужно было другое образовательное оснащение: иные термины, иная манера письма, иные тропы ... Но важно, что римско-риторическая образованность вполне укрепляла этих интеллигентов в их трудах на этом христианско-просветляющем поприще.

Однако новое дело и старый антично-филологический багаж плохо ладили друг с другом. Старая античная выучка – классическая вышкола – становилась ненужной. А вместе с нею ненужной оказалась и римская риторическая школа. Вместо нее – новое «учебное заведение»: духовное училище при монастыре, церкви, епископате. Обязательный учебный «дайджест», как бы выразился какой-нибудь нынешний, не взявший в толк сути дела, литератор, включал в себя немного: знание песнопений и молитв, основных событий священной истории, нескольких цитат из Библии для подтверждения центральных положений но-

206 вого вероучения. Вот и все. Латинский язык для вчерашних (и даже сегодняшних еще) варваров был крепким орешком, а греческий – и вовсе: грецким орехом. Конечно, литература «вечного» Рима в этих условиях едва ли столь актуально нужна. Разве что для выуживания из этих языческих текстов того, что может быть задним числом истолковано как надо – по-христиански: праведно и воспитующе. И все-таки люди сочиняли ... А значит, слушали и читали (видели изреченное).

Пестуется принципиально иная – поучающая – лексика, предполагающая учебный пример, богобоязненный жест, наказание за непослушание, искупление вины, научение знанию об умении вылепить себя для себя и в поучение всем другим на все времена; выучка знанию об умении учить, быть, читать ... жить. Знание, призванное указать на Смысл и приобщиться к нему. Учительское дело ради Смысла-слова вседержителя-слововержца. Ни один текст не мог обойтись без «искушения», «искупления», «Адамова греха», «благодати», «священного древа креста», «бури страстей», «житейского моря», «страшного суда», «тьмы и света», но всегда поучающих и поучительных Света и Тьмы. Но все это – лишь слова-знаки, вырванные из текста, но только в контексте, вместе с ним и в качестве цельного текста намекающие на нечто большее: последний смысл, ради которого опыт жизни в слове; опыт слова, ставший жизнью Августина-учителя. А пока идут учебного свойства переложения священного Писания. С минимальной свободой вымысла. Мартирологи и жития христианских мучеников куда свободней, но зато (может быть, именно поэтому?) куда поучительней. Рассказы о телесном страдании во имя здоровья восставшего слова-духа, сокровенного смысла-духа.

Раннесредневековые христианские писатели не столько рассказывают, сколько учат: догматам веры, правилам морали. Как научиться мужественно переносить преследования, как суметь презреть материальные блага, как исхитриться уйти от страстей или одолеть эти страсти ... как вышколиться пониманию троичности, искупления смертью и воскресением Христа, как наилучшим образом пребывать в ожидании «Страшного суда». Сначала выучиться и только потом – чему. Учиться во имя и ради ... Отсюда и жанры: дидактическая аллегория, изложение собственной веры, исповедь ... «Исповедь» Августина.

Но ... всегда личным, подвижническим образом выучиться. Собственной волею. Лишь к такому может снизойти (если, конечно, снизойдет) ...

Как этому всему научиться? Как же все-таки суметь достичь чуда обращения, преподанного Августиновой исповедью? Можно ли?.. Зато наверняка можно – правилам поведения. Им-то и можно буднично и школьно научиться. Но все это – дело второе по сравнению с научением (?) «чуду» нисхождения спасительного-спасающего смысла.

Ученый-лирик, учитель-псалмопевец, поэт-гимнотворец (тем самым

и проповедник) – явление как будто вовсе парадоксальное. И все же ... от себя лично означало ото всех сразу и всему миру сразу. А как же иначе? Пророк ...

Что же было под рукою у тех, кто учился? Были энциклопедические своды Кассиодора и Исидора Севильского (VI–VII века). Это был справочный материал, формальная организация которого затеняла искомый смысл, классифицируя приемы для высветления этого смысла, зато вкладывала сведения об этих приемах в уши тех, кто хотел выучиться ... главному Слову-смыслу. Но самый верный прием по овладению смыслом жил вовсе не в этих энциклопедических компендиях, а в «научающем» (чудовищно не то слово, пусть даже и в кавычках) исповедальном плаче блаженного Августина.

Кто он такой?

Кто он на самом деле такой, узнается из текста – из жизни его текста. Из «Исповеди», например, – текста его жизни. А пока короткая биографическая справка.

Аврелий Августин родился в 354 году в Тагасте (Северная Африка), где сейчас размещается государство Алжир. Отец его – римлянин-язычник, достаточно бедный человек, а мать – христианка Моника, которую позже канонизировала католическая церковь. Августин начинал учиться в Тагасте, а потом в риторических школах Мадавры и Карфагена. Затем создал собственную школу в Карфагене, в которой лет десять учил сам. Здесь же стал манихеем. А когда ему исполнилось 30 лет, перебрался в Рим, став преподавателем риторики для манихеев. Вскоре началось его увлечение сначала Цицероном, скептиками, стоиками, а потом и неоплатоническими учениями, от которых всего шаг к христианскому вероучению; но такой, однако, шаг, который потребовал мучительнейшей перестройки всей внутренней жизни Августина, всюю полнотою души прожившего этот миг, запечатленный с потрясающей силой в личной «Исповеди» – великом учительском тексте на все последующие средние века. Не прошло и года, как наш учитель уже в Медиолане (Милане), где руководит придворной риторической школой. Вскорости окончательно уходит из манихейства и в 386 году обращается в христианство, годом позднее принимая крещение, словесно – в своей «Исповеди» – закрепив это событие в радостном плаче потрясенной души лишь пятнадцать лет спустя – в 400 году. Обращенный Августин оставляет очень скоро Италию, навсегда поселившись в Африке. В 388 году он снова житель Тагаста. В 396 году его выбирают епископом Гиппона. Он – епископ Гиппона до самой своей смерти. Последние же 30 лет жизни осуществляет идейное руководство борьбой официальной церкви с еретиками-донатистами и еретиками-пелагианами, демонстрируя в деле педагогику бескомпромиссного спора. Августин умер в 430 году, когда вождь вандалов Гейзерих осадил Гиппон. Прах Августина в начале VI века перевозят на остров

208 Сардинию, а с VIII века по велению короля Лангобардии Лиутпранда помещается в базилику Св. Петра (Павия), где покоится и ныне. Вот они все основные – внешние – события жизни Августина, прожившего жизнь учителя по преимуществу и запечатлевшего живой проповеднический дух в каждой букве многочисленных своих сочинений (главные из которых: «De Trinitate» – «О Троице», «De civitate Dei» – «О граде Божием», уже упоминавшаяся «Исповедь» – «Confessiones»). Вот и вся жизнь. Теперь столь же привычно отметим в этой жизни – пока лишь называя-перечисляя – основные вклады этой жизни в христианскую мысль раннесредневековой эпохи: как это делают в биографических или же энциклопедических справочниках. В угоду компилятивной полноте, но зато удовлетворяющей первое – беглое и скользящее – движение глаза по предмету, который предстоит услышать.

Центральным вопросом творчества Августина был вопрос о человеке – кто он есть, человек; как ему жить. Движение суверенной человеческой воли, заключенное в границы внешних обстоятельств, встраивается вместе с этими границами в раз и навсегда данную систему вечного порядка мира, в котором любая на вид случайность оправдана и потому назначена быть.

Трижды измеренный человек (конечно, измеренный по-разному: меркой внешнего события, внутренней мерой собственной воли, эталоном вечного миропорядка) и есть человек у Августина. «Исповедь» – о таком как раз человеке.

Педагогика «Исповеди», – скажем пока в самом общем виде, – может самоосуществиться только в активном отторгающем неприятии римской школы филигранно-словесной мишуры, за которой пусто и темно, потому что там без бога. Это тоже представляет Августин в своем исповедальном слове. Но слова по поводу пустых слов греко-римских авторов – одно, а слова по поводу главного Слова – текста священного Писания – совсем другое. Грамматико-аллегорические приемы истолкования текста должны быть взяты из старой школы, но пущены в дело совершенно иного свойства – приспособлены к христианско-эзегетическим нуждам новой эпохи, потому что волевое становление судьбы живо и наставнически значимо только в эзегетически сработанном, выпестованном, как дитя родимое, слове. Именно такой вот разработкой совершенно новой – в смысле цели – учебно-ученой филологии занялся Августин в своей «Христианской науке», создав собственную теорию иносказания, опершись при этом на учение стоиков о знаковой природе языка. Преобразовав, конечно, это учение: речь отныне, как утверждает «Христианская наука», будет существовать не для чувственной услады слуха, а для наслаждения ума, ибо подлинная речь есть глаголение смысла-духа, а не квазисмыслов пустых знаков ни о чем. Выучиться сдирать покровы иносказаний (но прежде, конечно, поняв их), дабы до-



210 братья до божественного Первосмысла, являющегося мерой всех вещей: камня, твари бессловесной, человека. Выучиться читать иносказания, но так научиться их читать, чтобы вынуть смысл: выявить его в иносказательных приемах чтения. Чтобы понимать тексты таким вот смыслопостигающим образом, надо применить цикл школьных дисциплин к праведному, христианскому пользованию, не на основе отвержения греко-римской школы – напротив, на основе трансформирующего ее приятия: при этом одно дело то, что относится к жизни материальной, и совсем другое дело то, что относится к сферам откровения истинной – христианской – веры. И тогда красивое слово – хорошее слово, но хорошее не абсолютно, а лишь в той мере, в какой оно может помочь истине явить себя, определив и означив истинное бытие вещи, человеческого жеста, человеческой жизни, явленной в свете истины. Именно такую вот ученость и разрабатывает Августин в «Христианской науке».

Итак, Библия – так сказать, учебная книга, учебное пособие, притом единственное. Все иные книги – лишь пособия к правильному пониманию именно этого единственного пособия. При таком повороте дела на место античного физического космоса, гармонически согласованного целого, становится принципиально иначе устроенный макромир – единая цепь мировой истории (конечно же, как она дана в Библии). Вместо же греческого полиса – человеческой микроструктуры мироздания – предстает микромир: жизнь человеческой души как отражение библейского макромира, божественно предопределенного хода мировых исторических событий. Именно в таком вот видении Августинова мира жив человек. И человечество тоже – как индивидуальное целое. Таково новое понимание истории, представленное в сочинении «О граде Божием». При этом захват Рима Аларихом (410 год) – не такая уж большая беда, если грядет «град божий», в коем вместо Цицерона будут читать Библию, а вместо многих богов поверят в одного. А мир и история этого мира подвижны действием свободной воли (творца, но и человека, – в известных пределах, конечно). Ориентированность человеческой истории, общественной государственности на абсолют, на вечную истину ведет к «граду божиему». Если же ориентир иной, – смертно-земной, только человеческий, – дела у такого «земного града» плохи: такое общество – «гибнущее» общество.

Концепция мировой истории у Августина – оптимистическая концепция. Поскольку жизнь мира (а значит, и жизнь человеческая) целесообразна, постольку траектория движения истории оптимистически определена: от смерти к жизни, от бедственного, греховного бытия к бытию радостному, блаженному, от зла к благу – от града земного к граду божиему, небесному. Иначе: от настоящего (прошлого) к будущему, путь к которому – через церковь и с помощью церкви (а с нею и с помощью богословия, теологии как учебных предметов). Отсюда научение умению

нацелить общественную (и личную тоже) практику человека на высветление с помощью этой практики Смысла при непрременной опоре на религиозный авторитет: учителя, наставника, проповедника, святого, пророка. 211

Вот примерно из каких «содержаний» складывался Августинов канон: язык его «Исповеди» как язык поэта не стал, конечно, нормой церковной письменной речи, зато его учение о знаковых иносказаниях стало основой средневекового символотворчества, за которым и в котором – в идеале – не любовь к словам, а любовь к единственному Слову, то есть к истине – свету Истины, а идеологема «града небесного» едва ли не на десять последующих столетий будет духовной доминантой средневекового человека, живущего – в идеале же – по Августину. Как бы берущего у него уроки – как быть в этом новом мире. Но что это значит – быть? И как сему научить?..

Старший современник Августина Амвросий Медиоланский (340–397), различая слова и Слово и ссылаясь на священное Писание, писал: «... Язык мудрых и ученых людей – золото; он сверкает красивыми, звонкими фразами, как бы отражая его драгоценный блеск, пленяя глаза видимостью красоты и ослепляя их этим внешним сиянием. Но золото это на поверку оказывается ценностью только снаружи, внутри же оно – простой металл. Прошу тебя, взвесь и исследуй высказывания язычников; они говорят весомо и возвышенно, но защищают то, что далеко от истины. Они говорят о боге, а поклоняются идолам».

Золото или же простой металл есть слова, из которых сложен мир, вещи этого мира, человек в мире? – Жизнеповедение средневекового человека было не столько искусством жить или строить собственную жизнь, сколько величайшим пробирным искусством отличать слово золотое от медного слова, но тем самым и ... Или точнее: выявлять, проявлять золото в меди. Этому великому умению, собственно, и посвящены все ученые элоквенции всех великих учителей средневековья, все их уроки, преподаваемые всем сразу, но и каждому отдельно – всем, всем, всем мирянам средних веков, каждый из которых тоже велик, ибо сам себе пробирер, знающий общий, но и свой собственный – маленький – секретик, как распознать, как отличить, как изобличить подделку. Или – точнее – явить подлинное в не явно подлинном. Опять-таки знание об умении как бы неважно чего, на самом же деле: уметь явить Смысл.

«До творения твоего ничего не было кроме тебя, и ... все существующее зависит от твоего бытия» («Исповедь», XI, 5). Еще: «Я мысленно обратил взор свой и на другие предметы, которые ниже тебя, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют: существуют потому, что получили свое бытие от тебя; не существуют потому, что они не то, что ты» («Исповедь», VII, 11). Бытие вещей мира – не равное бытие. Оно – в той или иной мере. То же и бытие

212 человека. Но мера эта поддается возвышению, то есть увеличению степени бытия на пути к бытию полному, окончательному.

Предмет, совершенствуясь, просветляется, все более становясь собой в своей всеобщей единственности-уникальности. Как будто он один на целом свете и есть. То есть, строго говоря, нет и его, поскольку нет ничего иного. Аннигилирующее самовыявление предмета и есть процесс учительского, наставляющего его совершенствования. В пределе (в за-пределе) он – бог, определяемый лишь в преизбыточном отрицании. Здесь уместно представить неоплатоновскую мысль «Ареопагитик» (V век), безусловно со-беседующую с Августином, размышляющим по поводу складывания канона христианского понимания мира и себя в этом мире: «... в той мере, в которой мы устремляем наш взор к горнему, наши речи обретают от созерцания умопостигаемых вещей все большую сжатость. Теперь же мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность и бездействие мысли». Путь к богу – путь к полной немоте, всецелое единение с неизреченным. Угасание рассудочной активности, рационального постижения. Всеумение – всенеумение. Зато вот он – Смысл ... Бог определим только негативно – через отрицание всех акциденций вещества. «Причина всего ... не есть тело, не имеет ни образа, ни лика, ни качества, ни количества, ни толщи, не пребывает в пространстве, незрима и неосязаема, не ощущаема и не ощущает. Она ничем не возмущаема и не тревожима, а равно и не волнуема какими-либо присущими веществу состояниями ... Она не есть ни душа, ни ум и не обладает ни представлением, ни мнением, ни разумением, ни мыслью и сама не есть ни разумение, ни мысль. Она неизреченна и не помыслима, она не есть ни число, ни устройство, ни величина, ни малость, ни равенство, ни не равенство, ни подобие, ни не подобие. Она не неподвижна и не двигается, и не пребывает в состоянии покоя ... до нее невозможно коснуться мыслью ... относительно нее невозможно ни полагание, ни отрицание ...». Полное *Ничто* – полное *Все*. Небытие оборачивается *бытием*. Максимальное отрицание – максимальным утверждением.

Истина о предмете (истина предмета) – смысл – впереди предмета, но и в нем самом как божественно существующем, как бытийствующем по божиему произволению. В этой противоречивой ситуации – возможность воспитующего совершенствования, причем совершенствования волевого, учительского, прилежного. Функциональное достижение завершенности предмета – только одна сторона учительского дела средневековья. За функцией вещи целевое бескорыстие, распознаваемое лишь в свете истины – благой вести, нечаянной, как радость.

Совершенствование ... Предел совершенствования – это пестование, вынянчивание образцового предмета: вещи ли, человека ли ... Он, став совершенным, будет на целом свете одним таким распрекрасным, то



Pro omni propheta sps sci reuelat
one confit ee locus dauid ppharum
grumus quodam digniori atq; excellenti
ori modo uelut tuba sps sci quam alij p
phaur alij namq; pphie p qdam reum imagines
atq; librorum integritate s; psonna ac uisiones sca
re uicta pphancunt dauid au; soluit sps sci in hinc tu
sine omni cetera ammiculo suam edere pphiam vñ
conuenient dicitur iste lib soliloquorum. **D**icit
quoq; psaltium q nom accepit a quodam musico instru
mento q; bebauce nablum grae psaltium agreco psallit
m; q; e rangelatane organum dicitur q; e de cacor
dium a supiori reddit sonum; p manuum tactum;
ab illo autem instrumento ad lectam id nominatur lib
iste q; ad uocem illius instrumenti dauid decantabat
psalmos an archam in tabernaculo domini. Et que
ad modum singule modulationes illius instrumenti
uocabantur psalmi; ita singule istius libri particu
le: clausule. Iuxta q; spūalem intelligentiam bene
ab illo instrumento nom sortitur quia sicut illud in
strumentum e de cacordium; ita lib iste docet obserua
tam x mandatorum; ita ut illud instrumentum uoc
sonum a supiori p manuum tactum; sic lib iste do
cet bene opari non pterit s; p uocelibus; q; sursum
sunt. **N**on sicut autem lib iste in centum. I psal
mus si pter alia ont significationem hie enim nu
mus celebrantur ad notatur; iustis. Constat h; p rocho
genario septuagenario. I xii idem significat q; octona
tus; i septuagenarius idem q; septuagintus; octonari
uero octauam significat resurrectionis q; cum sint
vi; cates inuentum; i septima monentium octaua
etas est resurrectionum. I septenarium uero signifi
catur tempus huius uite q; vi; dierum repetitione
agitur. Recte ergo compositus e lib iste in tali numero
psalmorum cuius partes prekata notant mystica q;
he nos in huius uite septenario opari ac uerere docer
ut in octaua resurrectionis si induamur; dispoide o
fessionis; e scola gemme glorificand; ut id; in hoc nu
psalmorum e compositus; quod diximus hie numerus
constat; q; octogenario; i septuagenario qui idem signifi
catur q; octonarius; i septenarius. Octonarius u; signifi
catur nouum testamentum; sicut enim noui testamti; oc
toidi; i octonario defertur; obseruant enim octaua
diem resurrectionis xpi; i dominicam; i octauas scorum;
i septem octauam resurrectionis. I septenarium uero
signatur uetus testamentum; id q; uetus testamti partes
obseruandi; i septenario seruebant. Obseruabant enim
septimam diem; septimam septimanam; septimum
mensium; septimum annum; i septimum annum; sep

tame decadi; qui iubilaei dicitur; vñ salomon da
partes; vii; nec non octo; i michas; suscitabimus ff
eum; vii; pastores octo p mares; bñ g; hic liber in nio
hoc psalmorum e edentur partes utriusq; testam
ti significant doctrinam; ut p hoc ostendatur; in h; libro
utriusq; testamti significant doctrinam ut p hoc offe
datur in hoc libro utriusq; testamti; comminet; madata
Distinguitur autem liber iste p; iij; quinquagenas
quib; tres status xpiane religionis significantur; q;
primus e in penitentia; scds in iustitia; Tercius; in
laude uite etne; Quo circa; pma quinquena imma
tur in penitentia; s; confitenti; d; s; d; in iustitia; s;
opiam tuorum cantabo t; domine; Tcia; in laude
uite etne; s; Omnis sps laudet dominum; Et quia h
tra docet dauid in hoc libro; ideo h; triplex psalmoz
fic distinctio. **N**otandum quoq; hanc lectionem p
ocul; in ecclia; frequentari officijs; q; id; fit q; in h
libro consummatio e uocul; theologice pagine; hie eni
describuntur pma bonorum; iusticia; malorum; ra
dima incipientium; progressus; poficiendum; per
fectio; puenientium; ita actiuorum; i speculatione; corre
ptationum; hie etiam docetur quid peccatum auct
it; quid penitentia restituat; quid penitent; peccati
concaut; dicit; s; Domine ne in futuro tuo; at; me rē
ralibi; cōfiteri; mer; deus scdm; magnam; misericordiam
tuam; rē; quid; penitentiam; assequatur; iustitiam
gr; docebo; in quos; uas; tuas; i m p; a; d; rē; dicitur;
p quod ostenditur; nulli; quantumcumq; delinq; i
deuina; ac misericordia; diuine; diffidentium; assumpta
penitenti; humilitate. **Q**um enim certumus dō
homicid; am; rā; ad alterum; penitentiam; factum
doctorem; atq; ppham; nulli; penitentiam; agenta;
locul; diffidentie; relinquatur; sicut; rē; sauli; con
ūfione; eiusdemq; in apm; p monone; de di; misericō
plene; certificatur; vñ; replet; eul; plusquam; alio
tun; sicut; ppha; dauid; ecclia; in officijs; utriusq; rē;
quoq; hie; ppha; infrequentari; usu; habetur; q; in cer
alias; dicitur; excellit; ap; rone; ea; quippe; q; alij; pphie
obscure; rē; penigmata; uerunt; de passione; i restit
rectione; xpi; rē; genitura; rē; dicit; mystic; dauid
ppharum; excellentissimus; euidentissime; ap; ut; u
magis; uideatur; euangelizare; quam; pphare; his; oñ
deitas; in uer; restat; quif; cū; l; q; sit; ma; a; que
in uento; quif; modul; tractandi; e; itaq; cū; l; talis;
Inapulis; hymnorum; ut; soliloq; pphie; de; rē;
liber; dicit; rē; libri; contra; illos; qui; dicebant; plures
eē; libros; p; q; psalmorum; distinctiones; q; sunt; p
fiat; fiat; quib; quoq;; ieronimus; confertur; h; hie
illarum; in ualida; e; rē; licet; enim; s; sunt; distinctioe;
non; tā; id; s; libri; dicitur; sunt; sicut; plures; sunt

10

Primo rō nio

11

ais
ais
ais
ais
ais
ais
ais
ais
ais
ais
ais
ais

Nullum bonum eorum est sicut in bella quoniam dicitur commune delictum sum solus sed in nocte
bonus infirmitatem malorum symyrio quoniam non errat deus in iudicio sed sicut uirga mi
ta reddat sepe in exponit u m eu s qd carnalis uiuunt rprimu ooe rna i
pni ruri sanguinum illi accipiuntur qd contra duo mandata caritatis agitur
iste domum di qru in se e de bone stant atq maculare huiusmodi pcepta di
lectionis s di rprimi domi decoratur. **I**n quorum m ostendit qd sicut ipi
turi sanguinum hys s in quorum m i sunt i quorum opa sunt in q tde e r
e m i si quo boni agunt p munib facunt pecunie ut laudis humane t amo
tis quo timere offendit diuitem ut inuiste me dum qd ne repbnat eo qd
contra pauperem fecit oppostit iustitiam r p ualut s uitate sententia puenis
paupi imala ca rta qd in uul accepte a paupe q n auit qd paup fecisse s;
bs qui exeat manus ab omni mune. Quis enim exeat oculos sui auctorta
tis uclinaro vñ pslam dominus ait ve uob qui iustificat impium p muni
ib: vt de x i id eorum re e m i p semib bonis remiata e q q eut carum e ad op
nendam salutem etiam conuincit ad accipiendum huiusmodi dona existimantes qd
tum e pietatem **E**go aut qd illy m uib; uolunt dicit ego aut contra mun
no m i q s i i duntis inno carit r spualib; thesauris ditatus sum r io red m
uidit the pecum sanguinis xpi q mund redimit r io aut uoime m i ualeat ma
pfectionem liberationis p eum tanta sanguinis r m i m i si defert me m i a tua
in h uite picut i in omnib; me comite qd debet eum i qd pes m s r i uindiq; sca
dalis oculis stetit in di r i dilectio mea r affectio q facile labi solet si recessit a
iustitia tua s stetit immobilis qd omnia scandala tendens utra r p sistent in di
recto s n h ostio r se dilige dm de n subide dilectione p rimi subiens i ncolis
q s o i r i uoime q s i r i uolunt os bñ co n me in xpi p l r dicit qd m uita sunt i
mundo qd dilectionis tue ad uing dilectionem p rimi qd si occultabo eis quos
uocasti bñ dictionem tuam ut p me bñ dicari ab eis quimeo exemplo atq doc
trina informantur ad bñ dendum bñ dte enim dominum in eectis r i e u i
uere ut p m oces cuiusq; bñ dicit dominus Qui enim bñ dicit domino lingua
r n i f i s non benedicit uere; **Tyculus: i n h e m p s d a u i d p q u a m i m i t e r**

Dominus illuminatio mea

Dominus illuminatio mea. Tyculus iste sumptus e de hystoria libri re
rum ubi legitur e fuisse inunctus. hmo in bellum a lamuele in domo
patris sui p cay n i uag; in regem s i n i g n u m f a t u r y r e g n i r a b u l a d i e
d i r e c t u s e s t p e d n i u e u m s o d o u n c t u s e t i n e b r o n i n r e g e m m o r t u o s a u
le regnauit sup tbum uua. Ocaido aut hystosech filio saul qui sup
alias tby regnabat tico unctus e ibidem ut regnaret sup uuuu tum s i s t e r t a s c e n d e n t
i n e r t i m p a c e r e g n a u i t s o d u e e x t r e m e p r o u n a r e p u t a n t u r ; p p u n a m u n c t i o n e m d o
h o f t e s h u r t p s e d a m i n p a c e r e g n a u i t h u r e h y s t o r i e a l l u d i t t y c u l u s ; s ; q u o m n i a
i n f i q u a c o n t i n g e u n t u l l i s s c i e n s q u o l u m d u e p u n g o b a n t r e x s r s a d o o s i q b
s i g n a b a t u n u s r r e x r s a d o o s h e r q u o s r e g r o u e r t s a d o o s q p n o b i n p e l l a t
r s a c r i f i c a u i m d o o p u l t r e n a l i u d q u a m s e i p s u m h o s u t u m u s c o r p i r i m e o f
s u m u s q u o m n e s u n g u m u r d e e u n t p l e n t u d i n e u n c t i o n i s a q d r e s t e n n i a
c r i s t i n a t u n c t u s r p e a c c i p i e n t e s r o o m n e s i n u l l o r d e s t s u m u s q d p a m h
t o u t i c a p e r c o r p t i c u r d a u i d p h u r u n c t u s i n s i g n o d e u i b i s i n r e g e m a t q
i l l e d u e u n c t i o n e s p u n a r e p u t a n t u r r a m o s p i n u n g u m h i c i n s i g n o f a t u r y
r e g n e d u m s p e s c i g a m i n b a p t o u n a l i s s a c r a m e n t p c i p i u m u s s o d o a u t i s t u
t u r o i n u n g e m u r i n r e g e s q n l i b e r t a t e m g l i e f i l i o u m d i r e d e m p t i o n e c o r p i
n i r e a p i e m u s i t i e d o p p m a m u n c t i o n e m h o f t e s h u r t p s e d a m i n p a c e r e g
n a u i t s c a m o s p s a c r a m e n t u n c t i o n e s u b h o f t i b l a b o r u m r e g e m u s a d o p
t i o n e m f i l i o u m e x p e c t a n t e s p s e d a m q u i e s t e n t i t i e d o b n i n r e g e m u n c t u s e
t a u n c t i o g l i f i c a t i o n u l n r e q i n r e g e s u n g e m u r s e m i n a e s t o l a r a n i m e e
s t o l a c o r p o r t i s h e y d u e q d p u n a r e p u t a n t i l l o b q m o d o e u n c t i o i n f a c i t u o
q p f i g u r a t q f a t u r s u m u s r d o d r p q u a m i m i t e r r e s t e r p s i t e d r r e g e n o

Nepdascum
impis ds aiām
meam & ciuuit
sanguinūntā
meam. Inquoy
manibus iniqui
tates sunt dexte
ra eorum reple
ta ē muneribus.

Ego autē innoce
tia mea ingress
sum redime me
& miserere mei;

Pes meus stetit
in directo: inec
desiit benedicā
te domine. Insi
nem psalmi dō
pquam i m i t e r.



omnis illumi
natio mea & sa

есть единственным, уникальным. Но вместе с тем и всеобщим, потому что брненное и несовершенное в ходе послушливого подвижничества отринуто (оно-то и было человечески индивидуальным), а оставшееся, лишенное индивидуальных признаков личного, неповторимо-именного несовершенства предстанет образцом для всех будущих учеников – всеобщим образцом для подражания, изготовленным в одном экземпляре со знаком сверхкачества. Но научит ли кого-либо такое – безлично-всеобщее? Куда подевался здесь личный – мой и только мой! – опыт?.. Ведь есть же всё-таки идеальный образ-образец – идеально видимый, реально слышимый архипастырь, Учитель, Сын человеко-божеский ... Но и мастер ремесленного цеха, но и магистр в университете, но и приходский священник, но и купец первой гильдии, но и алхимик, «причастный тайнам чрезвычайным» ... Он-то – Учитель – и ведет пасомых по тропе всеобщей учительской программы к уникальному образцу каждую в отдельности учащуюся, столь же неповторимо-уникальную душу для благопробывания во всеобщем же свете Истины (одной-единственной до скончания дней). Для высветления истинного смысла. Для наведения на этот смысл ...

Но путь этот не поведырски расслабленный; он – всегда восхожденное, требующее внимания, усилия, воли – всего того, что нужно хорошо учащемуся ученику и хорошо учащему учителю.

ПУТЬ К ДОСТИЖЕНИЮ совпадения человеческой мысли о чем бы то ни было, в том числе и о самой этой мысли, и «божественного замысла» этого «чего бы то ни было», схватывание божественного смысла в личном человеческом деянии представлены в текстах Августина, в мучении его мысли, ставшем его жизнью. Сам этот путь стал прочной скрепой, на многие века цементировавшей раннехристианскую мысль, выпестованную на мозаических основаниях позднеэллинистической культуры. Во всяком случае такой ее видел целенаправленный взгляд основоположника. Августин услышал сбивчивые элоквенции разноречивых мнений, когда «одни утверждали, что мир один, другие – что миров существует бесчисленное множество; одни – что этот единственный мир имеет начало, другие – что он его не имеет; одни – что он будет иметь конец, другие – что будет существовать вечно; одни – что им управляет божественный ум, другие – случай; одни говорили, что души бессмертны, другие – смертны; а из тех, кто признавал души бессмертными, одни доказывали, что они переселяются в животных, другие – что это совершенно невозможно; среди тех же, кто называл души смертными, одни учили, что они погибают после смерти тела, другие – что они продолжают жить еще более или менее долго, но не вечно; одни полагали высшее благо в теле, другие – в духе, третьи – в том и другом, а некоторые добавляли к духу и телу еще и внешние блага; одни считали, что телесным

216 чувствам нужно верить всегда, другие – что не всегда, третьи – что никогда» («*О граде Божиим*», XVIII, 41). Все это надо было привести в систему. Но не просто выстроить в систему: придумать ее, но, главное, выучить каждого в домашних, так сказать, условиях изготавливать эту систему, всеобщую, но каждый раз свою собственную, для личного – интимно-личного – пользования. Для самостановления. Этот синтез и осуществил Августин в своих IV–V веках, но на много веков вперед. Осуществил. А выучил ли?..

Вчитаемся в тексты этого Учителя Церкви, отметившие ее зарю. (Здесь будет уместно сказать, что у Августина читать следует только то, что поможет нам в нашем деле, без претензий на тотальную реконструкцию «образцового» мировоззрения этого мыслителя.)

Совершенное – истинное – бытие всегда субстанциально и потому незримо явлено в каждой вещи. «Что такое быть субстанцией?» – спрашивает Августин. – Это значит, «во-первых, быть; во-вторых, быть тем или этим; в-третьих – оставаться тем, что есть, столько, сколько возможно» («*Epistulae*», 11,3). Стало быть, познание вещей мира – конкретное познание; оно специфично. И в то же время каждый раз всеобщее, ибо каждый раз полное бытие той вещи или этой обладает всеми характеристиками бытия вообще. Познание – схватывание – Смысла. Та или иная степень бытия той или иной вещи соотносится с той или иной степенью бытия познающего. И тогда научение схватыванию смысла *быть* есть личное действие-деяние Мастера.

Таково отношение вещи к идее об этой вещи, недостаточного бытия вещи к полному ее бытию. Вида и Смысла. Но такое же примерно отношение Мастера ко всеумяющему богу – Учителю учителей.

«Бог – умный свет, в котором, от которого и через которого разумно сияет все, что сияет разумом» («*Монологи*», I, 2).

«Да! Меня не было бы, боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы ты не был во мне или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в тебе, из которого все, в котором все» («*Исповедь*», I, 2).

Взаимопронизанность божественного и человеческого? И да, и нет. Ибо свет божественный внутри, но и за чертою. Исходит от бога, но не убывает. Может быть, даже и проходит (откуда?) через него. Об этом свидетельствует формула Августина: «... в котором, от которого и чрез которого ...» Замысел – впереди и внутри. Впереди как образец, внутри как волевое стремление к умению высветлить, проявить Смысл предстоящий – смысл себя, постигающего этот смысл.

«В котором, от которого и чрез которого ...» Эта формула мыслит не только вечно сущую светящуюся неподвижную точку («в котором»), но и рутинное, инструментальное время научения (у кого? – «от которого») и друг у друга – всех и у всех («чрез которого»). Всеобщность научения, но и в одиночку: только наедине с богом (с самим собой) и всю силу

собственной незрячей бедной души, но зато вставшей на путь ... полноты бытия, ясновидения во мраке, всеобъемлющей благодати. 217

Бог и человек ... Это, казалось бы, интимно-личное учительско-ученическое звено, осмысляемое в контексте Августиновой «педагогике», встраивается в широчайшую социальную перспективу всей средневековой эпохи. Вернее даже будет сказать так: не встраивается, а само оно и есть социальность *per se*.

Поскольку бог хотя и внутри человеческой души, но и вовне, постольку повиновение учимого Учителю обязательно: «... как между властями и начальствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитают низшим, так и бог превыше всех и все должно покоряться ему» (*«Исповедь», III, 8*). Средневековый колледж (Учитель – ученик; Бог – человек) соотносится со светским типом подчинения власти. При этом власть всегда опекающая, заботливая; она нежная, отцовская власть: «Управляют те, которые заботятся, как муж – женою, родители – детьми, господа – рабами. Повинуются же те, о которых заботятся, как жены – мужьям, дети – родителям, рабы – господам» (*«О граде Божиим», XIX, 14*). Властелин – сеньор – феодал – куратор – «заботник» ...

«Общественно-педагогическая» концепция Августина – учительская в принципе. Учение о двух градах, созданных «двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенною до презрения к богу, а небесной – любовью к себе, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний – в господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава – бог, свидетель совести ... Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувшись ...» (*XIV, 28*). Учатся все. Но результаты от такой учебы распределяются так, что предпочтены те, кто «живет по богу», а те, кто «по человеку» – посрамлены, но посрамлены с морально-воспитующей пользой, «ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник – для праведника, чтобы через сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего» (*«Об истинной религии», XXVII*). Где уж тут всеобщее равенство! Его нет, но оно принципиально не исключено: оно – в свободно-волевом стремлении выучиться собственной непорочной сути, вынесенной на учительскую кафедру, и по мере ученических радений – проступающей в собственной душе, как на переводных картинках, смоченных водою. Живою святою водою от щедрот Пастыря.

Социальность персонифицируется. А персона, напротив, предстает как весь человеческий род, «жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека ...» (*там же*).

218 Августин говорит: «Как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из соединения противоположностей возникает своего рода красноречие, но не слов, а вещей, составляющее красоту мира» («*O граде Божиим*», XI, 18). Как сказано: красноречие вещей! Цветная – красная (в свете истинного совершенства – гармонического лада) – речь. Красное слово. Красное словцо! Но не словцо, а красно говорившая вещь. Вот-вот начнется урок, который научит делать красивую – красноречивую – красиво глаголящую вещь – силком для уловления смысла. Урок, который и есть в слове явленная (но и в красноречивой вещи-приеме тоже) средневековая – августиновская – «педагогика», способная научить делать красноречивые «изделия». Но способная ли? Августин как бы окорачивает заносчивого мастера. Смири, – как бы говорит он, – гордыню: «Ведь все, что совершается чудесного в этом мире, не идет ни в какое сравнение с тем чудом, которое являет собой этот мир, это небо и земля и все, что в них существует, – а все это создано, конечно, богом. А тот, кто их создал, и способ, которым он создал их, остаются тайными и непостижимыми для человека ... Да и сам человек есть большее чудо, чем все чудеса, творимые людьми» (X, 12).

Область, в которой может быть развернуто учительство, Августин определяет так: «Вере в бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в него верят, помогает больше понимать ... Но поскольку вера происходит от слышания, а слышание – через проповедование Христа, можно ли было бы верить проповеднику веры, если бы прежде не был понят по крайней мере его язык, чтобы не сказать больше? Но и обратно: имеются вещи, которым сначала нужно верить, чтобы потом их понять. Это явствует из слов пророка: «Если не поверите, не поймете» (Ис. 7,9). Так что ум продвигается вперед в понимании того, во что он верит ...» («*Изложение псалмов*», 118).

Затеваается диалектика разума как умного видения и веры как авторитетного светозарного слова на долгие будущие времена. При этом слышание как преподавание – впереди и выше понимания как умного, в дальнейшем исследовательского – видения мира. А пока исследовательского только в сфере слов. Но слово – от пророка, учителя, миссионера – к послушнику, ученику-неофиту, желающему встать на путь.

Вера и понимание. Понимание есть свойство мышления. Но и вера (верование) есть, согласно Августину, тоже мышление. Но такое, однако, мышление, которое не нуждается в способности постигать, а нуждается лишь в одобрении. *Credera cum assensione* – вера с согласиём. Это еще не *fides religiosa*, а лишь доверие (*credera*), без которого, понятно, религиозная вера невозможна. При этом *cogitare* как способность мыслить ничуть не иное, чем способность верить, то есть тоже способность мыслить, только особым образом. Вера предшествует пониманию. Она – «в

целом». Видение веры целостно, но не артикулировано и не дано как система частей. Зато вера целостна и схватывается верующей душой. С веры-доверия начинается первый урок чему бы то ни было. Первое слово учителя – слово на веру. И лишь потом – понимание (шаг за шагом), всматривание в это слово. Слову учителя верят, потому что учитель – авторитет. Именно со слова, сказанного авторитетом, и потому с авторитетного слова начинается урок, на который пришел неуч, чтобы стать человеком выученным: «Так как любой человек делается образованным из необразованного и любой необразованный не может знать того, как он должен вести себя и что делать, чтобы приобрести способность к учению, то для всех желающих учиться чему-либо великому и сокровенному вратами к этому служит только авторитет» (*«О порядке»*, II, 9). Авторитетная – авторитарная – педагогика. Но вслед за словом авторитета должно воспоследовать слово понятное – то же самое, конечно, слово, только понятное разумом. Авторитет предшествует разуму; зато разум — по сути дела. Авторитет вещает о сути дела и о самом деле (предмете) купно; разум – только о сути дела. Отсюда две учительских программы: одна – для невежд, для которых только авторитет и есть, другая – для людей ученых, для которых «приличнее разум» (*там же*). Первая программа доступна, пряма, недвусмысленна. Вторая более надежна, долговременно убеждающа, зато чревата несогласием, ибо разум, пусть даже призванный обосновать веру, разноголос. Он – многоголосый канон, содержащий в себе возможность петь – жить – мыслить не столько «по богу», сколько «по человеку». Но здесь я тороплю события.

Мысль Августина – мерцающая мысль. Она далека от прямолинейной выстроенности его схоластических последователей. Именно поэтому она богаче, ярче, вдохновенней. Именно поэтому она – живая мысль, какой ей и подобает быть в канун канона. Ибо канонизированная мысль – уже не есть мысль. Она – единственно верное учение по причине собственного всесия. Послушайте, как мысль Учителя, самого еще ученика, сама себя стирает, дабы вновь проступить в еще неустоявшихся литерах становящейся доктрины: «Что я понимаю, тому и верю; но не все, чему я верю, я понимаю. Всё, что я понимаю, то и знаю, но не все то знаю, чему верю ... Поэтому, хотя многие предметы я и не могу знать, я все же знаю, как полезно им верить» (*«Об учителе»*, 11). Отсюда и классификация объектов веры (*credibilia*) (а значит, и объектов разумного постижения), данная Г. Майоровым: предметы исключительно веры (исторические феномены); предметы веры и понимания в их тождественном совпадении (истины логики и понимания); предметы, которые можно понять только через веру (религиозные истины). Из этой классификации следуют три типа средневековой дидактики: научение примером; научение исследовательски преобразуемым словом; научение проповедью, пророческим словом.

Вера и разум идут рука об руку. Но для веры особенно необходим авторитетный – известный и проверенный – учитель, представляющий наиболее же авторитетную религиозную веру – христианскую; оплот идеологической, прагматического свойства, перестройки общественного сознания; веру, подключившую к своему авторитарно-идеологическому делу, помимо собственного авторитета, еще и внимание: для прочности и, так сказать, для «научной» убедительности. Авторитет человеческий и авторитет высший – церковный, божественный.

«Credo ut intelligam» – «Верю, чтобы понимать», – утверждал – в противовес Тертуллиану – Августин. Формула «рационального» теологизирования предстоящего средневековья. Вера верую, но разум до этой верхней границы исследовательски свободен: он – «научный», потому что научен вере, а в частном поиске он вполне надежен и на него можно положиться именно потому, что он научен, то есть верно и прочно экранирован верой. Августин: «Верное направление исследования должно начинаться с веры ... Давайте искать подобно тем, которые находят; и давайте находить подобно тем, которые все еще должны продолжать поиск» (*«О Троице», IX, 1*). Это высказывание точно комментирует Г. Майоров: «В этих словах Августина широкими мазками начертана вся исследовательская программа будущей схоластики; в них отчетливо слышится неутраченный гомон голосов со средневекового «пира философов», где диалектическое мастерство и риторический пыл чаще всего направлялись на проблемы, заведомо выходящие из компетенции разума». Конечно, слово «исследовательская» надо взять *cum grano salis*: скорее, учебно-исследовательская программа, ибо вера как основание ученой схоластики – не гипотеза, а постулат, не подлежащий пересмотру ни под каким видом. А все остальное – «как у людей», то есть и в самом деле почти «по науке». Но пока что «гомон голосов» ... Многоголосие как основание разноголосия; пение с собственного голоса. Собственная глосса. Возможность сказать слово не столько «по богу», сколько «по человеку». Шанс по-люциферовски хлопнуть дверью, навсегда распрощавшись с ученым школярством вселюдного семинара, раскинувшегося под открытым и одним для всех небом ученойшего и христианнейшего средневековья. Но до этого еще очень далеко: предстоят долгие и многие века ...

А пока предстоит ученический путь разума, оправданного верой – сверхразумной, а не противоразумной, – к божественному разуму, всецело совпадающему с откровением божественной веры («Я к вам приду в теологическое далеко ...»); веры не слепой, но «видящей» – слышаще-видящей, знающей, разумной, то есть высочайшим образом «рациональной».



КАК ЖЕ ВСЁ-ТАКИ ВЫУЧИТЬСЯ БЫТЬ? Пусть даже силою ...

Августин: «Coge intrare!» – «Принудь войти!», когда в пылу миссионерского ража теологический спор предстает крестовым походом, а жаркое слово учителя – в будущих веках – пламенем инквизиторского костра ...

Августин. Вот я помолился богу.

Разум. Так что же ты хочешь знать?

Августин. Именно то все, о чем молился.

Разум. Скажи это кратко.

Августин. Я желаю знать бога и душу.

Разум. А более ничего?

Августин. Решительно ничего. (*«Монологи», I, 2.*)

Знать бога и душу. Смысл всего – вовне и внутри. Но как всё это знать? Как этому всему научиться? Как выстроить сие умение? – Разумом и мыслью. А раз мыслью, то всюю полнотой своего существования ради схватывания полнобытийственного смысла – бога вовне и души внутри. Целостного бого-человеческого бытия, данного у Августина в умении (?); в личном опыте жизни (?). Посмотрим ...

«И кто может поставить себя хотя на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющею светлостью этой неизменяющейся вечности (*semper stantis aeternitatis*) и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства (*cum temporibus nunquam stantibus*), коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью?» («Исповедь», XI, 11). Увидеть безвидное. Вечное сделать сиюминутным.

Творческое формообразующее Иоанново Слово. Смысл, который следует высветлить в душе; обличить им невидимое в видимом и сделать его видимым, но видимым особым образом. Слушающее – умственное – видение ... Сделать себя причастным сему Смыслу, бытийствующий: полно и вечно.

И все-таки: «Я называю миром все, что таковым мне является» («Против академиков», III, 11).

Если интеллигибельное есть неизменно божественное, то как изменчивый ум брэнной человеческой души может его высветлить – познать? Или: как ограниченная душа познающего человека может коснуться бога, неопределимого в своем безграничии? Или еще точнее: если это возможно (а это предполагается возможным), то как всему этому научиться? Как, наконец, суметь изготовить в соответствии с интеллигибельной нормой лицезримый – сперва нематериальный – предмет?

Бог – абсолютно нематериальный вседержитель. И потому он везде целиком. В душе человека тоже, вместе с умопостигаемым, интеллигибельным миром. Душа живет с этим миром, хотя и не всегда его видит: истина «во внутреннем человеке», точнее, в человеческой памяти. В памяти заключено все, но не все осознается и мыслится. Память – склад знания, которое при определенных обстоятельствах может актуализироваться в мысли.

Как же происходит эта актуализация? Язык в собственных грамматических формах намекает на этот процесс. *Nosse* – знать, а *cogitare* – мыслить. От знания к мысли – нелегкий путь. Этот путь ассимилирован глаголом *cognoscere*. Не этимологический ли это гибрид? Во всяком случае, именно этот глагол осуществляет средостение *знать* – *мыслить*. *Cognito* – познание как процесс, а *cognitam* – результат познания; актуально представленное знание, как бы извлеченное из памяти, хранящей не только чувственные образы прошлого, но и рассудочный инвентарь, состоящий из понятийно-логических процедурных приспособлений. Не только образы, но и объекты заложены в память прошлого. В ней заключено все, что только можно знать. Воистину всё. «Если в отношении вещей прошедших память есть то, что позволяет их вызывать и вспоми-

нать, то и в отношении вещей пребывающих мы можем, не впадая в абсурд, называть памятью то, чем ум является самому себе, – его при- сущность самому себе, благодаря которой он может постигать себя через свое мышление» («*О Троице*», XIV, 11). Память – средоточие всех времен: прошлое и прошедшее в ней сняты, сняты в настоящем; представлены в вечности. Личное Я из памяти исчезает. Зато ум становится тождествен- ным душе. Он-то и есть новое, лишенное личных примет, умное – позна- ющее – Я, ставшее гомогенным со Смыслом, ради которого все и зате- яно. Память рассудка, растворив в себе до поры известные образы, по Августину, и есть орган, который, собственно, и призван в силу теперь уже безличной своей «структуры» взять смысл. Но память памятью. А заставить ее работать на пути великой ловитвы Смысла может только припоминание как восстановление вида обретающего бытие. И здесь по- требно волевое сосредоточение припоминающей души.

«Не позволяй душе лениться ...»

Лично-волевой путь к всеобщему смыслу с помощью серийно-инди- видуального средства, называемого памятью.

То, что не стало предметом сосредоточенного «взора души», забыто, неосознанно, хотя и знаемо душою. Припоминание (актуальное познание) умопостигаемых истин – всегда открытие того, что уже есть у души, – отнюдь не создание нового. Воспроизводство вида по образцу, пошив по выкройке; прочерчивание и ретуширование зыбкого контура; оплот- нение тени. Но каждый раз лично, в собственном опыте, индивидуаль- ным, неповторимым, беспрецедентно уникальным образом. И потому всегда – именно открытие нового. Точнее: новое открытие вечного. Еди- нично-всеобщий феномен, ведущий человека к Смыслу. Но можно ли выучиться такому вот делу – делу обретения себя бытийствующим? – Преодолеть сомнения на сей счет и есть Августинов пафос.

«... Так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем» («*О количестве души*», 20). На- учение припоминанием. Только то, что зримо душою, делается явлен- ным, сказанным, могущим быть отвлеченным, то есть усвоенным – вы- ученным. Чтобы услышать, а услышав, ответить, нужно увидеть, чему следует и можно научиться. Иначе: научиться выстраивать предмет в его явленности взору, и только потому в его словесной явленности для ушей ученика.

Память – место встречи ума души с умопостигаемым, а припомина- ние – не что иное, как в некотором роде сократическое повивание (наво- дящие вопросы) вида по образцу, учительским образом извлекаемому de profundis. Здесь можно было бы сказать о «естественном свете разума» (lumen nationis naturale) в духе рационализма XVII века или даже – еще хлеще – просветителей XVIII века в противовес божескому (мистиче- скому) свету, если только забыть о том, что Августин был Учителем бо-

224 жественного света, и никакого другого. Именно Августинов божественный свет, собственно, освещал дорогу потенциально умной, но пока еще подслеповатой душе к умопостигаемому, просвещая самое душу и делая ее подлинно зрячей – ясновидящей. Бытийствующий ... Свет как учитель и как поводырь.

И в самом деле поводырь. Человеческий ум, силящийся постигнуть обожествленное умопостигаемое, как бы подобен взору, а память во всей полноте ее содержания уподобляется тому, что этот взор наблюдает. Истина-разум – это свет, озаряющий предметы памяти изнутри ее же самой. Свет может быть и не видим, зато видимы смыслы, освещенные и высвеченные этим светом. Этот же свет – истины – озаряет, просвещает и сам человеческий ум, который от этого делается внятным самому себе, то есть про-свещенным, обученным. Двойная педагогика: научение собственного ума светом истины; научение делать невидимый умозрительный предмет-смысл видимым, выявленным – в соответствии с умозрительными «нормативами» памяти. Августин так определяет этот свет: «Такой свет нельзя видеть чувственными глазами; нельзя мыслить распространенным в пространстве, хотя он повсюду ожидает тех, кто его ищет, и нет ничего достовернее и яснее его. И все то, что сказано здесь об этом умственном свете, очевидно для нас опять же не иначе, как благодаря тому же свету. Ибо через него я понимаю, что сказанное истинно, и то, что я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве ...» (*«Об истинной религии», 49*). Определение строится как бесконечная просветляющая элоквенция; как средство-прием – цель-смысл; как знание о просветляющем умении высветлять себя этим смыслом. Как бесконечное научение с конечной максимально светозарной целью – Истиной-Смыслом. Такого рода урок возможен потому, что ум и свет истины – одной световой природы, ибо душа, как носительница ума, хоть и брэнна, но сотворена по Богу – по его подобию и образу. Надмирный космически ледяной свет согрет у Августина уже хотя бы тем, что может быть назван столь же убежденно «светом простой премудрости божией», которым просветляется «бестелесная душа», «подобно тому как телесный воздух озаряется телесным светом; и как воздух, оставшись без света, погружается во мрак ... так и душа, лишенная света премудрости, оказывается во тьме» (*«О граде Божием», XI, 10*). Изошренный разум – простая вера умной души. Вечное сомнение в мощи разума – максимальная уверенность в мощи бедной и одинокой души.

Озарение, как мы видим, обеспечивает возможность слияния ума с умопостигаемым. Сам же процесс этого слияния Августин испытывает на возможность быть рационально осуществленным, ибо мнит представить без-видный вид образцовым учебным плакатом – указанием. Во всяком случае, таков замысел, каким он видится спервоначалу. Озарение же – трансцендентно. Оно – мистической природы. Снизойдет ли оно –

это уже как повезет. Но если повезет, то лишь тому, кто сам радеет о том. Бог-истина просвещает и учит, рационально учит, но и подает иррациональную благодать личным, исполненным любви волевым жестом. Столь же волеустремлен и познающий ум. Вот почему учительство как просветление души – дело куда более личное, нежели лишнее страсти по определению, – оно объективно бесстрастно – безмолвное исследование сути вещей в науке Нового времени. Это различие коренится в вере просветляющейся умной души человека средних веков в его учительско-ученическом устремлении. В тихой вере, прошедшей искушение ученическими блдениями, но ведомой надеждой и охраняемой любовью. Не сверхразумное, а вполне разумное видение; рациональное видение, которому можно научиться, высветляя-мастеря себя в качестве себе-чужого объекта, обнаруживая в себе образ и подобие вечного богочеловеческого прототипического образца, поучающего всех и вся на все времена и на все пространства.

Все рассказанное – в некотором смысле логико-теистические предпосылки знания о научении в области видимого ради невидимого Смысла, который следует сделать лицезримым.

Но как сделать вещь видимой, а себя – видящим? Как выучиться делать это?

Конечно, с помощью зрения, чувства зрения. Но что такое чувство? Для Августина оно «есть то, благодаря чему душа осведомлена о том, что испытывает тело» (*«О количестве души»*, 23). Самое же «чувствование не есть действие тела, но действие души посредством тела» (*«Творение по буквальному смыслу»*, III, 5, 7). Душа озаряет тело своим «живым вниманием» (*vitali intentio*). Душа чувствует. Но не пассивно чувствует. Она – действующий мастер, «изготовитель» вещи, которую чувствует, изготавливая.

Душа зряча. Но взирает она на эмпирически данный мир телесным зрением, как бы осязая его. Глаз – щуп души. Он сообщается нервом со зрительным центром, расположенным в передней части головного мозга. В ней – свет, наилегчайшая огненная субстанция, которая передается глазу. Свет глаза в силу подобия воспринимает вещь в ее свето-теневой выявленности: лучи этого зрительного света (*radii oculorum*) как бы омывают (ощупывают) вещь, сообщая о «нащупанном» с помощью себя же самих зрительному центру. Это и есть взор или взгляд – «эмиссия» зрительной энергии (*emisso visu per oculos video*) (*«О количестве души»*, 23). Это, по Августину, как бы трость, которая «выстукивает» вещь для осязания. (Может быть, спустя века эта трость обернется волшебным жезлом рудознатца Агриколы для разыскивания скрытых до поры рудных кладов природы?) Итак, зрительный луч (*acies*) как тросточка-щуп.

Августиново физическое зрение все устремлено вовне (а куда же еще?); но вовне в своей активной, волевой устремленности. И не только.



Оно как бы изготавливает (формирует) предмет собственного видения, но исключительно для информации себя же о реальном образце, с которого сделана зрением же копия для взгляда. Августиново зрение, по остроумному замечанию Г. Майорова, скорее радиолокатор (radius – луч), нежели радиорефлектор. От способности познания к акту познания посредством зрения. Формотворческое, демиургическое дело. Видение актуализирует способность видеть только в личном, волевом напряжении – в «интенции души» (intentio animi). И тогда зрительно «ощупанный» предмет сам становится источником формообразования – запечатлевателем формы на экране души, ее информатором. Луч-взор (acies) – передатчик-носитель волевого жеста. Так сказать, рука глаза. Образ на экране души, – конечно же, идеальный, без примесей реальной вещи,

образ. Полнота визуально данной реальности кончается как раз в тот момент, когда взгляд переведен с обозреваемого предмета на другой. Образ зрения, стало быть, не «отпечаток перстня на воске», а «отпечаток перстня на воде» («О Троице», XI, 4). Предмет – зеркало; реальная форма – физиологический образ этой формы. Предмет в зеркале души. Чувство видения как феномен психики и есть свидетельство (единственное) видения предмета. Видеть образ предмета очами души на экране души того, кто видит. Это свободное, сосредоточенное созерцание. Образ этот может быть многократно вызываем воображением из потемок всеохраняющей памяти.

Все эти зрительные процедуры умеет делать обученная воля, извлекая одну форму зрительного восприятия из другой, демиургически – мастерски – порождая эти формы. Вот как это «комбинаторное» переключение описывает Августин: «Ряд, который мы начинаем формой (species) тела и завершаем формой, возникающей в представлении воображающего, обнаруживает четыре как бы последовательно рождаемые одна от другой формы: вторая – от первой, третья – от второй, четвертая – от третьей, ибо от формы видимого тела рождается форма в чувстве видящего, от нее – форма, запечатлевающаяся в памяти, а от нее – форма, возникающая в душе воображающего. Таким образом, воля как бы трижды соединяет порождающее с порождаемым: в первый раз – форму вещи с формой, которую она порождает в телесном чувстве; во второй – эту форму с той, которая возникает от нее в памяти; в третий – эту последнюю с той, которая рождается от нее в созерцании воображающего» («О Троице», XI, 16). Это схема изготовления форм-видов, имеющих для Августина оправдание в эмпирическом опыте. Однако опыт этот не есть предмет исследования для получения нового знания, а есть неупорядоченный склад элементов этого индивидуального опыта – нового деяния. Эти элементы прилежный ученик должен научиться перегруппировывать, с помощью учителя в процессе обучения правильно видеть вещи мира как данные эмпирически, для того чтобы выбить из каждой из них сокровенное слово о каждой из них – слово Смысла собственного бытия.

Ясно, что соотносимость чувственных образов с вещами самой действительности бесспорна. Но здесь она лишь декларирована. Сам же способ слушания копий от оригинала изначально таинствен – загадочен и не научим. Конечно, на реальном предмете – всегда отблеск идеи образа; именно она с него в конечном счете – и а priori тоже – и считывается. Но лишь тем, кто верит.

Если теперь возвратиться к феномену памяти (с забвением, воспоминанием, припоминанием), можно – при настроенности на модернизацию – обнаружить конструктивную воспроизводящую гомологию с «инженерией» построения зрительных образов. «Взор вспоминающего

228 духа» (*acies recordantis animi*) и есть как бы инструментальное средство вспоминательной способности памяти, которое гомологично зрору-лучу чувственного зрения. Кроме того, без образной (чувственной) памяти чувствительное зрение невозможно, ибо зрительное восприятие длится; оно точечно, но точки, сохраняясь, как бы контурируют вещь, формируя ее вид. Сохранность точек осуществляет память. Иначе предмет на экране души смывался бы, еще не запечатлевшись. Память актуализирует прошлое (и будущее тоже), приводя прошлые и грядущие времена к самоценному и живому, «акмеистически» всецелому сиюминутному мигу, изготавливая в себе самой «настоящее прошедшего» и «настоящее будущего». Смысл сиюминутный – смысл вечный. Вот почему инженерные образы здесь не работают; они снимаются перед ликом переживаемого (в конечном счете) смысла. Но путь к лицезрению – всегда личный, волевой, действенный – не инженерный, а скорее мастерски-ремесленный, когда средство-прием сращено с мастером, генетическим – лично-опытным – образом с ним слито.

Так представленная память вызволяет миг, но в то же время и встраивает его в цепь линейного, исторического – не циклического – времени, необходимого для последовательного осуществления приемов, задуманных ради смысла, явленных в слове и данных на слух (слушание вещи – в смысле ее временной длительности – сходно в данной схеме с видением вещи). Помимо этого – и это главное – вещь, видимая в свете истины, оглашена этим светом и потому переводима в слово – передаваема, преподаваема.

Совпадение бестелесного вида-образа с «опредмеченным» видом-образом (смысла с мыслью о ... и приемом для ...) и есть истина зрительного восприятия. Но это – лишь идеал. Достичь его – всегда задача, состоящая в том, чтобы методически прилежно научиться делать предмет видимым (выговаривающим смысл, светящимся им) с помощью «интенции духа». Но можно ли решить эту задачу? Быть тому или иному? Это как бог даст. Но бог не дает. А если дает, то не всякому, а лишь тому, кто хочет понять, чтобы поверить, или тому, кто просто верит. Но тогда вся эта учительская – книжная – ученость не нужна?..

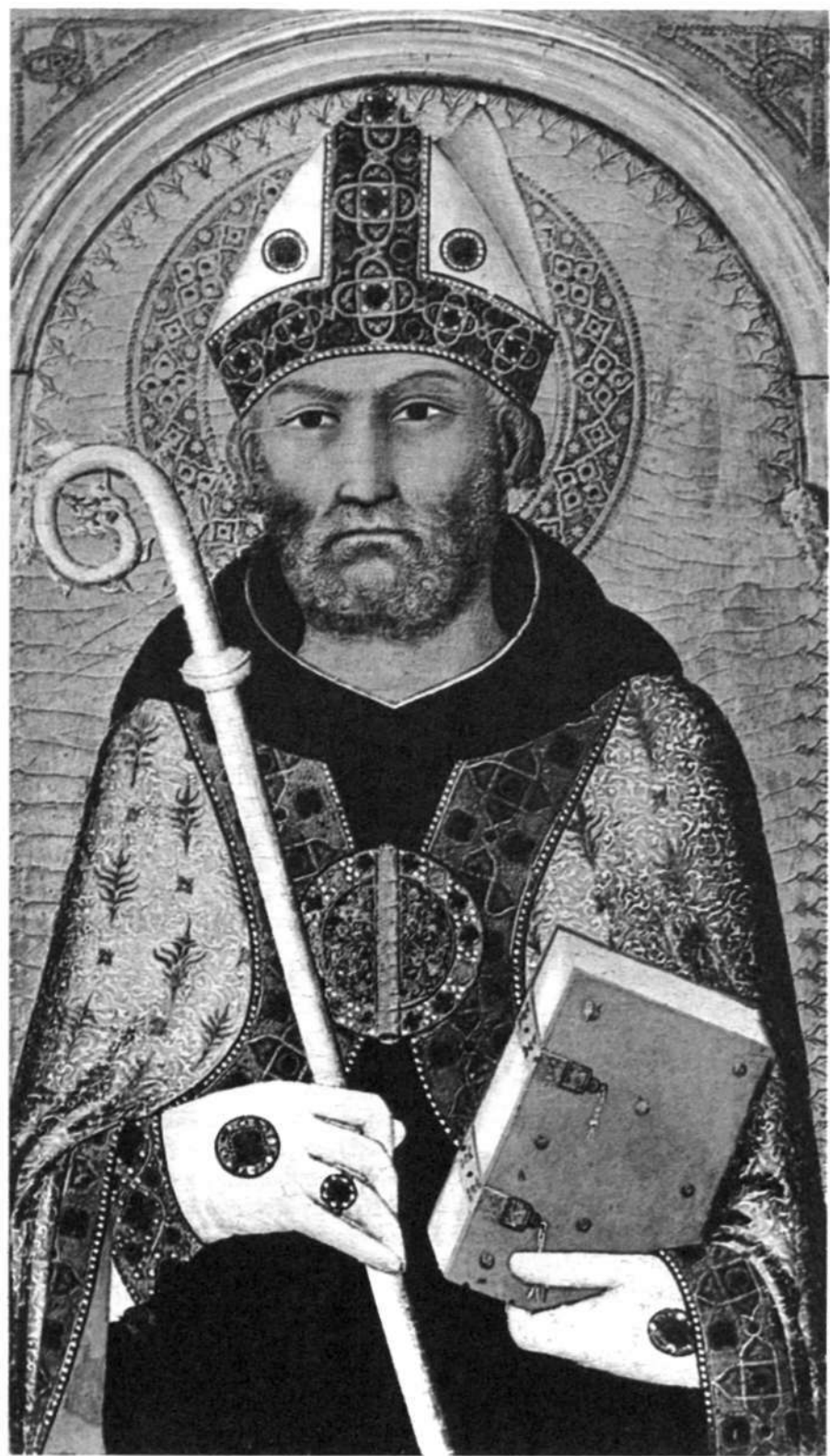
ВДОХНУТЬ В ТЕЛО ПОДЛИННУЮ ЖИЗНЬ – представить вещь словесно. Быть обговоренным – это значит всецело стать словом, воплотиться в слово, в конечном счете уйти в последнее (первое) творческое слово, то есть стать, а ставши, – быть во всецелой полноте реального бытия – быть повсеместно, на все времена.

«Может ли кто-нибудь одновременно быть и живущим, и умирающим».

Средостение **живого – неживого** в контурах видимого предмета.

Вот этот Августинов текст:

«Если же было бы нелепостью сказать, что человек уже находится в



230 смерти, прежде нежели он достигнет смерти (ибо к чему бы он приближался, переживая время своей жизни, если он уже находится в ней?), тем более что было бы слишком странным назвать его одновременно и живущим и умирающим, когда он не может, например, быть одновременно бодрствующим и спящим; то возникает вопрос, когда же он будет умирающим? Ибо прежде чем наступит смерть, он бывает не умирающим, а живущим; а когда смерть уже наступила, то он бывает умершим, а не умирающим. Следовательно, одно бывает до смерти, а другое уже после смерти. Когда же он бывает в смерти (ибо тогда он бывает умирающим), чтобы соответственно каждому из трех состояний, которые мы называем бывающими до смерти, в смерти и по смерти, были: живущий, умирающий и умерший. Весьма трудно определить, когда человек бывает умирающим, то есть в смерти, причем он не был бы ни живущим, – то есть до смерти, ни умершим, то есть по смерти, но был бы умирающим, то есть находящимся в смерти. Ибо пока душа находится в теле, в особенности если есть в нем еще и чувство, то человек, состоящий из души и тела, без сомнения, еще живет; и потому его следует назвать находящимся до смерти, а не в смерти. Когда же душа отделится и уничтожит всякую чувствительность в теле, то он уже признаётся находящимся по смерти и умершим. Итак, момент, в который он является умирающим или в смерти, теряется между тем и другим: потому что если он еще живет, то находится до смерти; а если перестает жить, то находится уже по смерти. Следовательно, никогда не представляется он умирающим, – то есть находящимся в смерти. Так точно и в течение времени ищем мы настоящего и не находим его: потому что без всякого промежутка совершается переход от будущего к прошедшему. Но не следует ли опасаться, что таким путем мы придем к отрицанию самой телесной смерти? Ибо если она есть, то когда бывает она, – она, которая ни в ком и в которой никто не может быть? Ведь если человек живет, то ее еще нет: потому что это происходит до смерти, а не в смерти; если же он перестает жить, то ее уже нет: потому что это бывает уже по смерти, а не в смерти. Но с другой стороны, если никакой смерти не бывает ни прежде, ни после, то что такое есть, что называется до смерти или по смерти? Ведь и это пустые слова, если нет никакой смерти. Но, о если бы мы могли проводить в раю добродетельную жизнь, чтобы на самом деле не было никакой смерти! А теперь она не только есть, но и так мучительна, что никаким словом нельзя выразить и никаким способом нельзя избежать ее.

Итак, будем держаться обычного способа выражения, потому что иначе и не должно быть. Будем говорить: «до смерти», прежде нежели наступит смерть, как написано: **Прежде смерти не блажи никогже (Сир., XI, 28)**. А когда случится, будем говорить: «По смерти того или другого было то-то или то-то». Будем говорить и о настоящем времени, как можем, подобно тому как мы говорим: «Умирая, такой-то составил завещание, и умирая, оставил этим и тем то-то и то-то»; хотя это мог сделать только живу-

ций, и сделал, конечно, до смерти, а не в смерти. Будем говорить даже так, как говорит Священное Писание, которое и умерших не поколебалось назвать находящимися не по смерти, а в смерти. Таково известное изречение: **Яко несть в смерти поминали Тебе (Псал., VI, 6)**. Ибо до воскресения они справедливо называются находящимися в смерти, подобно тому как каждый называется находящимся во сне, прежде чем он пробудится. Но хотя находящихся во сне мы называем спящими, однако мы не можем подобным образом называть умирающими уже умерших. Ибо те не умирают только теперь, которые – насколько это касается телесной смерти, о которой мы в настоящем случае говорим, – уже отделились от тела. Но об этом-то я и сказал, что нельзя объяснить, каким образом умирающие называются еще живущими, или умершие после смерти называются еще находящимися в смерти? Ибо каким образом они будут по смерти, если они еще в смерти? Это – тем более, что мы не называем их умирающими подобно тому, как находящихся во сне называем спящими, или находящихся в изнеможении – изнемогающими, – находящихся в скорби – скорбящими, находящихся в жизни – живущими. Называют умерших, прежде чем они воскреснут, находящимися в смерти, но все же их нельзя назвать умирающими. Поэтому я думаю, что некстати и неуместно, хотя быть может не по человеческому старанию, а по божественной воле, произошло то, что этот глагол, в латинском языке, т.е. *moritur* (умирает), сами грамматики не могут склонять (древние грамматики называли склонением не только изменения имен, но и изменения глаголов. – Переводчик) по тому образцу, по какому склоняются прочие подобного рода глаголы. Ибо от *oritur* (происходит) получается глагол прошедшего времени *oritus est*; и другие подобные глаголы склоняются при посредстве причастия прошедшего времени. А когда спрашиваем о прошедшем времени от *moritur*, то обыкновенно отвечают: *morituus est*, с удвоением буквы *u*. Мы употребляем *mortuus* (умерший) так же точно, как *fatuus* (сумасбродный), *arduus* (крутой), *conspiciuus* (видный) и тому подобные слова, которые не суть глаголы прошедшего времени, а склоняются без времени, потому что это – имена. И в вышеупомянутом случае, как бы для склонения того, что не может склоняться, вместо причастия прошедшего времени употребляется имя. Таким образом, вполне сообразно произошло то, что как обозначаемое этим глаголом (смерть. – Переводчик) не может быть отклоняемо (здесь игра слов, основывающаяся на двояком значении глагола *declinare*: склонять и отклонять, или избегать. – Переводчик) на деле, так и сам он не может быть склоняем в речи. Но при помощи благодати нашего Искупителя может сделаться, что мы будем в состоянии отклонить по крайней мере вторую смерть. Ибо она более тяжела и составляет самое худшее из всех зол; потому что не состоит из отделения души и тела, а скорее обнимает и ту, и другое, для вечного наказания. Там уже, не как здесь, – не будут люди до смерти, и по смерти, а постоянно в смерти; и потому никогда не будут живущими или умершими, а будут без конца умирающими. И никогда не бу-

232 *дет для человека чего-либо худшего в смерти, как когда самая смерть будет бессмертной» («О граде Божиим», XI, 13).*

Перво-наперво представим текст в виде достаточно самостоятельных логико-содержательных уровней, тематически связанных в ряд взаимоисключающих ответов на вопрос, содержащийся в заглавии этого рассуждения.

Первый уровень – отказ живому быть умирающим (аргументация от слов, сочетаемых исключительно по соображениям здравого смысла). Время, в котором некто может быть назван умирающим (как мы видим, речь пока идет только о названии, причем не ясно – названии чего), съедено временем *до* и временем *после*, ибо априорно положено с несомненной ясностью, что быть живущим и быть мертвым – вполне действительные виды бытия. Ответ, аргументирующий от слов самого поверхностного ряда – слов здравого смысла, – безусловно отрицательный.

Далее. Второй уровень апеллирует к теологеме *душа и тело*, которая не подлежит тому, чтобы в смысле этой теологемы кто-либо усомнился: тело и душа нераздельны, но и неслиянны. Ответ вновь отрицательный, ибо положительный ответ поколебал бы этот важнейший теологический принцип. Умирающим, то есть пребывающим в смерти, быть нельзя.

Но и этого, то есть апелляции к столь важным смыслам-понятиям (учение о душе), оказывается недостаточно.

Третий уровень. Это обращение к проблеме времени, каким оно видится нормальному христианину: настоящего нет, ибо переход от будущего к прошедшему совершается без всякого промежутка. И потому – в третий раз – умирающим быть нельзя.

Три уровня рассуждения – три доказательства: от обыденного понимания нормального грамотного человека (от грамматически пригнанных друг к другу слов); от буквы учения (точнее: от его догмы); от онтологического представления о бренности, тварности бытия, сводящего сиюминутное, настоящее существование к *ничто*. От обыденной, почти школьной, очевидности – через догмат – к онтологически значимому слову. Тут бы и поставить точку, ибо предмет элоквенции, уйдя в слово, как бы обрел именно от этого полную ясность: теперь каждый, освоивший эту часть урока (если, конечно, посчитает эту часть полным уроком), сумеет сам с помощью слов и слов об этих словах выработать обговариваемый предмет – «умирающим быть нельзя», потому что, чтобы им быть, нужно сделать то-то и то-то (отказаться от нормы обыденной речи, признать душу смертной, а сиюминутное бытие – не бренным, а вечным). А может быть, действительно признать? Личное сиюминутное бытие представить вечным и потому общезначимым? (Обратите внимание: слово указывает на действие). Но всего этого сделать нельзя (указание на без-

действие; и указывает вновь слово). Нельзя потому, что смысловоречевой материал именно таков, что из него можно изготовить только вот что: «умирающим быть нельзя». И ни в коем случае не «можно ...» Тут бы и поставить точку. Но ...

Четвертый уровень рассуждения доводит логику доказательства до конца, а доведя, утверждает, – и, казалось бы, с полным правом, – что «до смерти» и «после смерти» суть всего лишь пустые слова, если точка отсчета (то есть «умирающий») – исчезающий, небытийствующий миг.

И смерти нет!

Сказано: нет смерти. Сказано «нет!», а сделано вовсе иначе. Обращение к эмпирически данному ежемгновенно убеждает: смерть «не только есть, но и так мучительна, что никаким словом нельзя выразить и никаким способом нельзя избежать ее». Смысл (здесь лишь указание на смысл) не сводим к слову, а слово решительно выходит за свои пределы. Слова бессильны. Аргументация от слова бессмысленна. Ученое бытие в слове будто окончательно посрамлено наглядным, эмпирически зримым уроком просто *быть*: на собственной шкуре, личным опытом, воочию – всем человеческим существованием на этой земле от сотворения – земной явленностью, проявленностью, выявленностью смысла. (Правда, не до конца еще выявленного; пока только обозначенного.)

Начинаем второй круг – круг опять-таки очевидной обыденности. Но на сей раз обыденности самой жизни – «акмеистически» самоценной в каждый миг ее мучительного, но и радостного взывания, вместе с жизнью в слове представляющей нормальную жизнь Августина – ученого, книжного человека.

Новое, совершенно противоположное первому полагание: ничего такого не произойдет, если мы все-таки будем говорить, как тому учит нас ежемгновенно делящаяся жизнь: до смерти, в смерти, по смерти. А как же иначе, коли эмпирически и наглядно – по видимости – так оно и есть? Здесь идут ссылки на самое авторитетное слово – на Слово Священного Писания. Потому что как же иначе назвать умершего человека – он «в смерти», если воскресение еще только наступит. Всё как будто ровно наоборот. Кроме только разве того, что находиться в смерти и быть умирающим – не одно и то же. Таков этот, пятый по счету, уровень рассуждения Августина. Уровень неосмысленного, эмпирически данного существования, но санкционированного авторитетом Писания.

Далее начинается шестой, на сей раз грамматико-лингвистический, подход к материалу; учительско-ученический подход, когда правила грамматики – сама структура языка, бытийствующая «не по человеческому старанию, а по божественной воле», – едва ли не самым ученым образом обосновывают главный вопрос, заданный Учителем своим ученикам в качестве основной темы урока: *moritur* (умирает) не склоняем (= спрягаем) в прошедшем; он – *mortuus est*, с удвоенной буквой *u*, и по-

234 тому он – имя прилагательное, а не глагол в прошедшем времени, хоть и по форме он – глагол. Умерший – не умерший. Подобно любому другому прилагательному, лишенному глагольной памяти. Имя, а не действие. Смерть есть, но встраивать ее во временной контекст – грамматически нелепо (игра слов: *declinare* – склонять; отклонять).

Все предшествующие словопрения вряд ли теперь нужны. Но без них жизнь преподающего урока бессмысленна. Только в ученом обговаривают жива живая проблемность важнейших оснований (слов-понятий) человеческого бытия. Слово о слове, обращенное к слову о ... и даже не о, а скорее – для, ради, во имя ... Во имя Смысла – последнего Смысла, мреющего где-то там – в неумопостигаемом запределье? Или, может быть, непосредственно данного в достоверной сиюминутности, в полноте несуществующего (?) настоящего мига в его истинной всецелости и всеобъемности? А все иное – ради наведения на Смысл ...

О чем же это последнее слово?

Седьмой, последний, поворот этой ученой элоквенции, собственно, и приводит к этому пределу-канону:

«Но при помощи благодати нашего Искупителя может сделаться, что мы будем в состоянии отклонить по крайней мере вторую смерть.

Ибо она более тяжела и составляет самое худшее из всех зол, потому что не состоит из отделения души и тела, а скорее обнимает и ту, и другое для вечного наказания. Там уже, не как здесь, – не будут люди до смерти и по смерти, а постоянно в смерти; и потому никогда не будут живущими или умершими, а будут без конца умирающими. И никогда не будет для человека чего-либо худшего в смерти, как когда самая смерть будет бессмертною».

Что же произошло в последних учительских предписаниях этого текста? Слово учителя выведено на новый горизонт (или, точнее – как бы само вышло за свои пределы): обговоренный предмет стал необговоренным императивом жизнеповедения. Смыслом жизни ради смысла смыслов. Просто Смысла. Проблема, должная быть обговоренной и только после этого *быть*, снята. Причем снята парадоксально: смерть стала бессмертной, тотально став всем и тем самым став ничем. Говорить больше не о чем: ни *до смерти*, ни *после смерти* больше не существует. Есть только вечное умирание, но и его нет, поскольку только оно и есть (не с чем сравнивать, нечему противопоставить). Нечему и учить. Зато есть один-единственный полнобытийственный Смысл, но есть как предмет веры и только потому теперь уже *есть*, что испытан на то, чтобы быть взятым всем хитроумием научающего умения, потерпевшего, конечно, безусловное поражение перед неприступной твердынею немощи-мощи последнего – одновременно и первого – Смысла.

Это – в случае неправедной жизни. Или – в случае жизни праведной – есть бесконечная, вечная жизнь. Но именно по той же причине

236 вновь нет ничего. Ни слов, ни предмета. Потому что жизнь чего бы то ни было – только в словах. Научение слову о словах, обращенному к слову же (ради смысла, конечно), больше не нужно. Не нужно – в результате, зато нужно – по ходу дела. Ибо оно указывает – наводит – на личное действие, на необходимость поступка-жеста – деяния, должного стать умением быть хорошим человеком. Но жест-поступок должен стать жестом в слове, личным словом-жестом. Впрочем, с Августином так оно и случится – в его собственной жизни, представшей в его «Исповеди», тексте этой удивительной жизни. Жизни уникальной, но имеющей в виду столь же единственную жизнь, но ставшую смыслом для всех: жизнь Иисуса Христа – всесовершеннейшего на все времена образца.

Тщета книжного учительства: всебытийствующей тотальности научить нельзя, ибо вне этой тотальности нет ничего. Кроме ...

Меж пальцев святая вода ...

Ничего нет, кроме слова о ней, если только ее, эту тотальность, переименовать: назвать вечное умирание просто умиранием, опустив атрибут вечное как невыразимый в слове. И тогда: вновь, вновь и еще раз вновь – по кругу.

Циклическое время вечного школярства – линейное время вечного приближения ко всё снимающему (даже и самого себя) абсолюту. Круг и прямая. Разрыв круга, обнаруживающий разрыв меж приемом-словом и смыслом, который должен быть оконтуренным дидактической хитростью. Зазор меж знанием об умении – научении – *быть* и просто знанием о том, что есть *быть*.

Учить быть – просто быть ...

Что произошло в финале только что прочитанного текста? – Все слова о словах слились в единственное божье творческое слово, чреватое всем, равное Всему; прошлое и будущее, слившись в акмеистически значимый и полнобытийственный настоящий миг (как бы аналог памяти в гносеологии Августина), стали недвижимой вечностью, а тварная эмпирия видимой жизни конкретного человека стала максимально конкретной, максимально видимой, запредельной жизнью (или запредельной смертью) в божественных эмпириях, судимой «Страшным судом» после воскресения из мертвых.

Но разрыв, о коем сказано, остается – зияющая кромешно-черная бездна. Вверху? Внизу? – Повсюдно. Черная от того, что всеосвещающий и всеслепящий свет истины и есть то абсолютно черное божественное солнце, черное от света и светлое от абсолютной тьмы: ослепление светом и пронзительная зрячесть (прозрение-озарение) во тьме (искры из глаз).

Попробовать съединить края: сдвинуть глыбы и «сшить» разрыв. Но как это сделать? Как быть хорошим? И вновь ... уникальное слово, построющее полнобытийственную человеческую жизнь на пути от смерт-

ной жизни (жизненной смерти) к жизненной жизни. Урок становления себя в слове и слова в себе? 237

Опыт обращения: исповеди и покаяния. Опыт исповедального слова...

НАЧИНАЕТСЯ «ИСПОВЕДЬ» блаженного Августина – этот великий светоносный урок просветляющейся души, мучительного самосозидательного борения с самой собой во имя просветления божественного Смысла в себе самом для всех других (как потом выяснится и прояснится в последующих веках).

Выпишу сначала из этого текста-плача те места, которые имеют отношение к теме только что разобранный текст того же автора.

«И тебя желает славить человек, частица творения твоего, человек, носящий в себе мертвенность свою ...» (*«Исповедь»*, I, 1).

«Мне, земле и пеплу, позволь говорить ...» (I, 6).

«Господи, лишь потому хочу говорить, что не ведаю, откуда пришел я в эту то ли мертвенную жизнь, то ли жизненную смерть. Не ведаю, откуда пришел» (*там же*).

«Что я без тебя, как не путник у края пропасти? А если благоденствую, то разве не только свое сосу и не услаждаюсь тобой, пищей нетленной?» (IV, 1).

«Я страдал целительной болезнью и умирал живительной смертью, ощущая зло, но не постигая, какое благо придет вскоре» (VIII, 8).

«И снова совершал усилие, был совсем уже недалеко, вот-вот уже прикасался, уже держал, однако не достигал, не прикасался, не держал, не соглашаясь умереть для смерти и жить для жизни» (VIII, 11).

Достаточно.

Оксюморон *смертная жизнь – жизненная смерть* ... Но за этими перевертнями в сфере слов – радикальные преобразования собственной души: от полуживой, богом оставленной или же еще не отмеченной богом, к максимально живой, «помолвленной с богом» («Невеста бога»), бытующей (от бытия) в высшей своей мере. Просветление души и есть первый и последний смысл чаяний-радений Августина, оперирующего с *жизненной смертью – смертной жизнью* как со словесным материалом, а в результате дающей просветленную богу угодную душу правоверного христианина – хорошего человека.

Эта принципиально новая установка – воспитать-прояснить собственную душу – осуществляется в решительном отталкивании от многовековой традиции римско-риторического научения. И это во всех подробностях написано автором по ходу дела – на пути к искомой самосветящейся точке – мигу обращения, пришедшему как подготовленное учительскими радениями чудо. *Как бы чудо.*

Но...

«...Те, кто заставлял меня учиться, видели в этом лишь средство, открывающее мне путь для насыщения ненасытных пожеланий богатства и постыдной славы» (I, 12). Такой была, по мнению отрока Августина, цель грамматика, обучавшего своего ученика, предпочитавшего «пользе пустяки, это любя, а то ненавидя». «Ненавистен был мне припев: «Один да один – два, два да два – четыре», нравилось же больше всего суетное зрелище – деревянный конь, полный вооруженных воинов, пожар Трои и самой Креусы тень» («Энеида», II. – Примечание) (I, 13). Учебно-ученые будни, смысла высшего не исполненные и даже не имеющие его в виду, – дело пустое.

Годы учения в риторской школе в Карфагене еще больше укрепили (задним числом, конечно) убеждение Августина-юноши в суетности римско-языческой учености. Послушайте: «Даже в тех науках, которые назывались благородными и применение имели в судебных тяжбах, я мог отличиться, лишь заслужив похвалу умением обманывать!» (III, 3). Ученое умение. Но все дело в том, что уметь! – Уметь изготавливать обманного себя, а не прояснять себя-праведного. Обучение слову, но слову полуму: «В том неразумном возрасте я ... изучал сочинения по красноречию, в котором хотел всех превзойти, преследуя цель предосудительную и пустую, ища суетной славы человеческой» (III, 4). Но тут-то как раз и начинается вслушивание в видимое слово Цицеронова «Гортензия»: «Не ради красоты слога читал я эту книгу ... Не языком ее я восхищался, а тем, что в ней говорилось» (*там же*). Не слог, а чувство. Точнее: слог ради и во имя чувства. Пока, правда, еще не ясно – какого чувства и к кому чувства ... Во всяком случае ради чего-то, просвечивающегося в ученом слове.

Вот Августин и сам уже преподает риторику: сначала в Карфагене и Риме, а потом и в Милане. «Я обольщался сам и обольщал других ... занимаясь «свободными» науками ... служил суете. Ученостью снискал себе пустую славу у людей, так что мне даже хлопали, как в театре» (IV, 1).

Пустота тщеславного слова под стать внешним онёрам риторской школы времен Августина: «... Гадкая разнузданность школяров не знает преград: как взбесившиеся, они без всякого стыда врываются на уроки и переворачивают порядок, заведенный каждым наставником для пользы учеников. Свои преступные шалости они творят с такой удивительной тупостью, что закон непременно карал бы их, если бы не обычай, привыкший смотреть на них как на людей до того никчемных, что им разрешаются вещи, совершенно не дозволенные твоим вечным законом. Они мыслят, что ведут себя безнаказанно, тогда как наказываются той самой слепотой, с какой они действуют, и зло терпят безразмерно худшее, чем причиняют сами. Я чуждался этих нравов в годы своего учения, а вот теперь, когда сам вел занятия, становился их жертвой» (V, 8).

Помрачение, слепота вместо просветленного голубого взора, воздетого к небесам. Ученая педагогика злонравной темы, суеты нечистых цветов; никчемное слово, за которым ничего не стоит, – эхо пустого ведра, отзвук полой души, тяжелостопие греховного тела.

Таковы были эти языческие ученики. Но точно таким (по сути дела) был и учитель, «ставший их жертвой». Сам себе учитель, который только еще вызревал. Но так и не вызрел бы, не найдись учитель сторонний, ставший наставником для совершения чуда самопросветления; для преподавания в один прекрасный день, час и миг урока самому себе – обращения себя-язычника в себя-христианина, себя-злокозненного в себя-добронравного. Началось – должно было начаться – упорядоченное дело по умению приготовить себя для восприятия ниспосланного обращения, которое потом станет – не оно, конечно, а его бледная тень – ординарным уроком для всех: опустошенное чудо во имя будущего миссионерского порядка, грядущих крестовых войн, пустое потому, что утратит лично найденное слово-жест как живое свидетельство безмолвного Смысла.

А пока Амвросий из Медиолана, искомый учитель Августина, преднайденный им всей его предшествующей греховной жизнью, мало-помалу, но трудно и мучительно, сбрасывающей коросту суеты, просветляющей собственную богоданную суть. Амвросий – «один из лучших людей на земле, благочестивый твой (бога. – **В. Р.**) служитель, чья проповедь в ту пору щедро питала народ твой туком пшеницы твоей, елеем радости и вином целомудрия. Этот человек божий принял меня, как отец, и по-епископски благожелательно отнесся к моему прибытию. Я полюбил его сначала не как наставника истины, которую уже не думал найти в твоей церкви, а просто как человека, благосклонного ко мне. Я старательно вслушивался в его поучения народу, но не с тем вниманием, с каким должно, а как бы проверяя, заслужена ли слава о его красноречии, не слишком ли велика или мала она. Я приковывал свое внимание к его словам, а к тому, о чем он говорил, был не любопытен и небрежен. Я наслаждался приятностью речи, более ученою, чем у Фавста, хотя менее радующей и ласкающей слух своим слогом. По содержанию, однако, они несравнимы: ведь Фавст предан был ложному заблуждению манихеев, а Амвросий здравомысленно учил спасению. Но спасение далеко отстоит от грешников, к которым принадлежал и я в то время. Мало-помалу все же я, сам того не ведая, становился к нему все ближе» (V, 13). (Обратите внимание: учить спасению, тогда как дело по спасению – глаголю бо личное дело. А учить – всех).

Ясно, что текст «Исповеди» написан уже обращенным, и потому ре-минисценции Писания («Тук пшеницы» – *Пс.*, 80, 7; «Елей радости» – *Пс.*, 44, 8) в главах до обращения вполне понятны. Но именно они как раз и вносят драматический непокой мятущейся души на пути к чуду обра-

Liber monasterij regularissaz sc̄az xi^{ma} v̄ginū i h̄cto.

щения – главному, волевым образом преподанному, самоуроку. Они – 241
дополнительные аргументы глаголящей вечности, и тогда *до* и *после* –
слова без смысла. Урок о вечной вечности с помощью вечных слов –
урок быть спасенным, то есть быть хорошим. Умение лично изготовить
личный вечный текст из вечных божественных слов, встроенных в лич-
ную исповедь и потому ставших глубоко личными, хотя и обращенными
ко всем учащимся всеми учащими. Изготовить текст – выплакать текст.
Изготовление плача?! В свете этих слов красноречие Амвросия должно
стать просветляющим душу ученика светоречием. Видимым словом –
оглашенным светом-цветом правильной речи, здравомысленно «уча-
щей» спасению.

Как же свершилось чудо спасения? – Или: как сказалось мучитель-
ное слово о самом себе к самому себе, проясняющее собственную душу в
самосветящейся тьме божиего слова, прянувшего невесть откуда – как
снег на голову?

Урок(?) личного умения спастись, просветляющего обращения ...

Вот этот великий текст.

*«VIII. 6. Господи, я исповедую имени твоему и расскажу тебе, помощник
мой и искупитель, как ты спас меня от рабского служения заботам житей-
ским и избавил от уз плотских вожделений, крепко державших меня. Я за-
нят был обычными делами, но во мне росла тревога, и каждый день я возды-
хал пред тобою. Я часто посещал твой храм, в то свободное время, которое
у меня оставалось от работы, своим бременем доводившей меня до стонов.
Со мной вместе жил Алипий, не имевший тогда казенной должности.
Опытный юрист, он уже три раза занимал ее и теперь ждал, кому бы снова
начать продавать свои советы, как я продавал словесное искусство, если
только ему можно обучить. Небридий же уступил нашей дружеской просьбе
и стал помощником у нашего общего приятеля Верекунда, медиоланского
гражданина и учителя грамматики. Верекунду очень нужен был верный со-
трудник, и он, по праву друга, требовал себе одного из нас. Не корысть при-
влекла к нему Небридия, который, если бы хотел, мог больше стяжать своей
ученостью, а долг благожелательства, потому что он, милый и нежный
друг, не желал пренебречь нашей просьбой. Он вел себя очень осмотрительно,
остерегаясь знакомств с сильными мира сего, и уклонялся от всего, что нару-
шало спокойствие духа. Он искал свободы духа и досуга, чтобы иметь время
расспрашивать, читать и слушать о мудрости.*

*Однажды, когда Небридия почему-то не было с нами, в наш дом, ко мне и
к Алипию, пришел некто Понтициан: он был, как и мы, африканец и зани-
мал во дворце высшую должность, а чего он хотел от нас тогда, я не знаю.
Чтобы поговорить с ним, мы все трое сели рядом. Случайно Понтициана
привлекла к себе рукопись на игорном столе возле нас. Он берет ее, раскры-
вает и находит апостола Павла, неожиданно для себя, конечно; ведь при-
нял-то он ее за одну из книг моего ремесла. Сулыбкой глядя на меня, Понти-*

циан обрадовался и удивился тому, что такие и только такие книги лежат передо мной. Человек этот был христианин и очень ревностный, часто по долгу простирался он с молитвой в храме пред тобою, Боже наш. Я открыл ему свою привязанность к этим книгам, и он тогда повел беседу об Антонии, египетском отшельнике, чье имя славилось среди рабов твоих, нам же было неизвестно до того часа. Много рассказывал Понтициан, повествуя нам, невеждам, о таком муже и дивясь нашему невежеству. Затаив дыхание, слушали мы о столь близких, чуть ли не современных нам «чудных делах твоих», засвидетельствованных в правой вере и вселенской церкви. И мы и они были изумлены; мы – тем, сколь велики эти дела. Понтициан – тем, что мы о них не слышали.

Потом речь пошла о сонмах монастырских насельников, об их нравах, благоухающих пред тобою, о плодах, приносимых бесплодной пустыней. Об этом мы тоже ничего не знали. Не ведали и о монастыре в самом Медиолане, за городской стеной, где жило множество добродетельных братьев, которых наставлял Амвросий. Понтициан все рассказывал и рассказывал, и молча мы внимали ему. Наконец, и сам про себя рассказал он вот что.

Как-то раз в Треверах, после обеда, пока император смотрел зрелище в цирке, Понтициан с тремя товарищами отправились на прогулку в сады, прилегающие к стене. Здесь они случайно разлучились. Один пошел с Понтицианом, а двое других уклонились в сторону. Блуждая, эти двое набрали на хижину, в которой жили какие-то рабы твои, нищие духом, кто наследует царство небесное. В той хижине нашли они рукопись с житием Антония. Один из них взял и стал ее читать и, пока читал, изумленный, его все больше охватывало пламенное желание самому начать жить так же и служить одному тебе, покинув светские должности, а по должности оба они были чиновниками. Он поднял, наконец, глаза, посмотрел на друга и, горя священной любовью и благоразумным стыдом, негодуя сам на себя, промолвил: «Скажи мне ты, к чему мы стремимся, снося все наши тяготы? Чего мы ищем? Ради чего боремся? Мы станем друзьями императора, – вот и все, чего мы достигнем во дворце? А там не все ли зыбко, не все ли полно опасностей? А сколько опасностей нас ждет на пути к этой должности, столь опасной! Божиим же другом я сразу могу стать, как захочу». [Затем], весь в смятении от зачинавшейся в нем новой жизни, он снова перевел взор на страницы, продолжал читать и менялся внутри, где ты видел его. Ум его со-влекал с себя все мирское, как выяснилось вскоре. В сердце его бушевали волны, читая, он издавал порою возгласы, порывая [со старым] и одобряя лучшее. Он был уже твоим, когда сказал другу: «Прочь отметаю прежние надежды! Богу решил я отныне служить и приступаю к этому сейчас, на этом самом месте. Можешь быть соучастником столь высокого служения и столь высокой награды. Оба они уже стали твоими и воздвигали крепость, имея потребные на то средства – оставление всего своего и последование тебе.

Тем временем в хижину вошли Понтициан с товарищем. Они искали друзей по всему саду и теперь, найдя их, стали звать с собой, так как уже близился вечер. Но те открыли им свое решение и намерение, поведали, как родилось и возросло в них это желание, и просили не докучать им, если сами не хотят последовать их примеру. Понтициан и его спутник, не пережившие изменения, оплакали себя, благоговейно поздравили тех двух и, вверив себя их молитвам, возвратились во дворец с сердцем, привязанным к земле, а оба друга остались в хижине, прилепившись сердцем к небу.

Оба они имели невест, и девицы эти, узнав обо всем, так оке принесли тебе обет девства.

7. Таков был рассказ Понтициана. Господи, его словами ты обращал мой взор на меня самого. Ты извлек меня из-за спины моей, куда я давно запрятал сам себя, не желая внимать себе. Ты поставил меня теперь лицом к лицу самого перед собой, чтобы я разглядел свою мерзость, уродливость и нечистоту, свои пятна и язвы. Сужасом видел я это, порывался бежать, но не мог, хотел отвести взгляд свой от себя, но Понтициан продолжал рассказывать, и ты снова ставил меня перед самым собой, снова приковывал ко мне взор мой, чтобы нашел я в себе неправду и возненавидел ее. Я знал о ней и раньше, но был бесчестен и забывал. Теперь же чем больше нравились мне эти здравомыслящие люди, всецело отдавшие себя тебе для исцеления, тем нещаднее я ненавидел сам себя, сравнивая себя с ними. Ведь уже давно, двенадцать полных лет тому назад, на девятнадцатом году жизни я прочел «Гортензия» Цицерона и проникся любовью к мудрости, но до сих пор не решился презреть земное счастье и свободно посвятить себя ее исследованию, хотя даже поиск ее, а не только обретение должно ценить выше всех наслаждений плоти и царств и сокровищ земных. Я был скверным, скверным, особенно в ранней юности, однако уже тогда просил у тебя чистоты и говорил: «Даруй мне чистоту и воздержание, но не подавай их теперь». Боялся я, что ты пошлешь их слишком скоро и исцелишь недуг похоти, которую хотелось мне тешить, а не гасить. И я ходил неправыми путями святотатственного заблуждения, но не потому, чтобы доверял ему вполне, а потому, что предпочитал его другим учениям, не рассматривая их по совести, а враждебно оспаривая.

Я полагал, что день за днем медлю оставить надежду на этот мир лишь потому, что мне неясно, куда направить путь. Пришел, однако, день, когда наг стоял я перед самым собой, и совесть во мне обличала меня: «Где твой язык? Не ты ли говорил, что сбросить суетное бремя тебе мешает неуверенность в истине? Что же, теперь ты уверился, а суета по-прежнему давит тебя своим грузом! Люди же, не изнурявшие себя исканиями, не тратившие больше десяти лет на размышления, расправляют свободные плечи, будто крылья!» Вот так угрызался я внутри и от ужасного стыда был сам не свой, пока слушал Понтициана. Он, наконец, кончил беседу, уладил нужное ему дело и ушел. А я, чего только не наговорил я себе после его ухода! Какими

244 мысленными плетьюми ни бичевал я свою душу, чтобы она стала заодно со мной, когда я пытался следовать тебе. Она упорствовала, не соглашалась и не оправдывалась. Были уже исчерпаны и отвергнуты все доводы, оставался один немой трепет. Как смерти, боялась она оторваться от потока привычек, в котором чахла и гибла.

8. Во внутренней моей обители велась страшная борьба, на которую я вызвал свою душу в опочивальне нашей, в сердце моем. С тревогой на лице, мятущимися мыслями подошел я к Алипию и воскликнул: «Что творится! Слышишь? Невежды встают и берут себе небо, а мы с нашей ученостью погрязли тут в плоти и крови! Неужели стыдно идти по их стопам, если они опередили нас? Неужели не стыдно вовсе не подражать им?» Наговорив не помню что еще в таком роде, весь охваченный волнением, я кинулся прочь от него. Он же смотрел на меня безмолвно, с удивлением, пораженный столь непривычной речью.

О чувстве моем большие, чем слова, говорили лоб, щеки, глаза, цвет лица, голос.

Около нашего жилища был небольшой сад, которым мы пользовались, как и всем домом, потому что хозяин дома не жил там. Туда, в этот сад, увлекла меня буря, кипевшая в груди. Здесь никто не мог помешать мне в той ожесточенной схватке, в которую я вступил с самим собой, схватке, которая длилась, пока не был найден выход, уже тогда ведомый тебе, но не мне. Я страдал целительной болезнью и умирал живительной смертью, ощущая зло, но не постигая, какое благо придет вскоре. Итак, я ушел в сад, а следом за мной Алипий. Он ведь не был помехой моему одиночеству, а разве мог он бросить меня в таком состоянии? Мы сели с ним подальше от строений. Дух трепетал во мне, страшно негодовал я на себя за то, что не вступал в союз с тобою, в союз, удобный тебе, Боже мой. Все мои кости звали меня вступить в него, к небу возносились они в хвалениях. Не нужны были для этого ни корабли, ни колесницы, не надо было проходить даже того расстояния, какое прошли мы пешком от дома до места, где сидели. Не только «пойти», но и «достичь» означало здесь «захотеть идти», захотеть сильно и искренне, а не кидать из стороны в сторону свою полуйскаленную волю, которая то встает, то падает в борьбе.

Раздраженный своей нерешительностью, я совершал много действий, которые не всегда люди властны выполнить, если стремятся к тому, но не имеют членов тела или они у них связаны оковами, расслаблены и неподвижны. Я рвал на себе волосы, бил себя по лбу, сцепив пальцы, обнимал колени и делал все это потому, что хотел. «Хотеть» я мог бы и тогда, когда не в силах был бы поступать так, не имея послушных членов тела. «Хотеть» и «мочь» здесь разные вещи, тем не менее я действовал тут и бездействовал в том, что мне было несравненно приятнее и для чего нужно только желание, но желание бесповоротное. Возможность совпадала здесь с волей, «хотеть» уже значило «делать». Этого, однако, не происходило, и телу

ogya coel q aquay appellatur ma
 ria. Et uide deus q eor toni tam
 Scrimat in herbam uoluerunt
 i faciente sem rugni p miferam
 facit fructum iura genit sui cui
 sem in sem ipso sic se hant. Et ton
 e tra. Et p rito tra herba miamer
 faciente sem iura genit sui ligni
 q facit fructum i hnt miferq se
 mientem solum spon suam. Et uide
 deus q eor toni sed q eueq iura
 ner diet tctur. Dicit a deus. Et in
 mutaria in suuamio cel i diuidit
 die i nocte. Iura in figura i rpa
 diet i anno. I i uocant in firmam
 co celu i uoluerunt tra. Et sem
 e tra. fecit q deus dno magna lu
 minata i uoluerunt iura ne pter
 diet i uoluerunt iura ne pter
 nocte. Et stellat. Et uoluerunt in fir
 mario celu i uoluerunt iura ne pter
 ceit diet ac nocte. I uoluerunt luce
 ac tenebat. Et uoluerunt q eor toni
 Et sem e ueq iura ne. diet tctur.
 Dicit i deus. Dicitur a q uoluerunt
 a tra uoluerunt i uoluerunt iura
 sed i uoluerunt celu. Et uoluerunt celu
 ceo grandia iura aiam uoluerunt
 ar i uoluerunt qm p uoluerunt agi
 qe suat i uoluerunt iura ne genit sui.
 Et uide deus q eor toni. Dicitur q
 eor dicitur. Et uoluerunt iura ne pter
 m i uoluerunt aqua iura ne. auelq
 multiplicetur iura ne. Et tunc
 ueq iura ne. diet quia. Dicitur q
 deus. Dicitur iura ne uoluerunt
 que suo. uoluerunt iura ne iura ne
 tra sed qe suat. Et uoluerunt tra. Et se
 tra deus tctur tra iura ne suat iura
 ta iura ne uoluerunt tra in gite suo. Et
 uide deus q eor toni. Et uoluerunt
 eam iura ne uoluerunt ad iura ne iura
 iura ne iura ne. iura ne iura ne iura ne

i uoluerunt celu. Et uoluerunt iura ne
 ceo grandia iura aiam uoluerunt
 ar i uoluerunt qm p uoluerunt agi
 qe suat i uoluerunt iura ne genit sui.
 Et uide deus q eor toni. Dicitur q
 eor dicitur. Et uoluerunt iura ne pter
 m i uoluerunt aqua iura ne. auelq
 multiplicetur iura ne. Et tunc
 ueq iura ne. diet quia. Dicitur q
 deus. Dicitur iura ne uoluerunt
 que suo. uoluerunt iura ne iura ne
 tra sed qe suat. Et uoluerunt tra. Et se
 tra deus tctur tra iura ne suat iura
 ta iura ne uoluerunt tra in gite suo. Et
 uide deus q eor toni. Et uoluerunt
 eam iura ne uoluerunt ad iura ne iura
 iura ne iura ne. iura ne iura ne iura ne

246 легче было покорствоваться слабеющей воле души и заставить члены двигаться, чем душе подчинить одну лишь волю своей великой воле.

9. Что за странное явление! Откуда оно и в чем его причина? Озари меня твоим милосердием, чтобы я мог спросить об этом! Быть может, ответ дадут тайники страданий человеческих и самые непроницаемые глубины мук сынов Адама? Что за странное явление! Откуда оно и в чем его причина? Когда дух приказывает телу, оно повинуетя тотчас, а когда приказывает самому себе, то сам оке противится. Дух велит, чтобы рука двигалась, и все тут так просто, что приказ едва отличим от исполнения. При этом дух – это дух, а рука – тело. Но вот дух велит духу захотеть, дух остался прежним, однако не повинуетя теперь. Что за странное явление! Откуда оно и в чем его причина? Хотеть требует тот, говорю я, кто не стал бы принуждать, если бы не желал того, и вот сам же он не слушается приказа!

Не весь объят он желанием, вот почему и веление его не всеильно. Он требует в той мере, в какой желает, и настолько не исполняется приказ, насколько не достаёт ему желания. Ведь воля сама себе, а не другому кому-то повелевает, чтобы родилась воля. Когда не вся она целиком требует, то и не наступает то, чего она требует. Если бы действовала вся она, то ей не пришлось бы приказывать, она уже была бы исполнена. Итак, вовсе не странное это явление частью «хотеть» и частью «не хотеть», а это болезнь духа, когда он, отягощенный привычками, не весь возносится ввысь, легкий благодаря истине. Существуют две воли, и раз одна из них неполная, то у второй есть то, чего не хватает первой...

11. Так томился я и мучился, обвиняя себя строже, чем обычно, крутя и вертя себя в своих оковах, чтобы, наконец, расторглось то, что меня слегка удерживало. Что-то все еще не пускало меня. Господи, ты нападал на меня в тайниках моих, с суровым милосердием ты удваивал удары страха и стыда, чтобы не отступил я вспять, чтобы остающееся, малое и тонкое, оборвалось, а не усилилось снова и не связало меня еще крепче. Я во внутренней глубине своей говорил себе: «Пусть будет, пусть будет!» и уже готов был принять решение, уже почти делал это, но все еще не делал. Я не катился назад к прошлому, но близок был к тому и едва переводил дыхание. И снова совершал усилие, был совсем уже недалеко, вот-вот уже прикасался, уже держал, однако не достигал, не прикасался, не держа, не соглашаясь умереть для смерти и жить для жизни. Зло, укоренившееся во мне, было сильнее непривычного добра. Чем ближе придвигалось мгновение, в которое я стал чем-то другим, тем в больший ужас повергало оно меня. Но не толкало назад, не оборачивало вспять, а лишь останавливало в нерешительности. Держало меня пустяковое легкомыслие и суетное тщеславие – мои древние подруги. Тербя за одежду плоти, они шептали мне: «Неужели ты уйдешь от нас?» и «С этого мгновения мы уже не будем вечно сопутствовать тебе!» и «С этого мгновения запрещено тебе будет и то, и то!» Боже мой! Что разумели они под словами «то и то»? Они хотели, чтобы отворотилось милосердие твое

от души раба твоего. Сколько постыдного, сколько нечистого разумели они! 247 Им внимала меньшая часть моя и не как явным противникам, стоящим лицом к лицу, а как ворчунам за спиной, которые щипали меня, уходящего от них, чтобы я оглянулся. Все же они не отступали от меня. Я медлил порываться с ними, не тряхивал их с себя и не бросался туда, куда был призван, потому что жестокая привычка спрашивала: «Неужели надеешься обойтись без них?»

Но голос ее звучал уже очень тихо. А с той стороны, куда обращено было мое лицо и где я страшился сделать решительный шаг, мне открывалось великолепие чистого воздержания, светлое, веселое без развязности. Оно честно манило меня идти к нему без опасений. Протягивало святые руки, чтобы принять меня в свои объятия, руки, полные многих благих примеров. Сколько там отроков и отроковиц, какое число юношей и людей всех возрастов! Там и строгие вдовы, и старые девственницы! И у всех одна и та же воздержанность, не бесплодная, а плодovitая мать, чьи сыновья – это радости о супруге, о тебе, господи! Она подсмеивалась надо мной ободряющим смехом, словно говоря: «Ты ли не сумеешь поступать, как они? Неужели своей силой, а не силой господа они стали способны на это? Господь Бог дал меня им. Почему ты верен и не верен себе? Прострись пред ним, не бойся, он не даст тебе упасть. Смело прострись пред ним, он примет тебя и исцелит». А я густо краснел, потому что до сих пор прислушивался к тому вздорному жужжанию и прозябал в медлительности. И снова они как бы говорили: «Глух будь к зову этих нечистых членов твоих, чтобы они отмерли совсем. Они толкуют об удовольствиях, но не как о законе господа и Бога твоего!» Так шел в моем сердце спор обо мне самом против меня самого. Алипий сидел бок о бок со мной и молча ждал, чем кончится столь необычная возбужденность.

12. Пристальное всматривание вывело наружу из бездонных глубин все мое убожество и поставило на вид сердцу. Какая буря тут разразилась! Какой ливень слез она принесла! Желая весь предаться стонам, я поднялся и ушел от Алипия: плакать удобнее одному. Я искал места, где бы он не тяготил меня своим присутствием. Вот в каком состоянии был я, и Алипий понимал это! Вставая, я произнес что-то со слезами в голосе, думаю. Он остался сидеть, весь замерший. Сам не знаю как, я бросился на землю под каким-то смоковным деревом и дал волю слезам. Из глаз моих хлынули потоки – жертва, угодная тебе. Не совсем с такими словами, но с такими мыслями я обращался к тебе: «Господи, доколе? Господи, доколе ты все гневаешься? Перестань вспоминать наши прежние неправды!» Пути их я ведь ощущал на себе. Вопил жалобно: «До каких пор все «завтра, завтра», почему не теперь? Почему не кончить в сей же час с моим непотребством?»

Так говорил я, плача в горестном сокрушении сердца. И вдруг из соседнего дома зазвучал напевный голос то ли мальчика, то ли девочки, голос, повторявший все время: «Возьми и читай, возьми и читай». Я изменился в лице и

248 начал раздумывать, не поют ли так дети в каких-нибудь играх, но не припомнил ничего. Подавив слезы, я встал, принял эти слова за повеление взять рукопись и прочесть в ней первую же главу, которую увижу. Мне знаком был рассказ об Антонии, о том, как он был вразумлен неожиданно во время евангельского чтения, когда слушал так, будто к нему относились слова: «Иди, продай свое имущество и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах, и приходи, и следуй за мной». Вняв им, он тогда же обратился к тебе.

Итак, я поспешил туда, где сидел Алипий, где, когда вставал, я положил книгу апостола. Я схватил ее, раскрыл и молча прочел главу, которая попала мне на глаза: «Не в пириествах, не в пьянствах, не в сладострастии и распутстве, не в спорах и зависти [проводите жизнь свою], но облекитесь в господу Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоть». Дальше читать я не захотел, да и нужды не было. Лишь только прочел я это, как мирный свет точно влился в мое сердце, и вся тьма облежавших меня сомнений рассеялась.

Заложив палец или сделав иную, не помню какую, отметку на том месте, я со спокойным лицом все открыл Алипию. Тут и он мне открыл, что с ним творилось и о чем я не ведал. Для этого поступил он вот как: пожелал видеть прочитанное. Я показал ему, он обратил внимание на слова, следовавшие дальше и не замеченные мной. Слова эти такие: «Немоцного в вере принимайте». Алипий отнес их к себе и сказал мне об этом. Увещание придало ему твердости, и без тягостных колебаний он присоединился к благому намерению и решению (самому пригодному для его нравов, намного лучших, чем мои). С ним вместе мы пошли тогда к моей матери и возвестили ей обо всем. Она обрадовалась. Рассказали, как все свершилось, она торжествовала победу и благословляла тебя, который силен посылать больше, чем мы просим и разумеем. Теперь видела она, что ты даровал мне много больше того, о чем в мечтаньях и с горьким плачем привыкла просить она у тебя. Ты так обратил меня к себе, что я отказался и от супружества, и от всех надежд века сего и твердо стал на тот путь веры, на котором видела она меня за столько лет до того по твоему откровению. И ты обратил слезы ее в радость, намного большую, чем она желала, радость более чистую и драгоценную, чем принесли бы ей внуки моей плоти» (VIII, 6–9, 11, 12).

Итак, рассказ о том, как бог спас рассказчика «от рабского служения заботам житейским и избавил от уз плотских наслаждений». Так по крайней мере кажется и говорится сначала. Слагает поэму поэт. Поэму плача. Преподает (?) личный опыт. На самом же деле (поскольку речь задним числом) преподает-учительствует бывший ученик. «Учительствуя», выплакивает душу. Выплакивая душу, «учит» ...

Какого рода умение нужно для всего для этого? – «Каждый день воздыхать пред тобою» (богом. – **В. Р.**); «часто посещать твой храм» и т. д. Вещи обязательные, но простые: нехитрое умение малых дел послушания. И если бы только в таком ученичестве было дело, все было бы

легко и достижимо. И тогда незачем слово поэта – личное, особенное, в каждой букве свое. Но все дело в умении выпестовать собственную душу, то есть всего себя – телесного и одухотворенного купно. Душу выразить в слове. А это – дело *только* поэта.

С чего начать? Точнее: с чего все началось? – С упорядочения образа будничной жизни, которую следовало сложить из «свободы, духа и досуга, чтобы иметь время расспрашивать, читать и слушать о мудрости». Но это только научение умению создать условия для пестуемой души. Так вот и живут Августин и его товарищи Алипий и Небридий в расспрашивании, чтении и слушании о мудрости. «Маленькое» братское сообщество просветления и про-свещения для.

Примерная ученая жизнь так бы ею и оставалась, не случись нечаянного, пока что с виду совсем незначительного «чуда»: некто Понтициан, добрый и хорошо ученый христианин, заглянувший на огонек словопрепний, на игорном столе обнаруживает некую рукопись. (Это был апостол Павел). И повел этот Понтициан речь об отшельнике Антонии, дотоле совершенно неизвестном старательным семинаристам. «Чудные дела» божий внезапно осветили книжную жизнь тех, кто внимал этим делам. Проступили очертания образа, придавшего значение делу самосозидания. А для чего – пока не ясно. Нечаянно раскрытая страница: апостол Павел, Антоний, «чудные дела твои». Дальше – больше: праведная жизнь «доброчестных братьев» в самом Медиолане. Вот они, рядом, эти живые, местного значения, образцы. Наглядный урок: на кого выучиваться, кем стать. Но совсем уже впечатляющ рассказ самого Понтициана: протяни лишь руку, и вот он тот, на кого вы все здесь учитесь. Не совсем еще, правда, тот самый, а тот, кто лично видел того, кто ...

В некоей хижине некие двое находят рукопись с житием того же Антония. (Воспроизведение той же, только что случившейся, истории с апостолом Павлом и с Антониевым житием; но только теперь уже в форме рассказа Понтициана, человека приличного, и происшедшей с кем-то – не с ним – и потому более правдоподобной.) Наставление с помощью слова о слове, призванном высветлить чью-то чужую жизнь. Именно это случайно увиденное (услышанное) слово вызвало из молчаливых глубин памятной души вопрос-крик к самим себе о себе же самих: ради чего жить – ради императора или ради бога? Один из этих двух «весь в смятении от зачинавшейся в нем новой жизни ... снова перевел взор на страницы, продолжал читать и менялся внутри ... Ум его совлекал с себя все мирское ... В сердце его бушевали волны, читая, он издавал порою возгласы, порывая [со старым] и одобряя лучшее ... «Прочь отметаю прежние надежды! Богу решил я отныне служить и приступаю к этому сейчас, на этом самом месте ...» Далее, как мы знаем, все пошло по тексту. Да и вначале слово об Антониевом житии стало тем первым наставническим словом, просветляющим другую – чу-

250 жую – жизнь. Слово стало жизнью. Жизнью в слове. Но сперва жизнь должна была предстать в виде поучающего единственного, лично сказанного, слова. Начало было случаем. Но конкретизация этого случая как просветляющее личное дело предполагает вполне, так сказать, учебные средства, ибо цель достижима и вне случая (точнее, путь к этой цели): «оставление всего себя и последование тебе». Только на этом пути «приязанный к земле» прилепится «сердцем к небу». Точно так потом поступит и Понтициан. А потом и Августин, который, впрочем, все это и вогнал в вершинные аккорды своего исповедального произведения. («Вогнал» – опять не точно: оплакал всё это и представил это всё как слезу горючую ...)

Слово Понтициана сделало свое дело – самое главное дело: подготовило предмет-материал для высветляющего преобразования – личного, волевого, целеустремленного, ради смысла, проявляющегося в собственной душе.

Что это за дело такое? – Вывести себя из себя самого; поставить себя самого себе же на вид; объективировать себя для собственного глаза – услышать себя же собственными ушами. Обратить вид в наставительное слово. Отмечу сейчас все эти места, столь важные именно для Августиновой «педагогики» – научения *быть* хорошим – по возможности, очень хорошим – совсем хорошим.

1. «Господи, его (Понтициана. – **В. Р.**) словами ты обращал мой взор на меня самого». – Слово, апеллирующее к зрению, а не к слуху.

2. «Ты извлек меня из-за спины моей, куда я давно запрятал сам себя, не желая внимать себе». – А теперь обратный ход: вид для слуха – «внимать себе».

3. «Ты поставил меня теперь лицом к лицу самого перед собой, чтобы я разглядел свою мерзость, уродливость и нечистоту, свои пятна и язвы». – Вид на вид. Предмет *только* для глаза. Третий тип объективации.

4. «... Ты снова ставил меня перед самим собой». Но отвести взгляд свой от самого себя нельзя, хотя и хочется. Вид для зрения. Но под аккомпанемент Понтицианова рассказа: вид, преобразованный в звук слова.

5. «... Наг стоял я перед самим собой». – Чистое зрение; но после такого самолицезрения «свет-зеркальце» молчит, но говорит совесть ... На слово внешнее – слово внутреннее, неозвученное. («Вот так угрызался я внутри и от ужасного стыда был сам не свой, пока слушал Понтициана».)

6. Понтициан ушел. «А я, чего только не наговорил я себе!.. Какими мысленными плетями ни бичевал я свою душу, чтобы она стала заодно со мной, когда я пытался следовать тебе. Она упорствовала, не соглашалась и не оправдывалась. Были уже исчерпаны и отвергнуты все доводы,

Moys. Aggeus
sollemnia in
manu sic di suo.
Sic omnis q̄ ex
festa di in annis
sinceritas pot̄
reape sermone
dei. n̄ sit ad eos
sermo di qui oc
aderit sermone
i. filii dei. quia
manu coru plene
sunt sanguine.

Io sedechi uir dñi
i. ds par. cui fili
i. ihs. y. saluator
ad cui copatione
omnis sacerdotes
minimi iucunt̄

Moys. cū aliqui
p̄ uicū egressi
de ecclesia dispoit
reificare templū
da in se. y. tū de die
in diem p̄chur
de eo potest dia.
Iste diar. iudū
est temp̄ edificā
de idom dei. s.
oe tēp̄ edificatiō
ē gregū n̄ possūt
hostes ipedire cū
q̄ gūs ad dñm clamauit.

In anno scđ da
rii regis i iude

vi. in die una
m̄sis scđ est u

bū dñi in ma

nu aggeri p̄he

ad zorobabel filiu

salathiel duccm

iuda. y ad ism filu

um iosedech sacer

dotem magnum

dicens. Hec diar
dñs ex̄trauū ips̄
iste diar adum

hic fontē capiti p̄ys
petrobz. vñ zorobabel
filius at salathiel. qui
m̄p̄rat petro dei.

Quia capiti teneatur
extra ierlm̄ distent̄ edi
ficare templū dñi. y. dñi
adum uenit temp̄ do. d.
edifi.

In eadem die qua supra
narratum uidet̄ h̄ uisio.
y. p̄ficiant̄ p̄he opibz.
p̄he q̄ dona succurrat̄
y. h̄ro paulusq̄ m̄curo
q̄ cogitata dñi sit res
p̄ficio.

Ergo ne temp̄ ē uruo
hircus in domibz in
ualle positus. y. in ea q̄
dom̄ in monte ē deserta
erit. s. ut hircus i domū
laqueatus. i. ornatus
delucosis y. scā scōz
pluuys y. in iuris oī
bus patebit̄.

Mythec an̄ de baby
lone reuisi sūt y. edifi
cationem dom̄ di dñi
sunt. dicentes. n̄ dñi
ē temp̄ edificandi. n̄
capiti sūt ut plene
tibi. s. uclur i medio

dicat pat ignoste ill' q' uela . q' e' hac i' dila
 tone in gremio litoris q' pulcherrimū dicit
 batur . eo q' in uidea erat n' uult tollere pu
 nem filioz i' dicit canibz . s' q' uenit ad
 oues str' dat uectoribz precū . ut q' p'mū
 p'sm suū uult saluare saluet accola ma
 ris i' uic' tempestates . i' suā passionem ce
 crucas conuicia subis in uic'no : saluet
 eos quos q' in nauu dormicus negligē



uictuū dñi ad ionā

que h'c in sp'e columbe rā puob' dolē
 q' uic'ans d's uitas est . q' par' ad filiū

filium amathi dicit

surge i' uade in in

uicem ciuitatem

gudem . i' predica in

er quia ascendit clamor

malicia ei corā me .

Et surrexit ionas

thar'is a facie dñi .

i' descendit iopen .

i' uenit nauem

Cum ionas scdm interpretatōne ipi' figam
 xpi' pferat : n' ē necē ut totū ordinem h'i
 storie scdm allegoriam ad xpm uicam
 referre . s' ea tñ que sine uic'lo uic'p'ta
 tōnis sane possunt intelligi . Cum enī
 sicut ait ap's in p'mis sac'is p'uibz p't
 ecclie p'missum sit : n' omnia que de ipis p'ib'
 dñr . ad hoc sacramtū possunt referri :

Ad ea que in n're quoluēbant' gauuat .
 h' gūctō . f . 7 .

Et scdm ait ubum . a . yore . p'p'e m'ia i' spū
 uidens de multo in h' u'ba p'p'it .

Et surrexit iona . Nouat p'p'a reuelamē
 spū . qd' penitentiā gentiū tūmā sit in
 decōz . i' nō amatoz p'nc' n' rā uiuēt in
 unuc' quā cupit p'p'm suū n' p'it . Saebat
 i' moysē orantē . dñm occasione lib'atō'
 u'lic'itātū habuisse . Vidat i' p'p'as mur
 ti ad iudeos ad p'nam puocandos . balaā
 i' p'p'uum p'p'ale de salute iudeorum .
 dolet ergo ē solū electū qui uic'at' ad
 ciuitatem hostiū . ubi p'doloz cult' i' dei
 contemp't' . Saebat i' qd' qū gentes audiat .

putans qd' uicam di uitate pos
 set in alieno loco . si uideam re
 linquat iniqua solū in uotum
 dñi p'cabat . i' n' h' uic'at' est
 ut fugeret i' q' capm .

thar'is a facie dñi .
 q' scdm simi lon . q' p'ccatū uide i'
 i' descendit iopen .
 quo usq' hodie monstrant' saxa .
 i' uenit nauem

остался один немой трепет. Как смерти, боялась она оторваться от потока привычек, в котором чахла и гибла». – Педагогическая порка самого себя. Высечь самого себя собственным безмолвным словом, ушедшим в конце концов в «немой трепет» ожидания-чаяния явления в себе смысла света преображаемой души. 253

Что же будет?

Нет и в помине школярского рассматривания и расслышивания: ведь «велась страшная борьба, на которую я вызвал свою душу ... в сердце моем, – исповедуется Августин ... – Невежды встают и берут себе небо, а мы с нашей ученостью погрязли тут в плоти и крови!» Ученость как будто и вовсе не нужна. Нужен человечески произвольный жест смятенной души, при котором слова обретают видимую плотность взбудораженной живой плоти. («О чувстве моем больше, чем слова, говорили лоб, щеки, глаза, цвет лица, голос»). Обратите внимание: но и голос тоже.

Подготовлено ожидание радости неожиданной, пребывающей вне учености, сколь угодно изошренной. Но готовить себя к этой неожиданной радости надо ...

Исход «схватки с самим собой» – только в тебе самом. А бог за этой схваткой наблюдает, видит, как еще помраченный искатель истины кидает «из стороны в сторону свою полуискаленную волю, которая то встает, то падает в борьбе». «Целительная болезнь» – «живительная смерть». Только в тебе самом, ибо «пойти» и даже «достичь» означало «захотеть идти». Здесь-то и начинается волевое проявление себя. А радость нечаянная, конечно, сама собою ...

Но именно она должна упразднить великий разлад меж «хотеть» и «мочь», дабы возможность совпала с волей; и тогда «хотеть» стало бы равнозначным «делать». А подвигнуть к делу может только вышколенная воля. Дело, имеющее в виду деяние, которое без чуда невозможно. «Хотеть» и «мочь» – вновь в разладе ...

Августин вопрошает: «Что за странное явление! Откуда оно и в чем его причина? Когда дух приказывает телу, оно повинуетя тотчас, а когда приказывает самому себе, то сам же противится». Иное дело, когда дух приказывает телу. Тут все в порядке: «приказ едва отличим от исполнения». А с духом иное: он двойствен, его *как бы* два, и все это происходит от неполноты воли. И тогда частично «хотеть» и частично «не хотеть» – не что иное, как болезнь духа, которую следует лечить. Августиновы медитации – именно такое вот лечащее научение для достижения живой полноты личной воли.

Экспериментально-медитативное дело, охватывающее зыбкую неопределенность бытия-небытия, межеумочность этой рефлексивной ситуации: «почти делал это, но все еще не делал»; «не катился назад к прошлому, но близок был к тому»; «вот-вот уже прикасался, уже держал,

254 однако не достигал, не прикасался, не держал, не соглашаясь умереть для смерти и жить для жизни». Живущий умирающий или умирающий живущий. Вот кто такой в этом исповедальном тексте Августин. Если в тексте, который был раньше, Августин так и этак вертит слово, экспериментирует с ним как с вещью, то здесь Августин вертит самого себя – себя как себя и себя как слово, мало-помалу овладевающего смыслом, сполохами этого смысла: «Так томился я и мучился ... крутя и вертя себя в своих оковах ...» Вертит так и сяк самого себя. Вертит, но и осмысливает, наполняет, так сказать, смыслом. И хочет это делать как надо, одолевая каприз случая. Наверняка. Хочет «выучиться» тому, как освободиться от плотских соблазнов, которые должны уйти в небытие в светолитии «чистого воздержания, светлого и веселого без развязности». От слова о человеке живущем-умершем – к Человеку живому ...

«Так шел в моем сердце спор обо мне самом против меня самого».

Меж репликами взаимно «обучающих» друг друга сторон вспыхивал свет истины, вестник и свидетель смысла – сам смысл, ради которого, собственно, выплакано-выкрикнуто это уникально-личное слово поэта.

Во вспыхнувшем свете последней истины стал окончательно внят-ным Августин-ученик Августину-учителю: извлеченный на свет божий из потемок собственной души, греховный, темный, еще никак непросветленный вид самого себя, представший перед собою же самим. «Прис-тальное всматривание вывело наружу из бездонных глубин все мое убо-жество и поставило на вид сердцу».

Буря и ливень. Ливень слез и буря смятенной души. «Господи, до-коле ...?»

На человеческий голос ответил голос с неба – тихий, внятный, наста-вляющий: «Возьми и читай, возьми и читай». Так жизнь снова вошла в текст, стала текстом. Этим текстом был все тот же Антоний, его поучи-тельное, примерно-образцовое житие, опрокинутое на собственную жизнь. Жизнь, оправданную в наставительном слове Писания. В Слове, и только в нем: «Иди, продай твоё имущество и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах, и приходи, и следуй за мной» (*От Матфея, XIX, 21*). Этим словам внял некогда Антоний. Им, этим же словам, внял и Августин. Предельно личный, сокровенно интимный опыт именно в силу своей задушевной особенности становится (?) опытом для всех – всеоб-щезначимым учительством для десяти средневековых столетий. Круг за-вершен: от Антония к Антонию, от бога к богу, от себя самого к самому себе, от слова к слову. Но именно этот путь, данный в слове, и есть де-яние; призванное внять смыслу и про-явить смысл, не сводимый к слову, даже выходящему за свои пределы. Учительскому слову, возможность которого можно в слове поэта лишь предположить, суждено избыть себя в себе самом. В будущих веках. А здесь и слово поэта терпит поражение : смысл не вместим и в него. Хотя и близок к тому, чтобы вместиться, по-

Samel.

In hoc illo saluabitur populus nris omnis qui iueneris
fuit scriptus in libro uite

ayadyl
as.

190.

UI TAN. ET BERNARDINUS



ezechi
el.

threus.

CAR. NIS RESURREXIONE



Ecce ego aperiam tumulos uros et educam uos de sepulchris
uris et inducam uos in terram vram.



тому что текст «Исповеди» – текст о слове, взятом в становлении: текст просветляющейся жизни. Слово поэта – становящееся, чреватое ученым словом, слово. Оно – сильное слово. Ученое слово – хрупкое слово. Что оно перед ликом смысла, если и слово поэта – мало что!

Но слово об Антонии – не последнее слово. Августин еще раз ищет судьбу: вновь открывает книгу апостола Павла: «Не в пиршествах, не в пьянствах, не в сладострастии и распутстве, не в спорах и зависти [проводите жизнь свою], но облекитесь в господу Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоть» («Послание к римлянам», XIII, 13). Вспыхнул последний образец, в высшей степени канонизированный канон, в виду которого слово вновь уплотнилось в свет, стало им: «Лишь только прочел я это, как мирный свет точно влился в мое сердце, и вся тьма облежавших меня сомнений рассеялась». Просветление словом-светом. Впрочем, и за Алипием дело не стало: и он обратился.

Но внять *только* священному слову Писания недостаточно. Нужно еще и личное – глубинно индивидуальное – просветляющее становление. Только тогда – впрок. Только тогда жизнь, собственно, и станет уроком. Жизнь Августина в его «Исповеди» и есть поэтически осуществленный результат, ставший умением с изрядной крупницей соли. Как избывшая себя личная составляющая в Алкуиновой учености для всех, которая, впрочем, тоже сама себя извела в неумении, но в неумении совсем иного рода – учить. «Исповедь» Августина – поучающее наставление, но лишь в легендах о нем, реминисцентных пересказах поздних времен. Но как возможность научить *быть* в слове она вполне подходяща.

Что произошло с объектом делания – душою обращенного? – Она всею предшествующей своей жизнью (купно с телом, конечно) шла к радикальнейшей своей метаморфозе – к обращению: от мрака через еле заметное свечение «в сплошном чаду» к чистому, «небесному свету». К небесам в целом, нерасчерченным на клетки. Просматриваются лишь намеки на эти клетки, прочертить которые, может быть, лишь предстояло. Святая вода задержалась в ладонях. Ненадолго, но задержалась. И задержалась ненаучаемым способом. Иначе: верю откровения. По мере этого мучительно трудного самостановления клочья тьмы мало-помалу отпадали от «небесного света» души, проясняемого долготерпеливым самопрояснением – словом поэта и ниспосланием озарения. Откровения. Свет заговорил, а слово исполнилось светолития.

Традиционный мотив обращения – общее место в доавгустиновской литературе – стал структурообразующим, лично изобретенным, приемом Августиновой «Исповеди»; средством преображения героя, взятого в становлении лично-волевым усилием самого героя; мастерски организованной волей, пребывающей в конфликте с самой собой и собственной силой-любовью, одолевающей этот разлад. Все остальное – после обращения – лишь раскрытие значений этого единственно полнобытий-

258 ственного события души, вдруг вспыхнувшей нетленным светом во тьме отринутых греховных приятностей всей предшествующей жизни.

Но отринуть эти приятности – дело воли души, которая «любила любить» все эти замечательно-телесные, язычески-греховные вещи. Дело научаемой воли. В дообращенческих главах «Исповеди» Августин говорил о них так: «Есть своего рода прелесть в прекрасных телах, и в золоте, и в серебре, и во всем тому подобном, для осязания всего приятнее гармония частей, есть и для других чувств соответственно приятные свойства тел. Есть привлекательность и во временных почестях и правах силы и власти, от чего и рождается властолюбие, но ... И жизнь наша, которую мы живем здесь, имеет своего рода заманчивую прелесть по своей красоте и возможности наслаждаться всею земной красотой. Самое дружество человеческое, как союз любви, дорого и мило по взаимному единодушию, но ... Конечно, и в земных предметах находятся свои удовольствия, но ...» (II, 5).

Я нарочно пропустил все *но*, снимающие эти малые мирские приятности. Но сколь мягко выписаны очень еще соблазнительные проявления и свойства *еще* живой и *еще* ликующей плоти. С ней стоит считаться. Забота об алчущем удовольствия теле остается глубоко личным делом, еще не связанным с коллективной религией индивидуального спасения, какой станет для Августина христианство. Именно в христианстве бог понят как находящийся вне материи. Отсюда творение *из ничего*. Научиться этому нельзя. Бог – свободно творящий, неделимый и неученый дух. Такая посылка во всяком случае не освещает тело, а потому предполагает известное к нему небрежение. Материал *не есть*. Плоть в этом смысле *как бы* противостоит творцу, но всем своим существованием, как сотворенная им, свидетельствует о нем. Небытие вещного может обернуться максимальным бытием духа. Что же дальше? Зло определяется как *не* добро, но не выводится из добра. Оно – отрицание добра. Добро же неопределимо. Его определить «так же невозможно, как невозможно видеть мрак или слышать молчание». Но путь к нему – лично-спасительный, индивидуально-спасающий путь.

Самодвижение от земного к небесному – без отшвыривания несовершенного, ибо и оно – *во имя*. Путь этот в «Исповеди» вначале только угадывается по крайним его точкам в реальностях жизненных перипетий: «И доброжелательным людям приятно слышать о своих прошедших беззакониях, не потому приятно, что это были беззакония, но потому, что они были, а теперь их нет» (X, 3). Их нет лишь в результате самостановления, самопросветления себя. *Не быть* значит *быть*, и потому приятно слышать. Во славу обретенной добродетели, возвеличенной своим греховным прошлым. Тело, последнее пристанище веселого языческого мирочувствования, развенчано как цель, но и увенчано как единственное свидетельство о боге. А раз увенчано, значит оно есть в силу собствен-

ного небытия. Но вместе с просветленной, воспитанной душой оно есть как лично выпестованное дитище. Ему (телу) и ей (душе) в нем – действительно надлежит быть. Можно быть. Они теперь и в самом деле *есть*. Последнее знание о себе оборачивается всегда недостаточным знанием об умении самостановления. Избывание небытия видимого существования временного и тленного (только что выписанные строки о соблазнах) на пути к полному бытию души, зато лишенной столь милых необращенному сердцу подробностей.

Таким образом, урок дает поэт (ученый человек?), ремесленник (ученый человек?), грешник (ученый человек?). И ни в коем случае не исследователь-извлекатель нового. В результате: вовсе никакой не ученый человек, а поэт-пророк-мастер, всем своим ученостановляющимся делом – словом поэта – доказавший, что *научить быть* нельзя. Но можно – *быть*.

ИТАК, МЫ ВИДЕЛИ, как зрительно-свето-цветовой контекст у Августина, выявляющий вещь как вид, и есть та материя, умение работать с которой и составляет содержание гносеологии гиппонийского епископа. Но умение это – ради смысла, этим умением не схватываемого. Любое, пусть даже самое изощренное, умение лишь стремится его уловить – представить. Потому что цвет светом не становится, хоть и приближается посредством прояснения в себе полнобытийственной световой интенсивности. Необходимо заглянуть вовнутрь всеобъемлющего и всепоглощающего света и ... увидеть крошечный мрак. Но научить этому невозможно. Это нужно исследовать, но только еще очень не скоро (в оптике как разделе физики, в химии красителей, в психологии цветовосприятия и так далее). А в средние века – уверовать, чем и одолеть пропасть меж словом-приемом и словом-смыслом. Но смысл к приему не сводим, а слово-прием выходит за свои пределы. Вместе с тем назначение учительского умения в том и состоит, чтобы научиться именно так сработать прием, чтобы с его помощью навести на смысл. Всеобщеличным образом.

Но если в Августиновой гносеологии схватывается переход от вида к без-виду в мертвой материальной стихии, то в рассуждении о смерти-жизни переходное состояние иное – между жизнью и смертью: *смертная жизнь – жизненная смерть*. Вновь несовпадение; но не столько в области того, о чем речь, сколько в области слов и Слов. Правда, и здесь квазисовпадение достигнуто. Опять-таки экстатически чудодейственно: верую в слово-догмат, священный текст. А вера нисходит. Ей, вере, научиться нельзя. Спустя века понадобятся точные науки о языке (лингвистика, семиотика, иные отрасли языкознания): неперменные исследовательские специализации Нового времени, когда окончательное и полное бессилие взять замысел в тиски умело сработанного приема станет оче-

260 видно. Взамен умения – исследование. Но это – опять-таки непопозволи- тельное заглядывание за горизонт ...

И наконец, исповедальный урок Августина. Самый трудный, но и са- мый поучительный, потому что это урок о себе-живом, обретающем в ходе интимного становления-умения собственную максимально бытийс- твенную жизнь в свете света лично выпестованной души. Просвещенной души, способной светить собственным светом: например, прочесть пла- менную проповедь, исцелить; честно, то есть богобоязненно, прожить жизнь; собственноручно изготовить витраж ...

«Но свет
должен быть
собственного производства.
Поэтому я делаю витражи»

Андрей Вознесенский

(В случае с Августином – собственным должен быть способ выявления в душе вечного света-смысла.)

Каково строение этого урока? Главное тут, пожалуй, вот в чем. Сам себе и субъект, и объект купно. Урок умения прояснить самого себя по «образцу» богочеловеческой природы призван представить себя предсто- ящим собственному зрению: всматривание в себя-другого. Это во-пер- вых («Ты поставил меня теперь лицом к лицу самого перед собой»). Во- вторых, этот же урок призван поместить себя вовнутрь себя же, дабы услышать самого себя: собственным слухом – собственный голос («Так шел в моем сердце спор обо мне самом против меня самого»). Видеооб- раз – аудиообраз. Научение слову о вещи: умение из слов выработать вид, а вид огласить в слове. В тексте. Просветление души (умение здесь не нужно – оно пригодно только на пути) – просветление, должное сни- зойти, – и есть *быть*. А *научить* обратилось в *не научить*. *Уметь* – в *не уметь*.

Потому что главное взято на веру и представлено в тексте обрета- ющего эту веру поэта.

В тексте ...

Но смысл дан всё же в вере, а не в разумном научающем постиже- нии, хотя и не без него. И поэтому Смысл-чаяние «Исповеди» Августина мог бы представить область приложения исследовательских сил буду- щих психологических романистов, экзистирующих мыслителей, акаде- мических психологов новых и новейших времен.

А пока мучительное чаяние по гармонии просветляющейся души предстает в первые века средневековой эпохи как становление себя со всеми возможными подходами, методами, приемами, вправленными в Слово-текст, которому суждено стать каноном на многие века: быть у всех на виду и у всех на слуху. Но таким каноном, приняв который, ка-

ждый захочет огласить его на собственный лад, положить еще на один – 261
собственный – голос:

Все сказано на свете,
Несказанного нет.
Но вечно людям светит
Несказанного свет.

Новелла Матвеева

Свечение сказанного слова – одно, а свет слова несказанного (несказанного) – дело совсем другое: пожалуй, за пределами средних веков.

Но в пределы европейских средних веков Урок Августина вошел основательно. Гиппонийский епископ стал Учителем Церкви. А что преподавал?

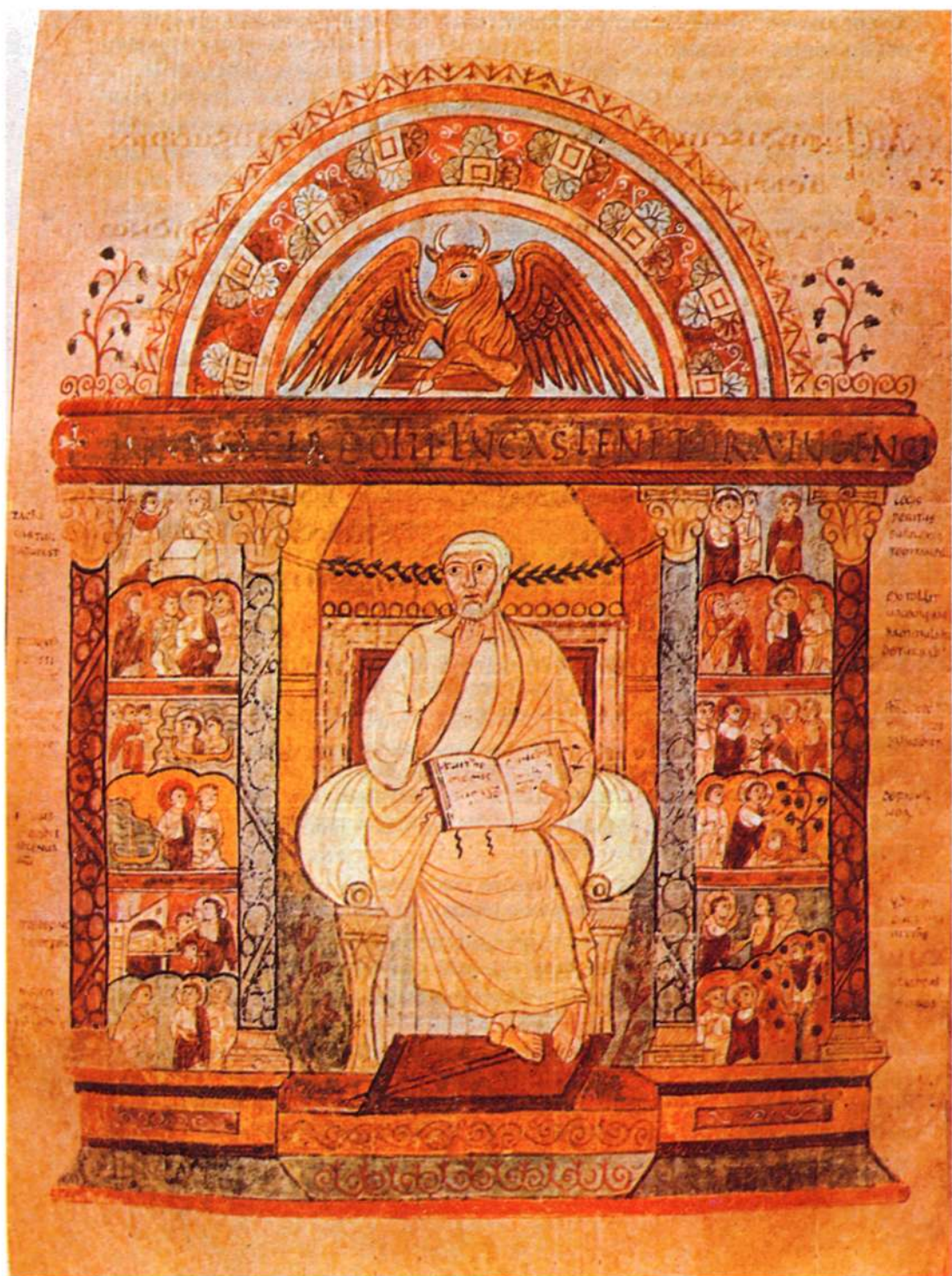
Можно ли эти два текста Августина действительно назвать уроками, способными хоть кого-то чему-то научить? Убедительно рассуждать хитро сплетенными словами о тайне смертного мига, о бытийственности этого мига – меж смертью и жизнью – вне личного опыта, опыта-переживания само-становления, воспроизведения себя самого как памятливого и ждущего воздаяния существа? Убедительно рассуждать можно. А вот научить сему вне этого опыта?.. Едва ли. Вот почему здесь же, неподалёку, неотступно длится урок-опыт, плач души по самой себе – плач христоролюбивой радости, высвобождающейся из потёмок телесных языческих лет. Исповедь как урок, который должен быть облечён в такие слова, которые бы стали текстом для всех. Дневник одинокой, единственной на целый свет уникальной души сделался ли учебником жизни многих поколений на прочие будущие века? А плач вот этой именно души стал ли наставническим словом для всех? Конечно, не сделался, не стал ...

Вновь вспомним сии учительские неудачи, когда ни схоластическому слову, ни выплаканной жизни никого не научить. Но прочитаем эти уроки несколько иначе. Так, как если бы к автору этих текстов были обращены строки Бориса Пастернака:

Ты – вечности заложник
У времени в плену.

Удивительно средневековое стечение обстоятельств этих двух жизней: Пастернака и Августина. Или, точнее: Августина в его двух качествах – логико-семантическом и душевно-духовном; человека бытийствующего в одновременности двух его жизней.

Представить конечную, ограниченную началом и концом земную жизнь как вечную и потому не длящуюся, но пребывающую. Что тогда будут значить все эти *вчера* и *завтра*, *до* и *после*, *раньше* и *потом*, *века назад* или *через века*? Тем более ничтожен, а то и вовсе не существующий миг смерти, ибо встроен в вечность. Тогда и в самом деле смерти нет. Каж-



дый миг полнится вечностью, светится ею, свидетельствует о ней. В несуществующей точке смерти стянуто прошлое как память и будущее как чаяние (надежда, воздаяние). Только они и есть, а смерти потому именно и нет. Словесное обоснование всего этого – в главе из «Града ...» – нам уже сообщено и в первом приближении обговорено. Обговорено в общем, пригодном для всех и всяческих учеников, виде для многократных воспроизведений. При этом обязательное посмертное воздаяние ограничивает божие произволение, сковывает свободу воли самого бога, не то что учителя – человеческого и земного. А научить следует не только истинным словам, но нетленным делам тем паче. Но жить по истине – всегда личное, свободное и вольное деяние. Всегда личный, индивидуальный опыт, запечатленный в исповедальном слове, слове дневника, состоящего из записи одного-единственного дня. И этот урок – вот он тут. Это только что прочитанная VIII глава «Исповеди» блаженного Августина.

Августин «Града божия» и Августин «Исповеди» – как будто два разных автора. Если в первом – ясность и простая слаженность логических фигур, дискурсивного умствования, то в тексте «Исповеди» – просто слаженное и ясно видимое бытие. Столь же ясен и прост тот, кто исповедуется – Августин, обращающийся (обращенный, потому что исповедальное слово поэта-простеца – слово задним числом). Молчание души, бессловный плач, неартикулированная речь, наговор междометий – стихия, из коей произрастает поэтическая смысловречь, устрояющая «ладомир» души. Лирическое я Августина сполна вмещает слово об этом Я. Слово из немоты, большей, чем все слова, коими чревата эта немота. Тщательный схоласт и поэт-простец – порознь. И тот, и другой чают передать свое знание и свой опыт так, как будто они – один человек; как учитель – жадно внимающим и жадно воззрившимся ученикам этих и последующих веков.

Если схоластический текст о возможности быть умирающим ориентирует предмет обговаривания в область посмертного бытия, а там и к всеобщему субъекту – запредельному богу, коему причастно всё, то автор-герой «Исповеди» – весь тут, в сиюминутной своей жизненности, само-ценности, хотя и божественно просветлен и потому вечен в этой своей светозарной, озаренной мгновенности.

Логика «Града ...» противостоит эстетике «Исповеди» (самосложение образа поэта-простеца, автопортрет как портрет каждого «в его минуты роковые ...»). Противостоит, но и дополняет, восполняет.

В. С. Библер говорит почти об этом так: «Указующий палец смысла символически устремлен ввысь, в небо, за пределы земных предметов и, одновременно, – вглубь, в предмет, в его собственное, точечное, «ничтожное» бытие ...» Причащение каждой части мира к богу как супербытию. Но каждая часть мира как божественно самоценное целое в их

264 одновременности. Сопряжение того и другого и есть алгоритм учительства-ученичества всей средневековой эпохи. Если Алкуин загадывает мир, то Августин загадывает человека в этом мире, человека как мир – в его священно-мирской действительности. «Сейчас» и «через века» сходятся. Миг объемлется вечностью. Вечность полнится мигом. Но мигом особым: обращения, покаяния, смерти; мигом, в котором прозревается посмертное воздаяние ...

Исповедальное слово организует хаос сознания, провидит в нем порядок и строй, лад и гармонию культуры; средневековой и всей европейской культуры: преодолевающей смертность конечной человеческой жизни представленностью её в недвижности и самодостаточности вечности – в блаженном ужасе «Страшного суда». Самосознание личности – самосознание культуры ... Их отождествление – чаяние и мучение августиновского человека на рубеже языческой и христианской эпох.

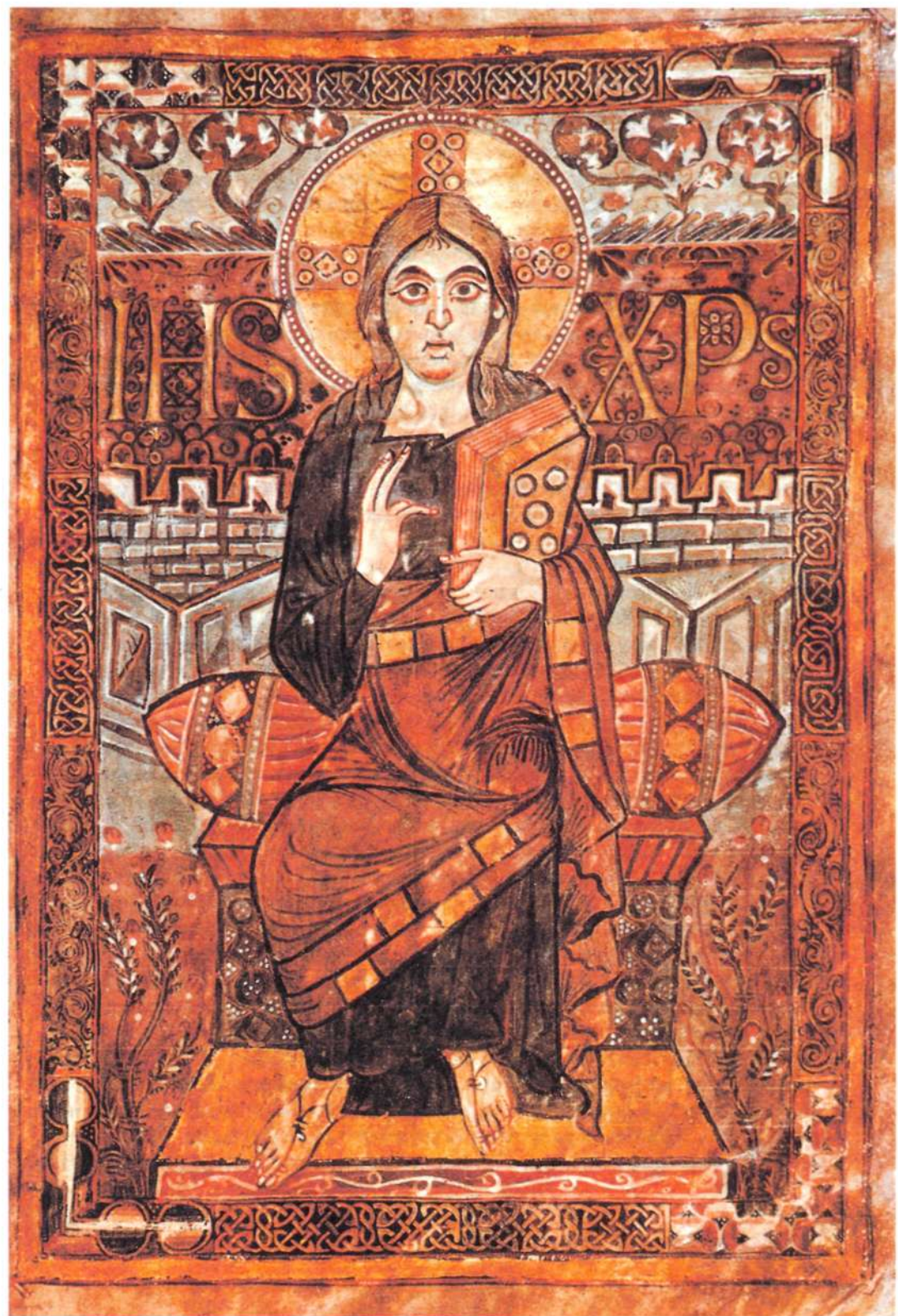
Итак, осознание собственного *Я*; *Я* как личности в её настоящей всецелости. Но личности памятливей (память как *настоящее прошлого*) и обнадеженной, не отчаявшейся, с её томительно-райскими чаяниями, лицезримыми как сейчас (чаяние как *настоящее будущего*). Одно сплошное настоящее: смерти нет, но есть *эта* жизнь, совпавшая с вечной жизнью после «Страшного суда». Жизнь в миге обращения (с просветленной памятью языческих «приятностей» и возможными блаженствами рая). Обучить мигу обращения, который у каждого, хоть ты и родился христианином, в высшей мере свой. Столь же свое и обращение. В каждой точке собственного бытия – свой миг *своего* обращения. В этом и состоит смысл бытия. Это и значит *быть* в наличности сиюминутного существования – в нескончаемом чаянии посмертного существования (вечного).

Рефлексия вечности на время: вновь заложник вечности и пленник времени. Миг жизни тождествен мигу смерти. Они, как тело и душа, нераздельны, но и неслиянны. *Vita mortua* – смертная жизнь ... Такое вот самочувствие человека в культуре европейского средневековья.

У кого учиться и на кого выучиться?

Ясно, что у Христа: с его жизни, в идеале, сделать свою собственную – по священному образцу в ежесекундном со-переживании со страстями Иисуса Христа. Так учит прошлое, никогда тем не менее не покидающее твое – ученическое – настоящее. Столь же священно и будущее (и оно в твоём – ученическом – настоящем) – ожидание «Страшного суда». Таким образом, вся твоя ученическая настоящая жизнь – вдвойне сакральна. Тем она и реальна: по-земному священна, бытийственна. Лично бытийственна. Научение по образцу и для образца. Каким же должен быть для такой педагогики учитель, если предмет подражания – Учитель из Галилеи?

Но есть и самоучитель – «умная душа» Августина. Под взором собст-



266 венной души. Это и есть преобразование «внутреннего человека» в человека «внешнего»: поступающего, складывающего собственную судьбу в акте воли и сознания. Так становится автор жизни, человек с разумной душой, сопрягающий мгновение и вечность. Точка *акме* – длительное настоящее (ассимилировавшее прошлое и будущее, но не стершее их с экрана памяти и воображения как сиюминутного лицемерия). Учит память; ретушируя или, напротив, устрашая видение будущего.

Выучиться, чтобы спастись. Сознание спиритуалистично. Подражание галилейскому учителю. Личность подавлена. Но ... исповедь и покаяние. Учительство Иоаннова Евангелия – Августин «Исповеди»; отказ от себя – самосложение себя в поступке и жесте, в слове и плаче ... («Господи, доколе ...?») Личность восстановлена. «Умная душа» Августина помнит, созерцает, ждет ... Но не последовательно, а в одновременности настоящего: помня-ожидая, глядится в зеркало собственной смерти (а душа ... бессмертна). Это и есть загадка человеческой индивидуальности – бытийствующего человека европейских средних веков. В зеркале смерти, но и в зеркале жизни (посмертной и жизни того, кто «смертью смерть поправ»). Жизнь исповедующегося временна; потому меньше вечности. Но столь же убедительно она – больше вечности, потому что есть еще горизонталь – «Ты». Это святой почти из собственных содружеств. Он – твой учитель, а ты – его ученик. По образцу двенадцати апостолов. Жизнь *Я* соотносится с *Ты*. Но также и с *Ним*. «Судьбы скрещенья»: верх-низ; круг общения в настоящем; прошлое-будущее, сходящееся как память и надежда в настоящем – акмеистически полнобытийственным мгновении.

Личность как душа; «умная душа» в перекрестии лицемерного будущего и припоминаемого прошлого. Взгляд Разума: «внешний человек» и «внутренний человек» (учитель – ученик). Но слово «Исповеди», как мы уже видели, удваивает «учебный класс»: «внутренний человек» как бы выходит из самого себя («ты» – «я»). Он – предстоит. Урок длится в совестливом покаянии автора «Исповеди» – тексте его жизни.

Так моя жизнь, только в сей миг и живая, переводится в ранг вечности, если тот, кто жив, зрит себя в зеркале жизненной смерти (смерти Иисуса Христа, собственной смерти, посмертной жизни после «Страшного суда»). Переводится в ранг вечности в двух жанрах: в схоластическом слове о смертной жизни; в исповедальном слове о личном опыте. Тому слову и тому слову суждено слиться. Во всяком случае, такое «соединение» возможно. И эта возможность – в идее учителя как её понимает Августин. Его трактат «Об учителе» как раз об этом.

Каким видится образ учителя, который мнит (а может быть, и тшится) преподавать схоластическое слово поэту, а слово поэта сделать удобопреподаваемым: то есть вместить религиозный опыт в каноническое делание; иначе говоря: очертить свой опыт как всеобщий; или, сов-

сем иначе: представить исповедь как урок, а плач как учебное пособие? 267
Через идею учителя ... Но возможен ли такой учитель?..

АВГУСТИН ПРЕДВАРЯЕТ свой трактат такой краткой аннотацией: «В этой книге ведется пространное рассуждение о силе и значении слов с целью убедить, что познание вещей приобретается не теми внешними словами, которые человек произносит, а от вечной, внутренним образом учащей, истины».

Главу I – «С какою целью говорит человек?» – приведу целиком.

«Августин. Что, по твоему мнению, имеем мы в виду, когда говорим?»

Адеодат. Судя по тому, что мне теперь предстоит, или – учить, или – учиться.

Августин. С первым я согласен: ибо ясно: что, когда говорим, мы имеем в виду учить; но учиться – каким образом?

Адеодат. А как же бы иначе, думал ты, как не посредством спрашивания?

Августин. Даже и в этом случае, мне кажется, мы имеем целью не что иное, как учить. Ибо с какою, скажи, иною целью спрашиваешь ты, как не с тою, чтобы вразумить того, кого спрашиваешь?

Адеодат. Ты говоришь правду.

Августин. Итак, ты видишь теперь, что, когда говорим, мы не имеем в виду ничего другого, как учить.

Адеодат. Не вполне: ибо, если говорить значит не что иное, как произносить слова, то, думаю, то же самое мы делаем и в том случае, когда поем. А поем мы часто одни, когда около нас не бывает никого, кто учился бы: в таком случае, думаю, мы не имеем в виду учить чему-либо.

Августин. По моему мнению, есть некоторый род учения чрез припоминание, – род весьма важный, с которым мы познакомимся самым делом из настоящей беседы. Но если ты не согласен ни с тем, что мы сами учимся, когда воспоминаем, ни с тем, что учим того, кто припоминает, я тебе не прекословлю и утверждаю, что есть два повода, по которым мы говорим: с одной стороны, – чтобы учить, с другой – чтобы припоминать другим то, или самим себе; то же делаем мы и когда поем: не так ли и по твоему мнению?

Адеодат. Не совсем: ибо весьма редко случается, что я пою не ради припоминания, а только ради удовольствия.

Августин. Вижу, что у тебя на уме. Но разве ты не понимаешь, что то, что в пении доставляет тебе удовольствие, есть некоторого рода модуляция звука, и что, поелику слова могут быть и прибавлены к ней и отняты от нее, иное значит говорить и иное петь. В самом деле, поют на флейте и цитре, поют птицы и сами мы издаем иногда нечто музыкальное без слов, каковой звук пением назвать можно, но говорением нельзя: но, быть может, ты имеешь возразить что-нибудь?

268 *Адеодат. Решительно ничего.*

Августин. Итак, не думается ли тебе, что, когда говорим, мы имеем в виду не что иное, как учить и припоминать?

Адеодат. Думалось бы, если бы меня не смущало то обстоятельство, что и когда молимся, мы тоже говорим; однако думать, что Бог через нас чему-либо учится или что-либо припоминает, не пристойно.

Августин. Тебе, полагаю, небезызвестно, что молиться в затворенной клетке (Мф., VI, 6), под которою понимаются тайники нашего духа, нам заповедано потому именно, что Бог не нуждается в наших словах, которые бы учили Его или напоминали Ему — доставлять нам то, чего мы желаем, ибо кто говорит, тот членораздельными звуками проявляет свою волю вовне: Бога же должно и искать, и умолять в самых сокровенных тайниках разумной души, которая называется внутренним человеком, поелику Ему угодно было наименовать ее своим храмом. Разве ты не читал у апостола: не весте ли, яко храм Божий есть и Дух Божий живет в вас (1 Кор., III, 16), и что Христос обитает во внутреннем человеке (Еф., III, 16, 17)? Не останавливал ли ты также внимания на словах пророка: глаголете в сердцах ваших и на ложях ваших умилитесь. Пожрите жертву правды и уповайте на Господа (Псал., IV, 5, 6)? Где, по твоему мнению, приносится жертва правды, как не в храме ума, в тайниках сердца? А где надлежит приносить жертву, там должно и молиться. Посему, когда мы молимся, нет нужды в том, чтобы мы говорили, т. е. в словах, внешним образом произносимых, за исключением разве тех случаев, когда эти слова, как у священников, служат выражением мысли, дабы не Бог, а люди слышали оные и, возбуждая в себе чрез припоминание некоторое с ними согласие, возлагали свое упование на Бога. — Но, может быть, ты думаешь иначе?

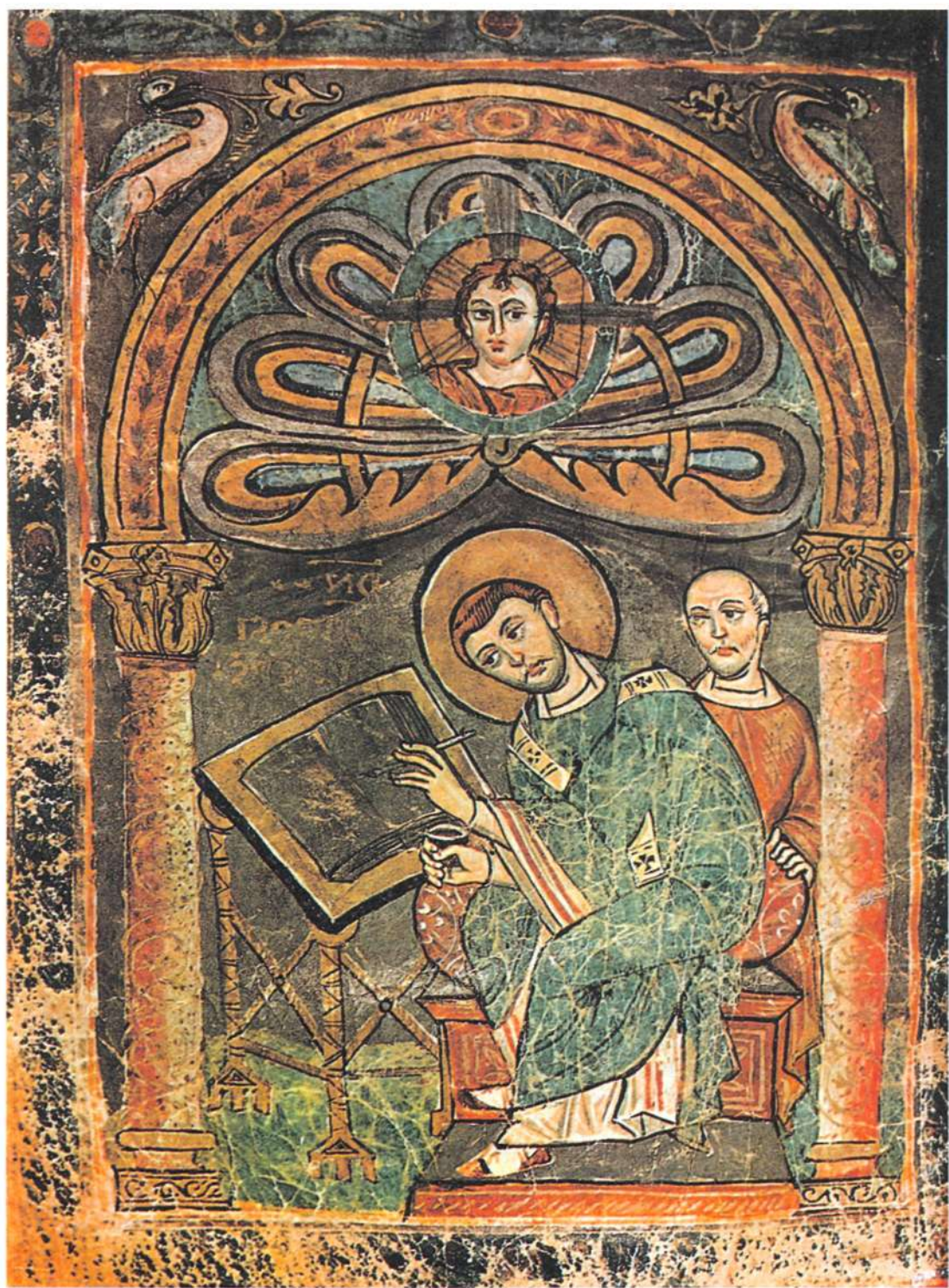
Адеодат. Я совершенно согласен с тобою.

Августин. Значит, тебя не смущает то обстоятельство, что высочайший Учитель, когда учил своих учеников молиться, научил их и некоторым словам (Мф., VI, 9), причем Он сделал, по-видимому, не что иное, как научил их, какие слова должно произносить во время молитвы?

Адеодат. Это меня не смущает нисколько: ибо Он научил их не словам, а самым предметам посредством слов, которые бы напоминали им, кому и о чем должны молиться они, когда молятся, как сказано, в тайниках духа.

Августин. Ты рассуждаешь правильно. Полагаю, ты понимаешь также (пускай это и оспаривает кто-нибудь), что, хотя мы и не произносим ни одного звука, тем не менее, представляя в уме самые слова, говорим внутренне, в душе; равным образом и когда говорим, мы делаем не что иное, как припоминаем, когда память, в которой хранятся слова, перебирая их, приводит на ум те самые предметы, знаками которых эти слова служат.

Адеодат. Понимаю и соглашаюсь с этим.



270 **ОБРАТИТЕ ВНИМАНИЕ ВОТ НА ЧТО.** Тракта́т предва́ряется преде́льно крaткой, но и преде́льно соде́ржательной аннотацией, устро́енной таким о́бразом, что высвечивает в самой себе парадокс: сила слов с самого начала противостоит их же ничтожности, потому что не внешними словами приобретаетс́я познание вещей, а от «вечной, внутренним о́бразом уча́щей, истины». Парадокс задан, но не развернут – учено не обгово́рен. Автор предстоя́щего текста лишь пойман на слове, но слове внутренне противоречивом. Но ... «С ка́кою це́лию го́ворит человек?» – Нача́няется неспешная наступательная поступь-натиск Августина-учителя на нехотя отступающего, упирающегося, неподатливого Адеодата-ученика, столь же неподатливого, сколь неподатливо самое учительское слово, чреватое силою, но и ... тщетою.

Но для чего все-таки человек говорит? Оказывается, чтобы учить. Но учить не есть припоминать. *Петь и молиться* вынесены во вне. Что осталось? Осталось (опять-таки исходя из аннотации) вот что: «внутренним о́бразом уча́щая истина». Назначение говорения – учить, но не учиться. Или – точнее: намерение учить. А осуществление этого намерения заподозрено и поставлено под вопрос. Но если намерение учить – тотальное умение, то учиться – *как бы* вне обсуждения (во всяком случае с помощью говорения). Говоримое, сказываемое словом – для научения. Пение и молитва, жизнь коих возможна и без слов, – за пределами говорливого научения. Но как раз именно пению и молитве – несколько опередим события – предстоит составить в высшей степени содержательную форму принципиально неученой жизни подвижника из Ассизи. То, что сейчас вынесено вовне, станет золотым запасом, оставляемым Августином про запас. Слово «Исповеди» – из немоты безмолвной молитвы; из великой молчи, обращенной к богу и чреватой значащими словами смысла. «Внутренний человек» и есть залог того, что это и впрямь про запас. «Внутренний человек» как богом приуроченное место, в коем смиря́тся обозначенные оппозиции, сведутся к тождеству; слово – к знаку предмета, говорение – к молчанию; или к проповеди, если только лишить ее «внешних слов», имеющих чисто практическое назначение – пробудить припоминание у прихожан, погрузив их в конечном счете в молчание божеской природы. А слова – лишь знаки предметов, должных всплыть на экране памяти. Предметам учат лишь с помощью их самих, а не слов, их обозначающих. Слова – напоминания о том, что ими обозначено-названо. Но «внутренний человек», душа – «храмина бога»; безмолвная душа, покуда не вынесена в предстояние; покуда «внутренний человек» – не есть тот, кто произносит исповедальное слово и кому оно предназначено; покуда их не два – учитель и ученик ... Учительство «Исповеди», которое зиждется на образах памяти.

Но *только* слова – единственное средство эти образы вспомнить. Здесь-то и начинается учитель слов, ради предметов в этот школьный

класс и впущенных. Опыт души, о коем в предметности этого опыта на- 271
помним слова. Учитель жизнесловия ...

Все последующие главы – до X включительно – о технике припоминания, воспоминания, воспроизведения и отпечатлевания на экране памятливой души, способной «взять» предмет, освоить его в его цельности *здесь и теперь*, в коем сходится прошлое одушевленного предметного опыта того, кого учат (кто учит), и будущее – чем станет сей предмет (в том числе и учитель и ученик) в пресуществленном райском или адском далеке.

Пропустим эти главы, потому что такого рода логико-семантический урок уже был дан (о том, что такое быть умирающим и можно ли им быть). Пропустим их и обратимся к несловесно (?) «учащей истине».

Примерно отсюда говорит (вещает) *только* Августин. Адеодата нет (до – исключительно – последней фразы трактата). Ученик более не нужен. Начинается монолог учителя. Но учителя без ученика. Урок никому (всем?). Чистое пророчество. Учитель – «ремесленник» (мастер) сведен к учителю-пророку. А там и просто к человеку: человеку становящемуся, обретающему в себе бога, «внутреннего человека».

«Глава XI: Мы учимся не посредством слов, внешним образом звучащих, а от внутренним образом учащей истины.

Значение слов не простирается далее этого. Они, если приписать им даже самое большее, только убеждают нас исследовать предметы, но не доставляют познания о них. Учит меня чему-либо тот, кто представляет или глазам, или другому какому-либо телесному чувству, или же самому уму то, что я хочу познать. При посредстве же слов мы учимся только словам, даже только звуку, треску слов; ибо, если то, что не есть знак, не может быть словом, то я, хотя и слышу слово, не знаю, однако ж, что оно – слово, пока не узнаю, что оно значит. Следовательно, познание слов приобретается после того уже, как познаются предметы; по одному же слуху не научаемся даже и словам. Ибо мы не изучаем тех слов, которые знаем; а если мы их не знаем, не можем сказать, что мы их изучили, если не усвоили себе их значения; значение же усвоится не тем, что мы слышим издаваемые звуки, а познанием предметов обозначаемых. Мнение весьма верное и говорится весьма правильно, что, когда произносятся слова, мы или знаем, что они значат, или не знаем: если знаем, то мы скорее припоминаем, чем учимся; если же не знаем, то и не припоминаем, а побуждаемся, пожалуй, к исканию этого значения <...>.

О всем, постижимом для нас, мы спрашиваем не у того говорящего человека, который внешним образом произносит звуки, а у самой, внутренне присутствующей нашему уму, истины, побуждаемые к тому, пожалуй, словами. Сей, у кого мы спрашиваем и кто нас учит, есть обитающий во внутреннем человеке Христос (Еф., III, 16, 17), то есть непреложная Божия сила и вечная

272 премудрость; хотя к ней обращается с вопросами и всякая разумная душа, она открывается, однако же, каждому из нас лишь настолько, насколько он в состоянии принять то, смотря по своей худой или доброй воле <...>».

СНЯТИЕ СЛОВА-ЗНАКА перед возможностью без и вне знака познать обозначаемый предмет; а с ним – и сам знак, лишь приглашающий к познанию. Учительство (сама возможность учить) теперь уже сосредоточено в суверенном сознании «внутреннего человека» и отождествлено с «внутренним образом учащей истиной». Именно в этой главе впервые воспроизводится алгоритм всего текста в целом, заданный в смысловой аннотации. Но здесь же Августин выдвигает еще одну оппозицию: знание – вера. При этом математически соотношение меж ними может быть выражено так: знание \leq вера. Как и должно в системе христианско-средневековых ценностей. Здесь же и апелляция к доброй воле: личная самопросветляющая работа души, ее индивидуальный опыт – собственно Августинова тема, сполна им проигранная – прожитая – в его «Исповеди». Мысль учителя ведет Адеодата, а вместе с ним и нас, к Франциску, живущему по истине, по благодати. Правда, Августин об этом еще не знает (и не узнает); но логика такого рода учености провидит – не может иначе! – и такую возможность. «Учащая истина» как тема личного самопросветления-самостановления. Только исповедальное слово, а не слова-эквиваленты предметов, может сделать «учащую истину» учительствующей, то есть тем, кто, как уже не только известно, но и сказано, поправил смерть смертью ...

Так и есть.

«Глава XII. Истина-Христос учит внутренним образом.»

Если же относительно цветов мы обращаемся за сведениями к свету, а относительно остального, ощущаемого нашим телом, – к стихиям этого мира, к тем же телам, которые ощущаем, и к самим чувствам, которыми, как истолкователями, наш ум пользуется для познания этих предметов; относительно же всех предметов умственных – к внутренней истине. На что можно было бы указать еще, откуда бы видно было, будто мы научаемся словами чему-нибудь, кроме самого, поражающего наш слух, звука? Все, что познаем, мы познаем или телесным чувством, или умом. Первое называется чувственным, последнее – умственным, или, говоря языком наших писателей, первое – телесным, последнее – духовным. Когда нас спрашивают о первого рода предметах, мы даем ответ, когда у нас – налицо то, что мы ощущаем, как тогда, например, когда мы смотрим на только что родившуюся луну, у нас спрашивают, какова луна или где она. В этом случае спрашивающий нас, если сам не видит предмета, верит [нашим] словам, а часто и не верит; но ни в каком случае не учится, если только не видит и сам того, о чем говорит ему; а если видит, то учится уже не посредством звучащих

ONCE
Q
NI
T



DE
am
pa
ens
do
ut
qui
hoo
CR
DIE
CE
TU
DEMP

NA
UNI
NIT
AM RE
TOREM NOSTRUM AD CAE
LOS ASCENDIT SECRETO
MUSI PRIMOQUE AD NITEN
CAELESTIBUS HABITATIONIBUS
PER EUNDE DNM NOSTRUM
IHM XPM FILIUM TUI QUI

274 слов, а посредством самих предметов и чувств. Ибо для видящего слова звучат так же, как звучали бы они и для невидящего. Но если нас спрашивают не о том, что мы ощущаем перед собою, а о том, что ощущали когда-то, – в таком случае мы говорим уже не о самих предметах, а об образах, впечатлениях и сохраняющихся в памяти: каким образом в этом случае мы выдаем за истинное то, что сами считаем за ложное, я решительно не знаю, – разве только утверждаем, что мы этого не видим и не ощущаем, но видели и ощущали. Таким образом, сохраняющиеся в нашей памяти образы предметов, раньше подлежащих нашему ощущению, представляют нам собою некоторого рода документы, созерцая мысленно которые мы не лжем, коль скоро говорим по чистой совести; но они – документы для нас только, ибо, если слушающий нас сам ощущал и находился при том, о чем говорим мы ему, он не учится тому на основании моих слов, а припоминает, воспроизводя сам про себя образы; если же оно его ощущению не подлежало, то кто не поймет, что он в этом случае скорее верит словам, чем учится?

Когда же речь идет о предмете, который мы созерцаем умом, то есть рассудком и разумом, то хотя мы говорим о том, что созерцаем, как присутствующее, во внутреннем свете истины – свете, коим просвещается и услаждается так называемый внутренний человек; однако и в этом случае слушающий нас, если он и сам видит этот предмет, сокровенным и простым оком познает, о чем я говорю ему, посредством собственного созерцания, а не посредством моих слов. Таким образом, и его, созерцающего истину, я не учу, когда говорю истину: ибо он учится не от моих слов, а самими вещами, ясными для него по внутреннему откровению Божию; следовательно, будучи спрошен об этом, может отвечать и сам. А что может быть нелепее мнения, будто своею речью я научу того, который, прежде чем я стану говорить, может сказать то же самое, если его спросят? Ибо и то, что спрашиваемый, как случается часто, сперва отрицает что-нибудь, а потом рядом вопросов вынужден бывает это признать, то происходит от слабости умственного взора спрашиваемого, который не в состоянии разом обнять в том свете целого предмета; почему его и заставляют делать это по частям, когда спрашивают об этих самых частях, из коих слагается то целое, которого он не в состоянии был обнять своим взором за один раз. Если к этому он приводится словами спрашивающего, то слова не учат его, а применяют к исследованию такие приемы, посредством которых спрашиваемый способен научиться внутренне. Так, если бы я спросил тебя о том самом, о чем мы рассуждаем теперь с тобою, именно – неужели при помощи слов нельзя научиться ничему, будучи не в состоянии на первых порах обнять этого предмета в целом, ты нашел бы это нелепым. – Тогда, чтобы силы твои оказались способными слушать внутренне одного учителя, я должен был бы спрашивать тебя и сказал бы: откуда ты научился тому, что признаешь в моих словах истинным, в чем уверен и о чем утверждаешь, что знаешь то? Допустим, ты ответил бы, что этому научил тебя я. Тогда я прибавил бы:

ну, а если бы я сказал тебе, что видел летающего человека, слова мои убедят ли тебя так, как если бы ты услышал, что умные люди лучше глупых? Ты, конечно, отверг бы это и отвечал, что первому не веришь, а если бы и поверил, то не знаешь этого; последнее же знаешь несомненным образом. – Уже из одного этого ты должен, конечно, понять, что моими словами ты не мог научиться ни первому, чего ты, когда я утверждал, не знал, ни последнему, что знал очень хорошо; потому что и после того, как я спросил тебя порознь о том и другом, ты поклялся бы, что первое тебе неизвестно, а последнее ты знаешь. После этого ты признаешь и все то, что ты отрицал в целом, так как частности, из которых оно слагается, и на твой взгляд будут несомненными и ясными, именно: слушающий нас или не знает, истинно ли то, что мы говорим; или знает, что оно ложно; или, наконец, знает, что оно истинно. В первом из этих трех случаев он или верит, или раздумывает, или сомневается относительно наших слов; во втором – противится им или отвергает их; в третьем – подтверждает их: следовательно, не учится ни в том, ни в другом, ни в третьем случае. Поскольку и тот, кто и после наших слов не знает предмета, и тот, кто знает, что услышал от нас ложное, и, наконец, тот, кто, будучи спрошен, сам мог бы ответить то же самое, что сказано нами, – все они, очевидно, при помощи моих слов не научились ничему».

«ВНУТРЕННИМ ОБРАЗОМ УЧАЩАЯ ИСТИНА» впервые в этом тексте персонифицирована, наконец, в том, кто ... В личности Иисуса Христа. Предел – личностный богочеловеческий предел – обозначен со всей определенностью. В этом случае становятся вовсе неуместными притязания учительской учености чему-либо научить. И эти притязания развенчиваются едва ли не окончательно: научить словами-знаками ничему – ровным счетом ничему! – нельзя. Только памятливая душа, обладающая лично-всеобщее-божественным опытом внутренней – Христовой – истины, есть основание и оправдание «припоминающей», как бы не учащей и как бы внеученой гносеологии Августина. «Учитель слов» не учит. Словам можно верить. Но не учить себя ими. Слова не учат. «Учит» Христос – учитель чистого дела-деяния. Учит личным – припоминаемым – в собственной душе отпечатленным примером: делом-деянием. Нужно знание об этом деянии. Знание-деяние нужно.

«Глава XIII: Посредством слов не открывается даже и душа говорящего.

<...> На долю слов не остается даже и того, чтобы ими обнаруживалась по крайней мере душа говорящего, так как остается неизвестным, знает ли она то, что говорит <...> Я нисколько не спорю, что слова людей правдивых направлены и некоторым образом обязывают к тому, чтобы душа говорящего вынауроживалась; при общем согласии они достигли бы этой цели, если бы не дозволялось говорить лгунам. Хотя мы часто испытывали и на себе, и

276 на других, что слова произносятся не о тех предметах, о которых мы думаем. Это, по моему мнению, может случаться двояко: или когда из уст наших выливается речь, заученная на память и часто вертящаяся на языке, – выливается в то время, когда мы думаем о другом, что случается с нами часто во время пения гимна; или же когда одни слова срываются с языка вместо других, против нашей воли, по ошибке языка, ибо и в этом случае слышатся знаки не тех предметов, которые мы имеем в виду <...>

Но вот я допускаю и соглашаюсь, что, когда слова воспринимаются слухом человека, которому они известны, ему может быть известно и то, что думает говорящий о предметах, обозначаемых этими словами: узнает ли он в силу этого и то, чего мы теперь доискиваемся, именно – истину ли он сказал?»

РЕЧЬ ТЕПЕРЬ УЖЕ НЕ ТОЛЬКО ПОД ПОДОЗРЕНИЕМ и не только под сомнением, но и под судом. Критика всевозможных ляпсусов языка и даже их исправление дела не поправят. Потенциально возможное утверждающе-выявляющее чтение текста отвергнуто. Речь, представшая в сотрясающих воздух словах-знаках в качестве учащей речи, и в самом деле под судом. Решением этого суда учащая речь приговорена быть ничем: она не только двусмысленна, но не говорит даже и о говорящем – его душе. Ничего не говорит! Если только не поверена истиной. Но кто эту Истину знает?..

«Глава XIV: Христос учит внутренно, а человек напоминает внешним образом словами.

<...> О пользе слов вообще, которая, если хорошенько рассмотреть ее, не мала, мы порассудим, если Бог поможет, в другое время. Теперь же я старался убедить тебя, что мы не должны приписывать словам значения больше, чем сколько следует, дабы мы не верили только, но и понимали, насколько истинно сказано в божественном писании, чтобы мы не называли на земле учителем никого, поскольку один есть Учитель всех на небесах (Мф., XXIII, 8–10). А что такое – на небесах этому научит нас Сам Он, Который и через людей напоминает нам внешним образом, знаками, дабы, обращаясь к Нему, мы научались внутренно. Любить и знать Его составляет блаженную жизнь, о которой все кричат, что ищут ее, но не многие могут радоваться, что нашли ее действительно. Но я желал бы, чтобы ты сказал мне теперь, как ты думаешь о всей этой моей речи? Если то, что мною сказано, ты признаешь истинным, и, будучи опрошен о каждой мысли в отдельности, скажешь, что знаешь это, то ты знаешь теперь, кто научил тебя тому; во всяком случае – не я, на чьи вопросы ты все отвечал. Если же не признаешь, то не научим тебя ни я, ни Он; я – потому, что и вообще не могу учить; Он – потому, что ты еще не в состоянии учиться.

Адеодат. Из твоих слов я узнал, что слова только располагают человека

учиться и что редко бывает, чтобы в словах ясно была видна мысль говорящего; а истинно ли говорит тот или другой, этому научает меня единственно Тот, Который, как Он убеждает меня в том, живет во мне внутренне, хотя говорит и внешним образом. При Его же помощи я буду любить тем пламеннее, чем долее буду учиться. Твоему же красноречию, которым ты отличаешься постоянно, я благодарен особенно за то, что оно предусмотрело и разрешило все возражения, какие я готов был представить; тобою не пропущено ничего, что наводило на меня сомнение, на что и тот таинственный голос не давал мне такого ответа, в каком уверяли меня твои слова».

ИСТИНА? Теперь-то мы уже точно знаем, где она и что она. Точнее: кто есть она. Учитель не нужен, потому что нет учителя. Нет ни учеников, ни учителей. Есть Учитель: один-единственный. Кто он такой, ясно. Но он, этот учитель, пребывает в тебе, уча внутренне, а *якобы* учитель (школьный учитель) лишь «напоминает внешним образом словами». Наводит ... Учитель живет во мне – в каждом из нас – внутренне, хотя и говорит внешним образом в каждом из нас, каждому из нас – во мне, мне. Жить – говорить. Слова незначимы и ничтожны. Слова исполнены значения и сильны.

Учительская, книжная ученость – ничто. Но она же – и всё, если ...

Знак – сигнал душе: перенесись к обозначенному предмету; или точнее: не к предмету, а к познанию предмета. А знаки-слова не нужны, потому что учит истина, никак не выговариваемая словами-знаками, ведь истина – Христос. Столь же бессильны слова и для того, чтобы выговорить душу говорящего. На экране души – негленный лик Истины-Христа-Учителя. По-учительски тщательные слова искусили-навели, подвигли к познанию того, кто учился. Именно тогда – в момент самоисчерпаемости книжно-учительского дела – искушенный этой словесно-знаковой ученостью ученик доподлинно остается один на один со смыслом, постигаемым «внутренним», христоролюбивым, человеком. В исторической перспективе – святой Франциск: лучший ученик Учителя. А будущие – в логическом плане бывшие – Алкуиновы казусные «дискурсии» и умение критически читать (когда – в духе грядущего Абелияра – под подозрением авторитетный текст) оказываются для исповедального слова Августина менее всего нужными. (Менее всего ... Но были же!) Зато очевидно нужен опыт самостановления – свершение земной судьбы собственной души. И тогда трактат Августина «Об учителе» (в логическом плане) – рефлексивно-софистическая преамбула к его же «Исповеди» на фоне ясноречивой главы из «Града ...». Пожалуй, что так. Но такая преамбула, которая как бы запечатлела в себе ждущие своего часа положительные уроки всех трех: Алкуина-натаскивателя – «тестолога», Абелияра – критика-книгочоя, Франциска-нравоучителя из

278 «Цветочков». Положительные уроки всех трех (и даже четырех: еще и Августина-«схоласта»). Франциск живущий – Августин самостановящийся. Как раз тот Августин, избывший в себе учителя ради себя-исповедника, вдруг ставшего всем. Всё как Смысл, никакой учительской ученостью не схватываемый. Смысл, ставший единственным и всецелым содержанием Урока Августина «Как быть учителем», апофатически представившего «внутренним образом учащую истину» на фоне и в контексте бессильных и незначащих ученых слов, странным образом обернувшихся всеильными и всезначащими словами, с помощью которых так замечательно выговорен несчастнейший из несчастных – галилейский учитель: в «Исповеди» Августина выплаканный, в жизни Франциска «сыгранный» (увидеть сие ещё предстоит) – изображенный-преображенный.

КАК ТАМ БУДЕТ В ГРЯДУЩИХ ВЕКАХ со словом исповедальным? Научит ли кого и чему этот личный опыт индивидуальной души?..

Едва ли научит. Вот кошка идет по экономно узкому карнизу десятого этажа современного блочного дома. Личный опыт грациозно ведёт её по узкой – смертельной для иного зверя – полоске. Но опыт иной – её же, не менее личный и столь же охотничий – вынуждает эту кошачью морду заглядеться на промельк птички внизу ... И что бы вы думали? Полетела с летальным ...

Смертный жизненный опыт ...

Теперь уже точно знаю: не научит. Но ... вспомнится. И на том спасибо ...

ВСЕ ПРОГРЕССЫ РЕАКЦИОННЫ, если рушится человек ...

Эти слова Андрея Вознесенского очень кстати в наших сегодняшних спорах – как *быть* во всех смыслах. Речь в наши дни идёт о человеке «частичном» (говоря в терминах Маркса), представшем перед высокими технологиями разъятым, утратившим собственную целостность. А должна идти – о само-деятельности личности. Это и есть проблема «высокой технологии» – сохранения универсальной полноты человека, входящего в неведомое.

Как сделать так, чтобы сохранить эту целостность – целостность человеческого существования перед лицом разымающего человеческую сущность обезчеловеченного техницизма, выдающего себя в определенных ситуациях за подлинный прогресс? Как собрать человека в Человека?

Это – дело самого человека. Человека исторического. Дело его личной воли, личного ума и личного чувства. Необходимо сознательное обращение к истории, но такое к ней обращение, чтобы *ретроспектива* стала *перспективой* созидания самого себя из себя же самого. Исцеление

Aper a feritate uocatur: ablata. f. litta &
 subrogata. p. Vñ rapud greos fragros. i.
 ferus dicitur. Omne enim quod ferum est rude.
 abusive agreste uocamus.



Hasia nascit animal: qd bonacon dicunt.
 Ein taurinu cap ac deinceps corp omietanti
 uba eqna. Cornua au hnt multiplica figru in
 se reitencia. ut siqt in eo offendat: n̄ uulueret.
 Et qdqd presidij monstro illi front negat: aliud
 sufficit. Nam in fugā uitae. pluuie citi uentis summi
 egerit: plongitudinē truum ingerit. cui arbor

Бонакон
 Его экскременты,
 с реактивной силой вытолкнутые им из желудка на расстояние в три акра,
 воспаменяют кусты и деревья, окорачивая преследующих бонакона охотников



ambrosius

D hoc scriptum est in deuto non homo nisi esse mandu-
 candum. Physiologus dicit de his: quia totus albus
 est: et nullam partem habens nigram. Cuius interior sumus: curat
 caliginem oculorum. Iste materiam regum inuenit. Si quis
 autem in egritudine constituitur: per hunc calandrum cog-
 noscet si uiuet an morietur. Si enim in firmitate hominis
 ad mortem: mox ut uidet infirmum quia moriturus est:
 auert faciem suam ab eo: et recedit. Si autem infirmitas
 eius non pertingit ad mortem: calandrus intendit caput
 super faciem eius: et auert omnes infirmitates egroti: uolat
 quae in eum sunt: et comburit omnes infirmitates: et disp-
 gnat eas: sanatque infirmum. Caladrius nostri saluatoris:
 accipit personam. Totus candidus: nullam habet nigredinem

Харадр. Перья ее – белизны слепящей, а помет исцеляет от слепоты
 Предсказывает больному – умереть ему или же выздороветь
 Отворачивается от того, кому суждено умереть, и смотрит в упор на того, кому
 предназначено выжить
 Все болезни берет на себя, устремляясь к солнцу, дабы развеять болезни по свету
 Иносказание Иисуса Христа



Ethiopia mittit bestiam parandrum nomine boum
 magnitudine ibico uestigio ramosis cor-
 nibus capite ceruino usque colore et pariter uillo
 profundo. hec parandrum affirmant: habentium
 metu uerte et cum delurescat fieri ad similitudinem can-
 cum: rei pyramum. siue illa saxo alba sit. seu fru-
 tecto uirent siue que alium modum pre-
 rat.



Парандр. С копытами серны, шкурою – цвета медвежьей и оленьими рогами.
 Живет в Эфиопии
 Ял. С кабаньими клыками и слоновьим хвостом
 Его вражда с Василиском широко известна
 В рыцарской геральдике незаменим



Sitalis serpent; uocata qd tanta p̄ful-
 ger tergi uarietate. ut notariū gr̄a aspi-
 cientes se retardet. Et q̄a reptando pignore ē;
 q̄l affeq̄ n̄ ualet inuado suū stupentes caput. Tan-
 ti aū feruoris; ut etiā hiemis tēpre exuinas corpis
 feru-



entes exponat. De q̄ lucanū
 scitat p̄sus etiā n̄c sola
 pruinis exuinas posita
 sua.

Anphuema die
 ra. eo quod duo
 capita habeat unū
 in loco suo. alterum
 in cauda. currens

Сциталис. Шкура его необыкновенной красоты
 Жертва, замороженная красотой этой рогатой змеи, сама идет на ловца
 Тело считалиса горячо, и снег под ним тает
 Амфисбена. Змея о двух головах – спереди и на хвосте
 Двигается в любом направлении, не поворачиваясь. Зимой не замерзает
 Глаза ее горят, как фонари

79

aspic



S morronis etiā ⁊ aspis
S nunciat. eo qđ sang
 nem fundat. qui ab eo mor
 sus fuerit ita ut soluti fue
 rit qđqđ uite ⁊ p̄ sanguin
 effundit. Physiolog⁹ dicit
 qm̄ hanc hē natam ut qm̄
 aliquis ad speluncā suā cū
 p̄cantare suis carminib⁹
 ut eū in soporem mittat
 uolens eripe carbuncū
 quē gerit in fronte. unā autē p̄mat in terram.
 Significat autem hoīes isti mundi qui inter
 reus desidijs autē de p̄munt. Altamq; deppe

Змея Эморрорис. Выжимает из человека кровь так, что жизнь сама уходит из тела
 Вариант об аспиде, прячущемся в норе – прибежище плотских желаний.
 А заклинатель выманивает его из норы

qui aduentum dñi saluatorem nr̄m ad saluā
 dum eos. repulerunt eū a se dicentes. Non habem⁹
 regem n̄ cesarem. Hunc autē nescim⁹ unde sit. &
 magis dilexerūt tenebras: q̄m lucem. Tunc dñs con-
 uertit se ad nos q̄s. & illuminauit nos sedentes
 in umbra mortis & tenebris. Vñ scriptum est. ha-
 bitantib⁹ in regione umbre mortis: lux orta ē est.
 De hoc populo saluator p̄pham dicit. Popl⁹ que
 non cognoui seruiuit m̄. & it̄m. filij alieni n̄tati
 s̄t̄ in: filij alieni inuertat̄ se & claudicauerunt a
 femur̄ tuis. & alibi. Vocam n̄ plebem meā. & non
 dilectam meam. Hiccorax ipsa est & noctua.
 & est auis lucifuga. & solem uidere non patit̄.

ph. sup.



Est aliud uolatile qd̄ d̄r fenix. archie autē
 ul̄ arabie. eo qd̄ colorem feniceū habeat.

Феникс. Собрав благовонные ветви и запалив из них костер от жара лучей солнца,
 сжигает себя на костре, вновь возрождаясь из пепла.
 Двойное изображение птицы свидетельствует об этом
 Иносказание Иисуса Христа: смерть и воскресение

историей. Живою водой Истории. Может быть, той самой, которая вос- 285
производится вот здесь – на этих страницах этой книги.

Само-созидание ... И такие опыты человечество уже ставило. Точнее: каждый раз их ставил отдельный человек; но человек-поэт, человек-художник – с особенной силой. И с тем большей, чем драматичней, переломней было время. Началом же этого самосложения было исповедание себя самого перед самим собой. И, может быть, первый текст в этом роде – как раз тот самый: «Исповедь» Августина, ставшая классическим исповедальным словом, выплаканным на рубеже IV–V веков, на перекрестии античной и средневековой эпох. Исповедь перед самим собой. Общение с собой как с другим. Именно такую вот – удивительную и всепокоряющую – логику самосложения, в эти давние времена и избобретённую, мы только что и лицезрели. Сошлись с ней. Соприкоснулись со способом этого самособирания, который был столь же нов и странен для школяра в те времена, сколь странен и нов для нынешнего школьника регламент работы на ЭВМ наиновейших поколений.

Теперь-то мы уже знаем, как это делалось тогда, знаем и то, как за-свидетельствовалась и запечатлелась эта медитация ума и чувства, восставшая в себе самом для опознания себя в себе же и, значит, для спасения себя в своем человеческом качестве в это переломное время, убеждающая не одно поколение в этом удивительно продуктивном начале объективации самого себя – для зрения, слуха, ума – умного сердца и чувственного ума; научающая сознательной само-деятельности по само-сложению в критическом, мужественном и честном, самосознании-самопознании; по вызволению света из тьмы.

Знаем и последователей. Не учеников, конечно. Но внимательных и чутких читателей ...

Жан-Жак Руссо, Альфред де Мюссе, Лев Толстой ...

Каждый раз в своем времени, в своей надобе, силою, волей и любовью своей души. А цель одна – собрать себя из собственных частей; в целокупной полноте в надежде противостоять злу, – будь то травмирующая психику (в определенном повороте дела) электроника, омертвляющая ум и душу поп-культура, мегатонно-тротиловые чудовища, наконец ...

И как результат – новая гармония, сообразность, соразмерность человека и мира.

Нынешнее время – время не только личного, но и коллективного исповедального и покаянного слова во имя новой, столь необходимой целостности каждого в отдельности и всех вместе. Во спасение. Ради осуществления братства творческих людей – в «коммунистическом далеке» всех людей, устрояющих собственным трудом лад в мире «высоких соприкосновений» человека с машиной, человека с человеком, человека с самим собой в откровенности и самокритичности исповедального, сози-

286 дательного слова. Ради человека, понимающего боль мира, как понимал эту боль Гейне: «Мир раскололся пополам, и трещина прошла по моему сердцу». Трещина прошла, а человек остался цельным.

Останется ли?..

И ВНОВЬ ВГЛУБЬ – в одиннадцатый и двенадцатый века; но через слово поэта века нынешнего:

Как будто бы железом,
Обмокнутым в сурьму,
Тебя вели нарезом
По сердцу моему ...

И оттого двоится
Вся эта ночь в снегу,
И провести границы
Меж нас я не могу.

Так сказал Борис Пастернак о возлюбленной. Но так мог сказать и Августин о возлюбленном боге. И о себе самом тоже. Так же сказали бы Абельяр с Элоизой друг о друге. Урок научения *быть* двубытийственным. *Быть* двубытийственным. Просто *быть* без всякого там научения. Но ... *быть* в слове, в тексте. А текст следует *уметь читать*. *Научить читать* текст следует! Книгочей-одиночка против авторитетного текста. Против авторитета, чья в тексте данная воля распространяется на всех. Значит, один против всех?..

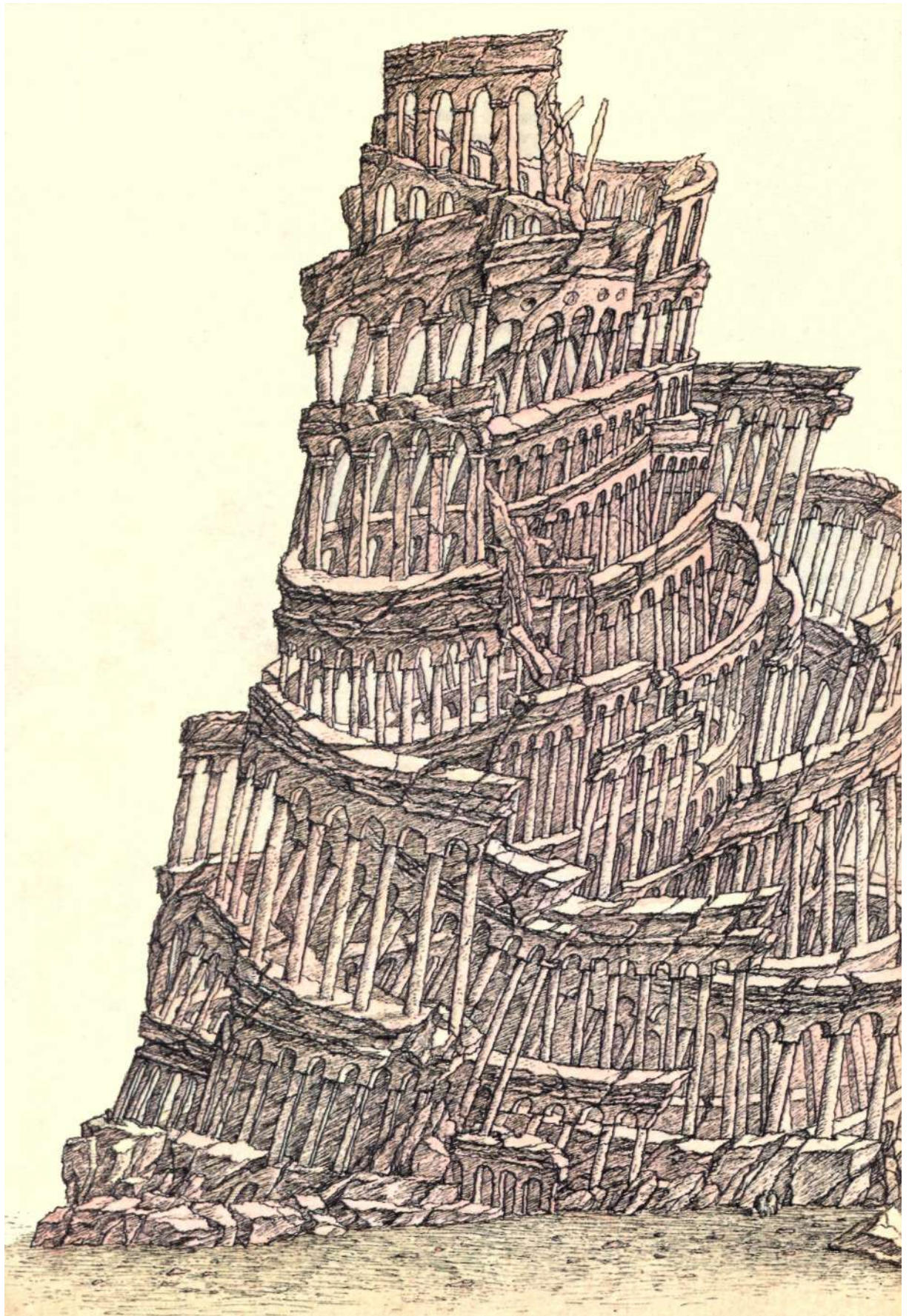
А ГДЕ ЖЕ ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ ЗОНГ о смертном миге, вместившем вечность? Вот он:

*От первого лица во времени прошедшем
Не представим глагол –
Единственный причем.
«Я умер», –
Так сказать дано лишь сумасшедшим,
Что любят прихвастнуть намного раньше, чем
Свершить глаголом сим означенное дело.
А тут иное всё.
Вкруг пальца смерть обвел.
Отпело.
Отжило.
Отбыло.
Отболело.
Отпеть.
Отжить.
Отбыть.
Но не сказать глагол.*

*А вот покуда жил, то пребывал я между
Деянием и тем, что им я называл.
Любил и целовал.
Но к строкам писем нежных
Целую и люблю –
Всегда я прибавлял.*

*Я умер, не назвав того, что сам исполнил.
Как птица, как душа, как выдох или вдох,
Как песенка, как рог,
Что до краев наполнен
Маджари золотым.
Или, как дай вам бог.*

*Но прежде, чем уйти в чистейшее деянье,
Все имена-дела в реестр последний свел.
И перецеловал все вещи мирозданья.
И лишь тогда отбыл в несказанный глагол.*



УРОК
АБЕЛЯРА,
который,
с церковью в споре,
учил не чтить,
а читать
священные книги,
в надежде подвигнуть
послушливых и боголюбивых
быть самими собой,
учить
не по святцам
и жить,
как на душу
Бог
положит



290 «... ПОД ПРЕДЛОГОМ УЧЕНИЯ мы всецело предавались любви, и усердие в занятиях доставляло нам тайное уединение. И над раскрытыми книгами больше звучали слова о любви, чем об учении; больше было поцелуев, чем мудрых изречений; руки чаще тянулись к груди, чем к книгам, а глаза чаще отражали любовь, чем следили за написанным. Чтобы возбуждать меньше подозрений, я наносил Элоизе удары, но не в гневе, а с любовью, не в раздражении, а с нежностью, и эти удары были приятней любого бальзама ... Чем больше овладевало мною ... сладострастие, тем меньше я был в состоянии заниматься философией и уделять внимание школе. Ходить в нее и оставаться там мне было в высшей степени скучно и даже утомительно, так как ночью я бодрствовал из-за любви ...» (Абеляр. *«История моих бедствий»*).

«В те годы я преподавал риторику, из корысти торговал искусством победоносного суесловия ... Бесхитростно обучал я их (учеников. – В. Р.) хитростям, но не с тем, чтобы они вредили невинным, а для того, чтобы иногда щадили и виноватого. Боже, ты видел издали, как изнемогала моя честность на этом скользком пути, как еле светилась она в сплошном чаду, но не отказался я от нее на этой должности, среди людей, любящих суету и ищущих лжи. В те времена у меня была подруга, которую связывал со мной не брак законный, а пылкая, безрассудная страсть ... На своем примере убедился я, сколь отличны друг от друга законное супружество, заключаемое ради чадородия, и союз чувственной любви, при котором дети рождаются нежеланными, хотя, родившись, заставляют любить себя» (Августин. *«Исповедь»*, IV, 2).

Вот так, на одной странице моего сочинения, сошлись два мироощущения – равно (?) исповедальные, но разделенные одно от другого семью столетиями, отмеченными всепобедным шествием христианского вероучения по странам и весям Европы, запечатленного в виде канона – христианского ученого образца. «Исповедь» («Confessiones») Аврелия Августина – «История моих бедствий» («Istoria calamitatum mearum») Петра Абеляра. Плотская, греховная чувственность, мешающая самостановлению в бытие – делу, исполненному хитростей во благо, и потому само обучение должно быть бесхитростным (Августин); и уловки одержимого любовной страстью учителя, лишь для отвода глаз наказывающего свою ученицу, а на самом деле ... (Абеляр). Безымянная, никому не ведомая подруга Августина, будущего учителя церкви, и прославленная на весь мир Джульетта (cum grano salis, конечно) XII столетия, на свое несчастье оставшаяся в живых. Ученое слово, взыскующее слова, наперекор живой жизни любовных утех, и сама жизнь ради жизни же, радостно и без раскаяний вытеснившая учительское слово великого магистра Абеляра, ранее этим словом безраздельно жившего. Но жизнь в любви у Абеляра – тоже магистерская его жизнь. Ее, так сказать, изнанка; равноправная ее часть в ученой жизни Петра-учителя, ибо иной

жизни у Абельяра и не было. И все же: от блудливой жизни к боговдохновенному бытию в V веке (сквозь иллюзорную жизнь к подлинной жизни-тексту, к истинному слову о жизни, ушедшей в священный текст: обратите внимание – Августин высветляет себя в себе среди людей, «любящих суету и ищущих лжи», – точное воспроизведение Псалма 4,3), и от высокого кафедрального слова о высших смыслах к ликующей жизни во плоти в XII веке у Абельяра. Но – еще раз – и в том, и в другом случае – так называемая живая жизнь не противостоит «истинной» ученой жизни. Потому что подлинная жизнь и есть жизнь в слове – личная, индивидуальная. Обе исповеди (точнее: исповедь и история) равно искренни, равно потрясают души тех, кто их читает. Даже и сейчас, в XX веке, как будто совсем уже решительно отринувшем сантименты о духе.

Но оба столетия – в высшей степени средневековые столетия. Больше того. Они – едва ли не один и тот же век в том смысле, в каком начало и конец эпохи, разлучившись, должны встретиться. Это рефлексия, при которой собственная становящаяся судьба, выпестованная в индивидуальном словесном умении, стала текстом. Но судьбы две. И две рефлексии. И два способа становления. И текстов тоже два. Если жизнь Августина – это следование (пусть мучительное и раздирающее душу) от себя к Себе, вмещающему теперь уже смысл высокосвященного текста (абсолютно божественный смысл), то жизнь Абельяра – следование от текста к тексту, который в результате этого следования окажется ... Увидим, чем он окажется. Но и путь Августина, и путь Абельяра предстанут при несколько различающихся целях просто жизнью в ее сиюминутной самооценности. Но с той, правда, очень существенной поправкой, что жизнь Абельяра дана в виде разноракурсных текстов: с собственной – Абельяровой – точки зрения; глазами Элоизы; зенками социума – Бернара Клервоского и его команды. Может быть, тем и отличается история от исповеди?..

«Глаза чаще отражали любовь, чем следили за написанным», – замечает наш влюбленный (наш бывший влюбленный, и потому замечает *post factum*). Начертанное слово больше не светит: оно – знак: черный на белом знак, и только. Пустой и молчаливый. Зато земная любовь – говорящий, глаголящий, раздирающий душу сладостно-мучительный свет. Не так у Августина: «... моя честность ... еле светилась ... в сплошном чаду ...» Еле, но светилась. Это светилось слово учителя. А сплошной чад – это от суеты и лжи мира, от безрассудной (не санкционированной в слове-таинстве брака) любви, которая бессветна – темна.

Жизнь Абельяра как антипод жизни Августина в ее отношении к тексту заведомо темна. Но и ей предстоит стать поучительным уроком всем будущим средневековым людям – уроком учить *читать*.

292 **ВЫШЕЛ ИЗ ТЕКСТА СВЯЩЕННОГО**, – как Августин, как все ученые люди средних веков, как средневековый учитель Алкуин, – но и вошел в текст – свой собственный, коим и расшатал все священства всех священных текстов на свете, чем и навлек. На все века. Это и было наиглавнейшим делом его ученой жизни – магистра Петра Абеляра.

Теперь самое, можно сказать, время сойтись с этим Абеляровым текстом. Иначе: представить Абеляра в деле-слове (для него это – в нашем контексте – почти синонимично). В деле-деянии.

Приготовьтесь: предстоит большое цитирование.

«Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятие ею и считал все ее положения за софизмы и обман.

В народе широко распространена некая иносказательная басня о лисице. Как говорят, лисица, заметив на дереве вишни, начала карабкаться на него, чтобы освежиться ими. Когда же лисица не смогла взобраться на дерево и, соскользнув, упала, она, разгневавшись, сказала: «Не надо мне вишен; они отвратительны на вкус». Так и некие современные ученые, будучи не в состоянии постичь силу доказательств диалектики, проклинают ее настолько, что считают все ее положения скорее софизмами и обманом, нежели доводами разума. Эти слепые поводыри слепцов, не знающие, как говорит апостол, ни того, о чем они говорят, ни того, что они утверждают, осуждают то, чего они не знают, и чернят то, чего не постигают. Они считают смертельным испробовать то, чего они никогда не вкушали. Всё, непонятное им, они называют глупостью и всё, для них непостижимое, полагают бредом.

Так обуздаем же дерзость этих лишенных разума людей свидетельствами священного Писания, на которое, по их признанию, они больше всего опираются, потому что мы не в силах опровергнуть их доводами разума. Пусть они, наконец, признают искусство диалектики, так сильно порицаемое ими (как противоречащее священному Писанию), поскольку церковные учителя восхваляют ее и считают необходимой для этого писания. Ведь блаженный Августин решился превознести это знание великими похвалами и признал, что по сравнению с прочими искусствами только оно одно дает возможность познания и только его одно следовало бы назвать знанием. Поэтому во второй книге «О порядке» он говорит: «Наука наук, которую называют диалектикой. Она учит учить, она учит учиться. В ней сам разум проявляет себя и открывает, что он такое и что он хочет; только она есть знание, и она не только хочет, но также и может творить знающих» ... Он говорит также: «Остается то, что относится не к телесным чувствам, но к разуму души, где царят наука рассуждения и наука числа.

Но наука рассуждения больше всего имеет значения для проникновения во всякого рода вопросы, имеющиеся в священном Писании, и для разрешения их. Однако там следует избежать любви к препирательствам и известного мальчишеского хвастовства при обмане противников. Ведь существует



много так называемых софизмов, или ложных умозаключений, по большей части до такой степени похожих на истину, что это обманывает не только тугодумов, но даже и проницательных людей, если они недостаточно внимательны ...А известно, что диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая – в подобии их; софистика учит ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их лживость и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные. Однако и то, и другое знание, а именно как диалектика, так и софистика, ведут к умению различать доказательства, и только тот сможет разобраться в них, кто будет

294 в состоянии отличить ложные и обманчивые доказательства от истинных и требуемых ...

Ведь подобно тому, как справедливому человеку необходимо также и знание зла не для того, чтобы совершить его, но для того, чтобы избегать познанного зла, подобно этому и у диалектика должно иметься понимание софизмов, чтобы таким образом уберечь себя от них. И он будет разбираться в разумных доводах только в том случае, если, познав равно как ложные, так и истинные, он будет в состоянии различать первые от вторых и точно судить об обоих ...

Ведь никто не познает точно добродетели, если не имеет понятия о пороке, в особенности когда некоторые пороки до такой степени близки к добродетелям, что легко обманывают многих своим подобием; также и ложные доказательства своим сходством с истинными очень многих вовлекают в заблуждение. Поэтому различие мнений имеет место не только в области диалектики. Даже и в христианской вере имеют место многочисленные заблуждения, так как красноречивые еретики сетями своих утверждений завлекают в различные секты многих простаков, которые, не будучи искушены в доказательствах, принимают подобие за истину и ложь за разумное. Бороться с этой чумой в спорах нас побуждают также сами церковные учителя, чтобы то, чего мы не понимаем в Писании, мы постигали бы не только молясь господу, но и исследуя это при помощи рассуждений.

Из этого вытекает и то известное положение Августина в трактате «О милосердии» ...: «Просите, молясь, ищите, рассуждая, стучитесь, спрашивая, т. е. вопрошая». Ведь мы не сможем опровергнуть нападки еретиков или каких-либо неверных, если не будем в состоянии сокрушить их рассуждения и опровергнуть их софизмы истинными доказательствами так, чтобы ложь уступила место истине и чтобы диалектики подавили софистов ...

Наконец, кто же не знает, что как первые, так и вторые равно получили свое наименование от самого искусства рассуждения? Ведь самого сына божьего, которого мы называем словом, греки называют логос (*λόγος*), т. е. началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом. Поэтому и Августин в книге «83 вопроса» в сорок четвертой главе говорит: «Вначале было слово, которое греки называют логос». Он же в книге против пяти ересей говорит: «Вначале было слово. Греки правильнее говорят «логос». Ведь «логос» означает и слово и разум». И Иероним в послании к Паулину о священном Писании говорит: «Вначале было слово, логос, обозначающее по-гречески многое. Ибо оно является и словом, и разумом, и исчислением, и первопричиною всех вещей, благодаря коей существует все, что существует. Все это мы правильно мыслим во Христе».

Веди подобно тому, как господь Иисус Христос называется словом отца - по-гречески «логос», — точно так же он называется и «Софией» (*σοφία*), т. е. мудростью отца, и потому к нему, несомненно, больше всего относится та наука, которая даже по наименованию связана с ним и по

происхождению от слова «логос» названа логикой. И подобно тому, как от Христа возникло название «христиане», так и логика получила название от «логоса». Последователи ее тем истиннее называются философами, чем более истинными любителями этой высшей мудрости они являются. Эта величайшая мудрость наивысшего отца, когда она облекается в нашу природу для того, чтобы просветить нас светом истинной мудрости и обратить нас от мирской любви к любви в отношении его самого, конечно, делает нас в равной степени христианами и истинными философами. Когда он обещал ученикам ту добродетель мудрости, в силу которой они смогут опровергнуть рассуждения своих противников, говоря: «Ведь я дам вам уста и премудрость, которой не смогут противостоять все противящиеся вам», он, конечно, сверх любви к себе, благодаря которой их только и должно называть истинными философами, явно обещает им и то вооружение доказательствами, благодаря которому в рассуждениях они смогут стать наилучшими логиками ...

На эти две добродетели ясно указало явление высочайшего духа, открывшееся в огненных языках, чтобы создать через любовь – философов, а через добродетель разумных доказательств – наивысших логиков. Поэтому хорошо, что дух явился в огне и в виде языков, дабы сообщить им любовь и красноречие на всякого рода языках. Наконец, кто не знает, что также сам господь Иисус Христос побеждал иудеев в частых спорах и подавал их клевету как писанием, так и разумным доказательством, и что он укрепил веру в себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов. Почему же он пользовался не только чудесами, делая то, что больше всего подействовало бы на иудеев, просивших у него знамения, как не потому, что он решил наставить нас собственным примером, каким образом мы должны привлекать к вере при помощи разумных доказательств тех, которые ищут мудрости? Различая это, апостол говорит: «Ибо иудеи требуют чудес, а эллины ищут мудрости», т. е. последние укрепляются в вере преимущественно доказательствами подобно тому, как первые – чудесами.

Когда же не хватает знамений чудес, то нам остается единственный способ сражаться против любых противников: победить словами то, что мы не можем победить деяниями. В особенности когда у разбирающихся людей большую силу имеют разумные доказательства, чем чудеса, относительно коих можно легко впасть в сомнение, не сотворены ли они дьявольским наваждением. Поэтому и истина говорит: «Восстанут лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных». Но, скажешь ты, и в доказательствах рождается больше всего заблуждений, и не легко различить, когда приводятся обоснованные доказательства, которые надо принимать за таковые, и когда нужно такие отвергать как софизмы. А так, говорю я, случается с теми, которые не достигли опытности в доказательствах. Так вот для того, чтобы этого не случилось, следует изучать науку о доказательстве в рассуждениях, т. е. на-

296 уку логики, которая, как упоминает блаженный Августин, имеет больше значения для исследования всякого рода вопросов, встречающихся в священном Писании. И это, конечно, необходимо для тех ученых, которые меньше всего избегают рассмотрения вопросов, так как уверены в своей достаточной опытности для их разрешения».

Казалось бы, текст этот настолько прозрачно внятен, что вовсе не нуждается в каком бы то ни было толковании. И все-таки ... Здесь-то и начинается Абельяр – ученый человек, Абельяр читающий.

Абельяр утверждает: тем, кто лишен разума, – и тем помогут свидетельства священного Писания.

Между тем свидетельства священного Писания – первый и последний аргумент, и потому скорее не столько средство для целей поучения, сколько то, против чего (по всевозможным соображениям) не попрешь и с чем ничего не поделаешь. А для учительско-ученического дела есть диалектика (и это говорит не Абельяр, а куда более авторитетный Августин), которая есть «наука наук» и которая «учит учить» и «учит учиться». И самое главное – «может творить знающих». Но сначала – уча читать.

С этого места абельяровского текста, собственно, и должно начаться формирование способа творить «знающих» – умеющих читать.

Далее следуют, если можно так выразиться, методологические основания, оправдывающие возможность такого урока.

Прежде всего (вновь ссылка на Августина): учитель, который учит учить, апеллирует «не к телесным чувствам, а к разуму души, где царят наука рассуждения и наука числа». Не к зрению, но к слуху: не видом, но словом.

Но наука рассуждения может предстать в двух обличьях: обманном (софистическом) и истинном (надо думать, диалектическом). Как в этом случае быть, то есть как отличать (или: как выучиться умению отличать) сие? – Только выучившись правильно читать текст.

Для начала ответ очень прост: нужно в придачу к диалектике знать и софистику; но не для обмана, конечно, а для различения по контрасту.

Выучиться отличить, дабы потом – в ходе чтения – отсеять. И тогда уже для умения различить по противоположности одного разума мало. Нужна благая весть (и здесь снова опорная ссылка на Августина: «Прочтите, молясь, ищите, рассуждая, стучитесь ... вопрошая». Но ... молясь. Нужна, к разуму в придачу, и благодать. Вера спервоначалу остается подспорьем в чтении. Надежда на благодать, которая должна снизойти. И потому молитесь. Молитва как человеческий, непосредственно с текстом не связанный живой жест живого жизнеповедения, входящий, конечно же, в жизнеповедение учителя. Это опять Августин, но процитированный Абельяром и потому пользующийся у него пока что полным доверием. Цитата – опора и цитадель.

Но урок научения различить софизм и диалектически обоснованную правду был бы незавершенным (и потому недействительным), если бы не завершился Первословом – не стал бы этим словом, не обрел бы в нем свою окончательную и подлинную жизнь – Смысл – и не положил бы в свете истины все виды лжи на воспитанный в вере и обученный диалектике слух, слушающий слово-свет. «Наконец, кто же не знает...» – риторически вопрошает Абельяр. После чего следует, опять-таки со ссылками на Августина (сколько можно? – А можно сколько угодно), филологически чистое различие *логоса* и *софии* в игре различающихся синонимически-антонимических отождествлений. *София* – *логос*. Именно этот «софийный» логос и есть «величайшая мудрость наивысшего отца, когда она облачается в нашу природу для того, чтобы просветить нас светом истинной мудрости и обратить нас от мирской «любви к любви в отношении его самого». Тогда те, кто таким вот образом учатся, делаются (точнее: их делает «величайшая мудрость наивысшего отца») «истинными христианами и истинными философами». То есть умеющими правильно жить и разумно (правильно) рассуждать. Умение читать текст ради его смысла оказывается просветленным разумом и верой. Мирская любовь пресуществилась в любовь к богу, просветившись «светом истинной мудрости». *Как будто без чуда*. Только учительско-ученическими усилиями разума. Потому не пресуществилась, а сделалась.

Но... есть и другой текст. И тоже Абельяра: «История моих бедствий». И там, в этом другом, отнюдь не ученом тексте Абельяр обратился от мирской любви к Элоизе к неземной любви к богу. Но только иначе: предательским и зверским оскотлением, а не «величайшей мудростью наивысшего отца». (А Элоиза не обратилась.) Иная, неученая, жизнь стала иным, тоже неученым, текстом. Но автор-то один: Петр Абельяр – влюбленный поэт, несчастный человек, ученый книгочей... (Здесь было бы уместно заметить, что так называемая живая жизнь истории Абельяровых бедствий вовсе не противостоит его же ученой жизни. Она – вне ее. Ее маргинальный выброс, что бывало не только в средние века. Вещь, известная всем – прошлым и будущим – временам.)

Как будто без чуда ... Но ознаменовано, увенчано, завершено обращение в истинных философов (истинных христиан) через любовь и в «наивысших логиков» через «добродетель разумных доказательств» все-таки чудом, но явившимся не кому попало, а лишь умеющему читать, и сделавшим «свет истинной мудрости» и впрямь видимым: когда святой дух сошел на собравшихся вместе апостолов, над головой каждого из них вспыхнуло по огненному языку, «дабы сообщить им любовь и красноречие на всякого рода языках».

Конечно же, чудо. А борьбу с ним, с этим чудом, – приручение чуда посредством учительского своего дела – Абельяр продолжает, опираясь и здесь на священное Писание. Чем укрепил Иисус Христос веру в себя? –

«Не только могуществом чудес, но особенно силой слов» (*там же*). Христос – пример для нас не только в сфере жизнеповедения, но и в сфере диалектической ученой дидактики («при помощи разумных доказательств ...»).

Чудеса чудесами. Но ... «особенно силой слов». Знамений чудес может не хватить (чудо есть деяние). Тогда-то должно побеждать словами, но только особым образом сложенными в разумные доказательства. – Умением читать.

Но чудо может быть сотворено дьявольским наваждением (и здесь ссылка на текст Писания). Как отличить божье чудо от дьяволова? Во всяком случае, ученость Абельяра ничего для такого различения не предлагает. Что же до выяснения софизмов, пробравшихся в речь и затаившихся среди обоснованных доказательств, то для всего этого есть наука логики – «наука о доказательстве в рассуждениях», которая особенно важна «для исследования всякого рода вопросов, встречающихся в священном Писании» (и здесь ссылка на Августина).

Так завершает Петр Абельяр этот текст, назначенный стать, как мы бы сейчас сказали, чем-то вроде методологического введения в науку чтения текстов (в том числе священных). Собственное же наставление в этом книгочейском деле, может быть, главном деле всей ученой жизни Абельяра, еще только предстоит. Оно – в трактате «Да и нет», и в частности – в «Прологе» к нему. Вот он, с некоторыми сокращениями (что сокращено – скажу позже):

«Хотя при столь великом множестве слов нечто, высказанное даже святыми, кажется не только отличным друг от друга, но и противоположным друг другу, нельзя необдуманно судить о тех, коими должен быть судим сам мир согласно тому, как написано: «Святые будут судить народы», и опять: «Воссядете и вы, судящие». Да не дерзнем мы обвинять как лжецов или презирать как заблуждающихся тех, о которых сказано Господом: «Кто слушает вас, слушает меня; кто вас презирает, меня презирает». Итак, имея в виду свою собственную слабость, признаем, что скорее нам не хватает благодати при разумении, нежели то, что ее не хватало при написании у тех, кому самой истиной было сказано: «Ведь не вы говорите, но дух отца вашего говорит в вас».

Итак, что удивительного в том, если при отсутствии в нас того самого духа, при посредстве коего это было записано и высказано, а также внушено писавшим, нам не хватает их понимания, достигнуть которого нам всего более препятствует необычайный способ речения и разнообразное значение одних и тех же слов, поскольку одно и то же слово является высказанным то в одном, то в другом значении? Ведь как в своих мыслях, так и в словах каждый из них был весьма плодovit. И так как, согласно Туллию (Цицерону. – В. Т.), тождество во всем является матерью пресыщения, то есть рождает отвращение, то надлежит изменять сами слова по отношению к

300 одному и тому же предмету и не обнажать все посредством общеупотребительных и обычных слов, ибо, как говорит блаженный Августин, все прикрывается, чтобы не обесцениться, и тем более бывает приятно то, что с большим старанием исследуется и что трудней постигается.

Часто также надо изменять слова по причине различия тех, с кем мы говорим, потому что нередко бывает так, что собственное значение слов или неизвестно некоторым или ими мало употребляется. А, конечно, если мы желаем говорить с ними, как и должно для их назидания, то следует больше стараться об их пользе, чем о собственном значении слова, как и учит главный грамматик и наставник в речениях – Присциан. Обращая на это внимание, также блаженный Августин, рачительнейший учитель церкви, наставляя учителя в четвертой книге «О христианском учении», увещевает его обходить молчанием все, что мешает пониманию тем, коим он говорит, и пренебрегать как украшениями, так и собственными значениями слов, если без них ему легче достигнуть понимания «в заботе, – как говорит Августин, – не о том, со сколь великим красноречием он учит, а о том – со сколь великой убедительностью. Усердное стремление пренебрегает иногда более изысканными словами. Почему, – говорит некто, высказываясь о такого рода речи, – ей присуща некая сознательная небрежность». И далее: «Хорошие учителя при обучении должны главным образом заботиться о том, чтобы слово, которое на латинском языке может казаться лишь темным и сомнительным, при произнесении общеупотребительным образом, с целью устранить его сомнительность и неясность, произносилось бы не так, как это делают ученые, но скорее так, как оно произносится неучеными. Ведь если толкователям нашим не претило говорить о кровях так, как они понимали это по существу, применяя в этом случае множественное число, тогда как в латинском языке это слово употребляется в единственном, то почему бы претило учителю благочестия, говорящему с несведущими, произносить скорее *ossut*, чем *os*, но так, чтобы они понимали это слово как происходящее от слова *ora*, а не от слова *ossa*? Ибо что полезного в чистоте речи, которая не приводит к пониманию слушателя, поскольку совершенно нет надобности высказывать то, что остается непонятным для тех, ради которых мы говорим? Итак, тот, кто учит, будет избегать всех слов, которые не поучают». Так еще далее: «Признаком таланта является любить в словах их истину, а не сами слова. Ибо что полезного в золотом ключе, если он не может открыть того, что мы хотим? Или что вредного в деревянном ключе, если он может сделать это, когда мы добиваемся только того, чтобы открыть запертое?»

Кто не знает также о том, сколь безрассудным является судить о мыслях и понимании одного по мыслям и пониманию другого? Ведь только богу открыты сердца и помышления, и он отклоняет нас также от этого самомнения, говоря: «Не судите, да не судимы будете». И апостол говорит: «Не судите прежде времени, пока не придет тот, который осветит сокры-

302 *тое во мраке и обнаружит помыслы сердечные», как если бы он прямо сказал: «Предоставьте суждение об этом тому, который один только все знает и различает сами помышления». Согласно этому и о скрытых тайнах его образно написано по поводу пасхального агнца: «Если останется нечто, да будет сожжено», то есть если имеется что-либо из божественных тайн, чего мы не в состоянии постигнуть, то да предоставим мы это постигнуть духу, при посредстве которого это написано [...]*

Также надлежит тщательно обращать внимание на то, чтобы в случае, если кое-что из высказанного святыми вызовет у нас возражение как противоречивое или чуждое истине, мы не впадали бы в ошибку из-за ложно надписанного заглавия или порчи самого текста. Ибо многие апокрифические сочинения с целью придать им авторитет озаглавлены именами святых; и кое-что даже в самом тексте божественных заветов является испорченным по вине переписчиков...

Итак, столь же откровенно признаем, что если у Матфея и Иоанна написано, что господь был распят в шесть часов, а у Марка – в три, то это была ошибка переписчика – шесть часов было написано и у Марка, но многие думали, что вместо греческого знака эписима там стоит гамма ...

Итак, если и в евангелиях нечто было испорчено в результате невежества переписчиков, то что же удивительного, если это иногда имело место также и в сочинениях позднейших отцов, авторитет которых несравненно меньше? Следовательно, если кое-что в сочинениях святых случайно кажется несогласным с истиной, то будет благочестивым, соответствующим смирению, а также долгом любви, которая всему верит, на все надеется, все переносит и с трудом подозревает о пороках тех, которых любит, верить тому, что это место Писания является неверно переведенным или испорченным, или признаться, что мы его не понимаем.

Я полагаю, что столь же много внимания должно обращать и на то, не является ли высказанное в сочинениях святых пересмотренным ими самими в другом месте и исправленным после познания истины, как это во многих случаях делал блаженный Августин; или – не высказали ли они своего суждения скорее в соответствии с чужим мнением, нежели со своим собственным, подобно Эклезиасту, приводящему во многих местах противоречащие суждения различных лиц и даже считающемуся путаником, согласно свидетельству блаженного Григория в четвертом из его «Диалогов»; или не ставили ли они этого при исследовании скорее в виде вопроса, нежели давали ему твердое определение, подобно тому, как утверждает вышеназванный почтенный ученый Августин. Он сделал это в своем «Буквальном истолковании бытия», упоминая об этом своем труде в первой книге своего «Отречения» следующим образом: «В этом произведении больше было поставлено вопросов, чем найдено ответов, и из того, что было найдено, меньшее было установлено твердо, остальное же высказано как подлежащее дальнейшему исследованию».

По свидетельству блаженного Иеронима, мы знаем также, что обычным для католических ученых было включать в свои комментарии среди своих собственных суждений также некоторые наихудшие мнения еретиков, когда, стремясь к совершенству, они наслаждались тем, что не обошли молчанием никого из древних писателей...

Также и блаженный Августин, пересматривая и исправляя многие из своих творений, заявляет, что он утверждал там многое скорее на основе мнения других, чем в силу собственного убеждения. Кое-что и в Евангелии кажется высказанным скорее согласно людскому мнению, нежели согласно истине, как, например, когда мать самого Господа называет Иосифа отцом Христа, говоря так, согласно общераспространенному мнению и обычаю: «Я и отец твой, скорбя, отыскивали тебя». И смотря по тому, что именно мы воспринимаем зрением, мы называем небо то звездным, то нет; и солнце то жарким, то нежарким; луну то больше светящей, то менее, а то даже совсем не светящей, несмотря на то, что всегда пребывает неизменным то, что нам не всегда кажется постоянным ...

Наконец, существует практика обыденной речи, согласно восприятию телесных чувств, и многое выражается в словах иначе, чем существует на самом деле. Ведь в то время, как во всем мире нет никакого пустого места, которое не было бы заполнено воздухом или каким-либо другим телом, мы говорим, однако, что небесный свод, в котором мы ничего не видим, бывает совершенно пустым. Кто судит о вещах, исходя из того, что он видит, тот называет небо то звездным, то нет; и солнце то жарким, то нежарким; и луну то больше светящей, то менее, а то даже совсем не светящей, хотя всегда пребывает неизменным в действительности то, что нам не всегда кажется постоянным. Итак, что удивительного, если также святые отцы нечто произносили или писали скорее на основе мнения, нежели истины?

Когда говорится различное об одном и том же, тщательно следует обсудить также, имеется ли в виду строгость предписания, или же снисходительное послабление, или увещевание к совершенству, для того чтобы в соответствии с различием намерений мы отыскивали бы возможность уничтожить противоречие; если же это – предписание, то является ли оно общим или частным, то есть установленным для всех вообще или специально для некоторых. Должно различать также обстоятельства и поводы для предписаний, потому что часто то, что разрешается в одно время, в другое – оказывается запрещенным, и то, что чаще предписывается ради строгости, в отдельных случаях смягчается. Более всего это следует различать в церковных установлениях или канонах.

Если же мы сможем доказать, что одни и те же слова употребляются различными авторами в различных значениях, то мы легко отыщем решение многих противоречий.

С помощью всех вышеприведенных способов внимательный читатель найдет разрешение спорных вопросов в творениях святых. А если случайно

304 противоречие будет до такой степени явным, что не может быть разрешено ни на каком разумном основании, то следует сопоставить авторитеты и предпочесть тот, свидетельства коего более сильны, а утверждения – более вески...

Известно ведь, что и сами пророки иногда были лишены благодати пророчества, но так как они верили, что имеют дух пророчества, кое-что из того, что говорили, произносили своими устами ложно. И это было допущено для сохранения в них смирения, а именно, чтобы они правдивее познавали, каковыми они являются благодаря духу божьему, а каковыми – благодаря собственному, и что они обладают духом божьим (когда обладают), не могущим ни лгать, ни быть обманутым, в качестве дара. Господь же, когда вселяется в них, не сообщает все дары одному, подобно тому, как и не озаряет полным светом ум того, коего он наполняет, но приоткрывает то одно, то другое и, когда открывает одно, другое скрывает ...

Итак, когда известно, что даже пророки и апостолы не были совсем чужды ошибок, что же удивительного в том, если в столь многочисленных Писаниях святых отцов иное, по вышеуказанной причине, кажется произнесенным или написанным ошибочно? И не следует обвинять святых, как бы уличенных во лжи, если, думая о чем-либо иначе, чем это есть на самом деле, они утверждали что-либо не по двоедушию, но по незнанию. Не следует приписывать злomu умыслу или считать за грех все, что говорится для некоего назидания по причине любви, так как известно, что у господина все рассматривается в зависимости от намерения, согласно тому, как написано: «Если глаз твой будет прост, все тело твоё будет светлым»; поэтому и блаженный Августин, рассуждая о церковной дисциплине, говорит: «Имей любовь и делай что хочешь». Также и о послании Иоанна он говорит: «Не имеющий любви – не от господина. Имей все, что хочешь, но если только ты не будешь иметь любви, ничто тебе не поможет. Если ты даже не будешь иметь ничего иного, имей любовь, и ты исполнил закон». Далее: «Следовательно, раз и навсегда тебе предписывается краткое правило: возлюби и делай что хочешь». Точно так же в первой книге «О христианском учении» он говорит: «Всякий, которому кажется, что он постиг божественное Писание или любую его часть, но который, несмотря на это постижение, не воздвиг в себе любви к богу и ближнему, тот ничего не понял. Всякий же, кто извлек для себя такое убеждение, которое является полезным для пробуждения любви, и, однако, не высказал того, что явно чувствовал при этом автор, которого он читал, тот ошибается не опасно и вообще не лжет. Ведь лгущему присуще желание говорить ложное». Он же против лжи: «Ложь есть обманное толкование слова при желании обмануть» ... Ведь истинное высказывание никоим образом не может быть по справедливости названо ложью. А ложь в данном случае духовный учитель понимает только как грех, который существует скорее согласно намерению говорящего, чем согласно содержанию сказанного. Господь, испытующий сердца и недра, взве-

шивает, рассматривая не столько то, что делается, сколько то, с каким намерением это делается. От этого, конечно, свободен всякий, говорящий не двоядушно и без обмана то, что он думает, согласно чему и написано: «Кто поступает искренно, поступает по вере»... Следовательно, одно дело – лгать, другое – заблуждаться в речах и отступать от истины в словах в силу заблуждения, а не злого умысла. А если бог допускает это, как мы сказали, даже по отношению к святым, то, конечно, он допускает это также и по отношению к тем, которые не наносят никакого ущерба вере; и это не бесполезно для тех, кои все делают ко благу.

Уделяя этому большое внимание, сами церковные учителя, считавшие, что и в их сочинениях есть кое-что подлежащее исправлению, дали право своим последователям исправлять это или не следовать за ними, если им что-либо не удалось пересмотреть и исправить. Поэтому и вышеупомянутый учитель Августин говорит в книге «Отречений»: «Написано, что в многоглагольствовании не избежишь греха». Также апостол Иаков говорит: «Да будет всякий человек скор на слушание и медлен на слова». И далее: «Ведь все мы много согрешаем. Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный. Я не приписываю себе этого совершенства даже ныне, когда являюсь стариком; насколько же менее в то время, когда я начал писать юношей?» Также в прологе книги III «О троице» Августин пишет: «Не пользуйся моими книгами как каноническими писаниями, но если в последних отыщешь то, чему не верил, твердо верь. В моих же книгах не забывай крепко того, что раньше не считал за достоверное, если только не поймешь, что оно достоверно» ... Писания такого рода следует читать не с обязанностью верить им, но сохраняя свободу суждения.

Однако для того, чтобы не исключать этого рода писания и не лишать последующих авторов произведений, полезнейших по языку и стилю для обсуждения и рассмотрения трудных вопросов, от книг позднейших авторов отделены книги Ветхого и Нового завета, обладающие превосходством канонического авторитета. Если там что-либо поражает нас как абсурдное, нельзя говорить: «Автор этой книги не придерживался истины», – надо признать, что или рукопись ошибочна, или толкователь ошибся, или ты сам не понимаешь. В отношении же трудов позднейших авторов, чьи сочинения содержатся в бесчисленных книгах, если что-либо случайно кажется отступающим от истины, потому что она понимается не так, как там сказано, читатель или слушатель имеет свободу суждения, потому что он может или одобрить то, что ему понравилось, или отвергнуть то, что ему не нравится. Поэтому не следует упрекать того, кому не понравится или кто не захочет поверить всему, что там обсуждается или излагается, если только оно не подтверждается определенным обоснованием или известным каноническим авторитетом в такой степени, чтобы считалось доказанным, что это безусловно так и есть или могло бы быть таким.

Итак, канонические сочинения Ветхого и Нового заветов Августин назы-

306 вает документами, по отношению к которым является еретическим утверждать, что в них что-нибудь отступает от истины. Об этих же писаниях он упоминает в четвертом письме к Иерониму в таких словах: «Также и в изложении послания Павла к галатам мы находим нечто, что нас сильно потрясает. Ведь если будет допущено и принято то, что и в священных писаниях имеется ложь, что же в них останется авторитетного? Какое, наконец, будет высказываться суждение об этих писаниях? Чьим авторитетом сможет быть уничтожена любящая раздоры бесчестная ложь?» Он же к тому же Иерониму об этих же писаниях: «Мне кажется самым опасным верить в то, что в священных книгах имеется что-либо ложное, то есть, что те люди, благодаря которым это писание дошло до нас и которыми оно было написано, в чем-либо в своих книгах лгали. Ибо если допустить хоть раз наличие какой-либо лжи в столь великом и высочайшем авторитете, то не сохранится никакой частицы этих книг, которая бы не считалась, в зависимости от взглядов каждого, или трудной для усвоения в нравах, или неприемлемой для веры, или же весьма губительной для мнения и исполнения долга самого автора» ...

После этих предварительных замечаний, как мы установили, угодно нам собрать различные высказывания святых отцов, поскольку они придут нам на память, вызывающие вопросы в силу противоречия, каковое, по-видимому, в них заключается. Это побудит молодых читателей к наибольшему труду в отыскании истины и сделает их более острыми в исследовании. Конечно, первым ключом мудрости является постоянное и частое вопрошание; к широкому пользованию этим ключом побуждает пытливых учеников пронизательнейший из всех философов Аристотель, говоря при истолковании выражения «*ad aliquid*» («к чему-либо»): «Может быть, трудно высказываться с уверенностью о вещах такого рода, если их не рассматривать часто. Сомневаться же о каждой в отдельности будет бесполезно. Ибо, сомневаясь, мы приходим к исследованию; исследуя, достигаем истины. Согласно чему и сама истина говорит: «Ищите и отыщете, стучитесь и откроется вам».

Наставляя нас нравственно собственным примером, бог пожелал воссест в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя он обладал полной и совершенной божественной мудростью.

Когда же приводится нечто высказанное в Писании, то оно побуждает читателя и привлекает его к исследованию истины тем более, чем более восхваляется авторитет самого Писания».

ЭТОТ ТЕКСТ тоже достаточно внятен. Но и к нему не лишне сделать несколько замечаний.

Начинается «Пролог», как видим, с низжайшего самоуничижительного реверанса: «Да не дерзнем ...» – со ссылкой на Писание же: «Ведь не вы говорите, но дух отца говорит в вас».

Все возможные недоумения Петра Абеляра, читающего достаточно священные письма, – не в инакомыслии, а в разночтении: «... разнобразное значение одних и тех же слов...», ибо единообразие пресыщает, отвращая внимлюющего тексту, составленному из общеупотребительных слов (опять-таки со ссылкой на Августина).

Разноречие при единомыслии – вещь необходимая, ибо учитывает живые особенности слушателя (уровень, подготовленность, сиюминутное настроение): «Ибо что полезного в чистоте речи, которая не приводит к пониманию слушателя?..» И к сему: совершенно неотразимый аргумент от грамматики латинского языка с Августином в придачу.

Помимо этого: разномыслие при передаче и последующем восприятии. В самом деле, «кто не знает также о том, сколь безрассудным является судить о мыслях и понимании одного по мыслям и пониманию другого?» Покуда, конечно, «не придет тот, который осветит сокрытое во мраке ...» (Это ещё и ещё раз ссылка на Писание.)

А то и просто ошибки чисто технического свойства. Тут же и пример: о времени распятия Христа и разночтении на сей счет у Матфея и Иоанна (в шесть часов) и у Марка (в три). Ошибка переписчика (у Марка). Голословнейшее утверждение – без критической проверки, поскольку Марк – один, а тех, у кого в шесть, – двое. Важно, однако, что и в Евангелии ошибки (хотя бы только технические) возможны!

Но если такое мыслимо у евангелистов, то у отцов церкви – возможно тем более.

Разночтения возможны, пишет Абельяр, еще и оттого, что иной автор (даже и святой; а почему бы и нет?) пересмотрел нечто в одном месте своего сочинения, а пересмотреть в другом запамятовал (с кем не бывает?). Было так и с Августином ...

Живые человеческие промашки, при которых и в текстах высокого священства можно принять цитату из какого-нибудь еретика, приводимую ради совершенной полноты (ссылка на Иеронима), за авторский текст (бывает и такое ...).

Пойдем дальше по тексту.

Мало того, что Августин, но и евангелист может высказать нечто «скорее согласно людскому мнению, нежели согласно истине ...» И ... примеры. При этом мнение как нечто подвижное, быстро меняющееся, неустойчивое Абельяр отождествляет со зрительным восприятием, коему доступно как раз все то, что в обыденных условиях – условиях живой жизни – скрывает подлинно неизменное, что «нам не всегда кажется постоянным». Постоянное же, смыслоутверждающее предназначено явиться в светоносном слове как цели, ради которой, собственно, и принята вся эта Абельярова ученость, призванная научить читать текст – навести на его смысл.

Пассаж с лицезрением неба, солнца и луны почти дословно Абельяр

повторяет и на следующей странице «Пролога», апеллируя на этот раз не столько к мнению, сколько к «практике обыденной речи», но все в той же связи: «... согласно восприятию телесных чувств и многое выражается в словах иначе, чем существует на самом деле». Снова: смысл преподаваем, в отличие от словесно оформленного текста, читать который можно и должно научить и тем самым навести на преподаваемый смысл. Истинно ученое дело – верификация эмпирии текста, представленной в обыденной, не достаточно еще ученой речи; потому не достаточно ученой, что житейской, – и потому еще не подлинно бытийственно живой, то есть осмысленной, причастной сокровенному смыслу.

Разноречие оказывается мотивированным теми или иными жизненными – внешними – ситуациями социально-психологического свойства. И эти ситуации вполне податливы для анализа (увещевание, послабление, строгий запрет – для виду или на самом деле ...).

Таков набор вполне конструктивных, я бы сказал, технологических приемов, применяя которые Абельяр тщится разрешить многие противоречия в текстах, достаточно священных и даже очень священных.

Приемы приемами, но все-таки что делать, если все они применены, а противоречие осталось? Последнее средство: сопоставление авторитетов, с предпочтением того из них, кто авторитетнее. Но ... и «сами пророки иногда были лишены благодати пророчества ...» И что делать тогда? Где критерий авторитетности, когда «известно, что даже сами пророки и апостолы не были совсем чужды ошибок ...», не говоря уже – это мы теперь знаем – про святых отцов. Что тогда делать?

Оказывается, ошибающийся авторитетный учитель (святой, апостол, пророк, евангелист) может и должен быть поправлен, но не осужден, если только чисты его помыслы и праведны намерения, кои всегда праведны и чисты, если только в основе говорения – любовь, вещь вполне жизненная, но у каждого своя, хотя и отражающая образец из наисвященнейшего текста: «Имей любовь и делай что хочешь» (Августин, цитируемый Абельяром). Или: «Если глаз твой будет прост, все тело твое будет светлым» (тоже цитата). И наконец: «Ложь есть обманное толкование слова при желании обмануть» (Августин, вновь цитируемый Абельяром).

Но как все-таки выznать нравственную направленность намерения? Вопрос остается открытым, если только не уповать на чудо просветляющего прозрения, приходящего только к выученному книгоучю в качестве последнего смысла. Вопрос этот хоть и открыт, но к собственно текстологическому умению Абельяра отношения не имеет. Он – лишь то, ради чего в конечном счете это книгоучейское умение, призванное лишь навести на это самое *то*.

Критичность и самокритичность, ибо «писания такого рода следует читать не с обязанностью верить им, но сохраняя свободу суждения».

310 Свобода суждений как жизненная установка читателя любых текстов, хотя бы и написанных (выражусь намеренно казенно) с позиций любви как нравственно-смысловой установки автора. Живое по живому. Разрушение текста во имя неразрушимого текста-Смысла. В этом-то и состоит суть Абелиярова урока, призванного научить читать.

Говорил, говорил и вдруг снова: но «книги Ветхого и Нового заветов» обладают «превосходством канонического авторитета». Ложь, даже малейшая, здесь недопустима, ибо источит весь текст, обратив его в дотекстовое, дословесное ничто. Обесмысленное ничто. И если всё же нечто покажется нам и в этих текстах абсурдным, то «или рукопись ошибочна, или толкователь ошибся, или ты сам не понимаешь». И снова: критика первотекста. (Что уж тут говорить о текстах менее почтенных авторов?!) Понятно, и это место (это место особенно) авторитетно подкреплено (тем же Августином, например).

На этом, собственно, и завершается второе, в некотором роде методологическое, введение Абелияра в его же текстологию, в котором даны все будущие умения, из коих должно сложиться универсальное умение критически читать текст – любые, сколь угодно высокой степени священства, тексты.

Далее следует самое дело: критическая работа по снятию противоречий из многочисленных высказываний святых отцов, собранных вместе в удивительном в своем роде сочинении «Да и нет».

Но у этого «Пролога» есть еще две концовки.

1. «Наставляя нас нравственно собственным примером, бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной мудростью».

Если все прочие прецеденты Абелияровой правоты даны как отсылки к достаточно авторитетным текстам, то этот прецедент прецедентов есть текст-поступок, текст-жизнь, осве(я?)щающий текстологический урок Абелияра как самое ученую жизнь Абелияра, во всяком случае как наисущественнейшее ее проявление, как оправдание собственным текстом всесредневекового учительско-ученического семинария. (Здесь самое время вспомнить «поступающее мышление», «вочеловечивающее» логически обоснованный мир у М. Бахтина, как оно представлено в его тексте «К философии поступка».)

2. «Когда же приводится нечто высказанное в писании, то оно побуждает читателя и привлекает его к исследованию истины тем более, чем более восхваляется авторитет самого писания».

Вновь пафос живого истиннолюбивого критицизма, ориентированный на исследование первейших заветов в текстах священного Писания. Социальная жизнь авторского текста как социально значимый текст лич-

ной жизни. Ученый текст – ученый контекст – ученая жизнь. Ученый текст и ученая жизнь ученого человека в контексте средневековой учености, собственно, и составляющей подлинную жизнь средневекового книгодея – его жизнь в слове.

Но ... еще раз обдумаем процитированные здесь тексты Петра Абеляра, прямо относящиеся к его учению – умению читать текст: слушать слова, а слышать смысл – видеть свет истины, по которой – жить.

Предмет, на который направлен критический ум Абеляра, – тексты всевозможных степеней священства, в том числе и самые священные: тексты священного Писания. Цель этого критического ума состоит в том, чтобы очистить эти тексты от всех, какие только есть, признаков неподлинной, ненастоящей ещё жизни, принявших обличье текста. Эта неподлинная жизнь предстает то в виде вовсе тривиальных промахов или ошибок переводчика, то в виде мотивированных, с учетом живых особенностей тех, к кому обращено слово текста, разночтений языкового либо стилистического характера, то в виде словесного ряда, сложенного скорее по мнению, нежели по истине, для пущей популярности текста, а то и в виде вовсе житейского свойства особенностей живого слова, неведь каким образом влетевшего в текст. Абеляр изгоняет все следы внешнего жизнеподобия из текста, стерилизуя его, отцеживая, перегоняя и конденсируя дистиллированное в чистом результате слово окончательного священства, хотя и лишенное всех, какие только бывают, человеческих проявлений. («Ей жизни не хватало, – чистой, дистиллированной воде».) Чистое обезжизненное священство ... Но именно потому – подлинно живое священство, священство *per se*.

Святая дистиллированная вода, должна задержаться в пригоршне.

Вместе с тем Абелярово дело по очистке текста от такой вот неподлинной жизни, дело по изгнанию малейших ее признаков из священных текстов – в высшей степени живое, человеческое и потому – еретическое, едва ли не богохульное дело. Живое дело. И обосновано оно, это живое дело всей жизни Петра Абеляра, текстом же, притом священным (словом Августина, иных отцов церкви, святых, пророков, апостолов, евангелистов). Оттого столь огромно количество цитат-прецедентов, обосновывающих каждый текстологический акт Абеляра. Настолько, впрочем, огромно, что часть из них пришлось просто-таки опустить в длинных цитированиях регламентов Абеляра, технологично предписывающих, от чего следует освободить текст ради... текста в его окончательном и чистом виде, то есть предельно сконцентрированной его осмысленности.

Итак: изгнание чужой – внешней – жизни из священного текста, с одной стороны, зато с другой – встраивание не вполне еще ученой собственной жизни, представшей в лично разработанном научении читать, в текст не меньшего священства.

В результате: текст, может быть, всей Абеяровой жизни, текст-жизнь под названием «Да и нет», в коем теперь уже совершенно явно на основании только что показанной учительско-ученической методы демонстрируется тотальное освобождение многообразнейших высказываний святых отцов-основоположников от всякого рода противоречий.

Все как будто совершенно законно; все ссылки на классиков делают дело Петра Абеяра делом вполне санкционированным, вполне легальным, так сказать, вполне проходимым. И все таки ... почти взрыв, почти бунт. Ну, кому, например, понравится дело по выпрямлению-высветлению начального канона, основ веры, пусть даже при всецелой опоре на *только* опубликованные, идеологически как бы канонизированные тексты? ! Тем, кто хочет держать умы в узде, а глаза в шорах, такое сразу бы не понравилось. Как мы еще увидим, не понравится сие и современникам Абеяра.

Двинемся дальше.

Как уже сказано, чаемый, освобожденный от каких бы то ни было примет внешней жизни, священный текст окажется подлинно живым. Но это будет, – как это выяснится в будущих веках, – пустой текст, изошедший в дистиллированное, стерильное ничто.

Но текст самого Абеяра, текст, ученым образом обосновывающий и оправдывающий его же учное дело по высветлению-просветлению священных текстов, – поразительно новое, в высшей степени новаторское дело, разрабатывающее учное умение читать – субъективно, в своих намерениях, предельно скромно, боголюбиво и богобоязненно. Этот текст сознательной авторской волей низведен с помощью ссылок на, если можно так выразиться, классиков евангелизма-августинизма до очевидно внятных прописей. Но текст, ставший – спустя века – основанием критической текстологии.

В результате – глаза в глаза – сошлись две жизни на чистом листе изошедшего в молчание текста:

жизнь Иисуса Христа, который (цитирую в третий раз) «пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной божественной мудростью»;

жизнь Петра Абеяра в истории его бедствий, да и в других историях, ставших ответами на вопросы ученого книгочея, обращенные им к тексту, в том числе и к священному. Текст священного Писания и текстологические штудии Абеяра стали человеческими действиями-поступками, определившими судьбы их совершивших.

Сигнал об исчерпании в самой себе книгочейской учености Петра Абеяра?

То, что осталось от текста, – геометрически безупречная капля ди-

стиллированной воды – святой воды; окончательно округлое и оконча- 313
тельно правильное последнее слово-смысл.

Явление Абеляра на кафедре всеевропейского всеученейшего семинария было очень заметным, очень важным явлением.

«Семь свободных искусств» ранней школы в школах XI и XII веков всё более творчески развивают свой гуманитарный тривий, создавая в рамках диалектики настоящую религиозно-философскую науку. Приняв за метод, предложенный Абеляром «да» и «нет», выявление противоположностей, диалектический анализ содержания, за форму преподавания – диспут, эта школа внесла в знание плодотворный дух борьбы, углубила, в надежде на их высший синтез, естественные антиномии религиозности», – пишет О. А. Добиаш-Рождественская.

Еще раз по тексту.

«...Так как тождество во всем является матерью пресыщения... то надлежит изменять сами слова по отношению к одному и тому же предмету ...» Анатомирующее, творческое, мастерски-исследовательское чтение.

«...Любить в словах их истину, а не сами слова». Их-то, слова, как раз и следует обсуждать, исправлять, подправлять, отбрасывать, заменять. Чтение без почтения, но ради высокочтимого смысла.

Больше вопросов, нежели ответов на них. Таков книгочейский императив магистра Петра Абеляра, мастера в области научения (и умения) читать текст.

«...Ложь... грех, который существует скорее согласно намерению говорящего, чем согласно содержанию сказанного». Вот, оказывается, в чем оправдание критики текста: оно, помимо случайных накладок в текстосложении, – еще в намерении говорящего (пишущего) слово. Авторитет может – и должен – быть поколеблен. Со всех сторон: в сфере субъективных отступлений от истинного слова; в сфере моральной (неистинолюбивая суть авторитета, сказавшего слово).

В результате: не принять за достоверное, а понять как достоверное. Еще один императив урока Абеляра: учить читать. Пафос понимания. Понимание слова веры, в конце концов!

Отсюда еще одна максима: «...первым ключом мудрости является постоянное и частое вопрошение...» в «да-нетной» ситуации критического чтения текста.

Что же получается?

В усредненной, как бы для всех, учености Алкуина, представленной в научении учить и завершившейся в окончательном неумении чему-либо научить, демонстрируется стремление передать слово казусное, чтобы таким вот способом передать слово истинное. От слова-казуса к слову-истине. От умения (через умение) – к Смыслу, загаданному в слове о мире – во всецелой самоценной удивительности этого мира, каждой его

314 вещи. Две опоры: передать слово как истину; передать слово как казус: случай и загадку ...

Что же на выходах?

В прошлое – Августин, только-только устанавливающий отношение к слову; Слову высочайшей, неколебимой авторитетности, должному быть схваченному уникальным, лично-неповторимым способом, создаваемым в личном, уникальном, именно самим им добытом, выстраданном, пережитом опыте собственной судьбы, души, воления. При этом слово (текст, смысл) незыблемо, в себе самом уравновешено, авторитетно, авторитарно, хоть и сказано как личное, неповторимое, единственное слово. Лицо с ответами всезначашего лика. Быть таким вот лицом ... Еще одна возможная (?) невозможность ...

В будущее – Абельяр, расшатывающий авторитетность текста, разрушающий его твердокаменность, обнаруживающий не столько его истинное бытие, сколько истиноподобное его существование. Обнаруживающий его неустойчивость, неустроенность и потому единственность. Причем эта неуравновешенность обнаруживается в тексте с самого первого шага – как только Абельяр приступает к его чтению. Разработка научения читать текст и есть Абельярова учительская ученость в сфере чтения. Но вся эта наука лишь при полной развернутости колеблет текст в его исходных основаниях, обнаруживая его глубинную – «основательную» – неуравновешенность. Все становится истиноподобным, и ничто – истинным. Всеобщий смысл-текст, по ходу саморазвивающегося по собственной логике научения – умения читать, освобождает сам себя, будучи до конца прочитанным, от какой бы то ни было святости – авторитетности, представляя внимательному словоиспытательскому взору читателя ничтожным и немощным смыслом. Нет! Вовсе даже не смыслом, а Христом-учеником, Христом-человеком, готовым внимать всему и всем – сложить собственную свою голову в этой личной и единственной жертвенно человеческой всеготовности, чтобы стать – тем и стать! – словом-образом-авторитетом-смыслом для всех: всеильным и всемогущим.

Личный опыт – в «учебник» для всех? Мгновение смертной жизни представить как длящееся вечно?..

Такова диалектика этой учености, при которой умение *читать* текст тотчас же оборачивается глубинным разрушением иного, тоже по преимуществу средневекового, умения – умения *чтить* текст. Потому что уметь чтить текст как раз и означает не уметь (в Абельяровом смысле) его читать.

В результате, как и прежде: научить читать текст невозможно. Но возможно читать-чтить его: верить начертанному, всей душою проживать начертанное, будучи наведенным на смысл начертанного всею мощью школярской выучки, всею праздничностью магистерской игры.

De xv	ep. ecc. dies uenit. ser. xii. a.
	Ev. In subleuam. oct. q. vi. a.
Intraditio	Ep. vni. a. i. r. ep. xxi. a.
	Ev. In subleuam. p. abul. ab. i. r. i. c. i. s. Luc. xii.
De trinitate	Ep. Gaude p. e. d. r. e. q. vi. xii. f.
	Ev. In uenit. p. a. t. r. u. s. i. o. d. v. s.
De sp. s. c.	Ep. Et audient. Act. viii. e.
	Ev. Siquis diligit me. Jo. xiiii. e.
De cruce	Ep. xpc. fide pro nob. obed. phil. ii. b.
	Ev. Ascendit i. b. e. i. r. o. s. e. q. x. d.
De i. n. g. e. i. a. d. u. e. n. t. i. s.	Ep. Loquit. e. d. o. ad achab. ysa. lvi. d.
	Ev. misit. e. Luc. i. v. e.
De i. n. g. i. a. s. p. i.	Ep. Ibi. m. s. l. i. i. x. x. m. s.
	Ev. loquit. ihu. Luc. xii. d.
De p. a. g. i. b. l. i. e.	Ep. Si i. n. t. e. r. e. s. ser. xiiii. s.
	Ev. h. e. r. e. f. i. d. u. a. d. i. c. i. x. f.
De m. o. r. t. i. s.	Ep. audiu. n. o. s. ap. c. xiiii. e.
	Ev. Am. a. d. d. o. i. n. s. i. m. i. s. d. v. f.
De p. l. e. n. t. i. s.	Ep. s. o. l. u. m. i. t. v. o. s. q. t. h. e. s. i. i. e.
	Ev. d. i. c. i. t. m. a. r. c. h. a. a. d. i. b. n. s. i. o. x. c.
In o. i. a. m. u. l. t. a. n. s.	Ep. v. i. t. f. a. t. i. s. s. i. m. i. s. q. a. m. a. c. h. x. c. s.
	Ev. m. i. a. d. i. v. o. q. v. e. h. o. q. o. d. d.

In tra sua dicit id opo
E. Q. uenturum e. i. r. a. u. d. i. u.

Tempor m omib;

per papam cleru ferreis falsari' vranf
solus ee qd' m. d. celebrare hgocns
q' fecit incestu' & floz ang' a homicida.
sortilegus p. m. p. u. s. s. o. r. u. s. o. d. m. i. t. a.
et voti fractor. p. m. i. s. s. o. r. t. i. l. e. g. u. s.
p. o. s. t. i. f. i. c. i. u. s. q. u. e. r. a. n. s. u. s. u. s. q. u. i. m. i. s. e. r. i. c. i. g. i. t. e.

cap. 11

cap. epi

Reges persaz

Cyrus
Cambyses
Fres magi
Darius filius ystaspis
Verses filius demetrii
Artabanus
Artaxerxes
Verses sedj
Sordianus
Darius nothus
Artaxerxes
Ormus
Darius filius sarsam

Reges egypti

Ptolemaeus filius lagus
Phyladelphus
Euergetes
Phylipator
Epyphamus
Phylometor
Euergetes
Physton
Alexander q. a. matris
eleutus est.
Dromisus
E. leopatra.

Reges syrie

Selenchus
Antiochus sother
Antiochus theos.
Selenus galericus
Selenus ceranus
Antiochus magnus
Selenus phylepator
Antiochus epyphana
Antiochus eupator
Demetrius sother
Alexander
Demetrius
Antiochus
Phylippus.

Еще одна ученая иллюзия, искушение которой оказалось совершенно необходимым в культуре европейского средневековья – культуре авторитетных текстов.

Но что такое авторитетный – для средних веков, конечно – текст? Это, во-первых, авторитарный текст, а во-вторых, лично-уникальный текст. «Да и нет» Абеляра как раз и обнаруживает внутреннюю, исторически и логически обусловленную, противоречивость средневекового текста. Учёным образом обнаруживает.

Но, обнаружив сие, тот же метод «да» и «нет» обнаруживает и другое: принципиальную нетождественность ученого человека средних веков, по-абеляровски читающего текст, и среднего человека тех же веков, чтущего текст.

Проверка – вера ...

Больше того. Для среднего средневекового человека есть своя, для него писанная, усредненная в социуме средневековая ученость (не художественно, как у Алкуина, представленная, а попросту – ученость середняков). Она-то как раз и прихлопнула на время (а думала, что навсегда) магистра Петра Абеляра.

Еще раз: Алкуин посередине. Августин (до) и Абеляр (после) лишь вкуче осуществляют книжно-учительское дело средневековья ради просветления через слово и в слове еще не высветленной, не проявленной жизни, отвечая на следующие вопросы:

Как научить увидеть (?) того, кто произносит слово, и тем самым *быть* в этом мире? («Пророческая» миссия Августина);

Как научить восстанавливать текст? («Ремесленная» миссия Абеляра).

В том и в другом случае результат есть смысл: слово-смысл. Авторитетный текст-смысл; авторитарный; лично-уникальный.

Личный опыт – всем, всем, всем ... И это не просто логическая – школьно-магистерская – установка, а боль души и мучение ума: томление умной души о мысли – мире – человеку.

Но учительская ученость в эти учено-боголюбивые (?) средние века каждый раз снимает себя в неученом неумении. В жизни по вере, в полноте своей и в пределе своем даже в искушении ученостью не нуждающейся («экзистенциальная» миссия Франциска-святого).

Собственно же учащий и учимый человек – посередине: меж Августином и Абеляром. Точнее: образ Алкуина-учителя – посередине.

Но как раз не Алкуинова типа люди ополчатся на Абеляра, а средне-средневековые его коллеги, и именно на того Петра Абеляра, который сам себя и выписал – на автопортрете, представленном в собственном его тексте, посвященном тексту же ...

Но прежде еще один его автопортрет – в тексте побочном, так сказать, не ученом его тексте.

318 Кто же он такой – Петр Абеляр? Ну, хотя бы и прежде всего, на взгляд самого Абеляра, – Абеляра-«беллетриста», автора-воспомятеля; не исповедника, а скорее историка самого себя.

«История моих бедствий» (между 1132 и 1136 годами).

«ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЧУВСТВА часто сильнее возбуждаются или смягчаются примерами, чем словами. Поэтому после утешения в личной беседе я решил написать тебе, отсутствующему, утешительное послание с изложением пережитых мною бедствий, чтобы, сравнивая с моими, ты признал свои собственные невзгоды или ничтожными, или незначительными и легче переносил их», – так начинает этот мученик свой исповедальный (нет, скорее – исторический) плач по самому себе, не скрывая учительского назначения своего сочинения, в котором первейший инструмент научения – не слово, а пример, то есть момент прожитой и пережитой заново (на этот раз в слове) жизни. Самоценной и причастной только (?) самой себе ...

Первопричина Абеляровых бед и несчастий определена на редкость простоудушно: «Чем шире распространялась обо мне слава, тем более воспламенялась ко мне зависть». И это не единожды: «Вскоре после того, как обучение диалектике оказалось под моим руководством, наш бывший учитель начал столь сильно мучиться от зависти и огорчения, что это даже трудно выразить». Еще: «Чем более явно он преследовал меня своей завистью, тем больше возрастал мой авторитет, согласно словам поэта: высшее – зависти цель ...» В ход идет язычник Овидий. Абелярова гордыня никакого иного объяснения всех своих несчастий и бед, кроме зависти, не приемлет. Как же и в самом деле не завидовать прославленному магистру, когда прославленный магистр авторитетно свидетельствует: «Скажу об этом смело словами Аякса, чтобы выразиться поскромнее:

... Спросите ль вы об исходе

Битвы меня, то отведу я вам: побеждаем я не был».

Снова Овидий – на этот раз устами гомеровского героя.

А завидовать, судя по всему (прежде всего, конечно, по уверениям самого предмета зависти), было чему. Слово учителя должно быть словом значимым, исполненным мысли в отличие от Ансельма Ланского – полной противоположности Абеляру и охарактеризованного Абеляром же следующим образом: «Он изумительно владел речью, но она была крайне бедна содержанием и лишена мысли. Зажигая огонь, он наполнял свой дом дымом, а не озарял его светом». Абеляр, конечно же, иной. Абелярово слово светоносно, чем и горд светоносный слововержец. Но ... гордыня – тeneвая, темная страсть. Ослепляющее чувство. И ослепленный Абеляр, ясное дело, не видит сего. Он пишет: «... в моем

обычае разрешать вопросы, опираясь не на кропотливый труд, но на разум ...» Разум разумом, но противопоставление кропотливого труда и разума (надо полагать, беспечного разума) выглядит надменно и нагло. Вато с точки зрения рутинного комментаторского академизма. Не потому ли – снова о том же – «названный выше старец стал терзаться жестокой завистью ко мне ...»?

Но человек средних веков, столь тонко и столь себялюбиво отмечающий собственные свои над другими превосходства, а собственные свои беды представляющий как прямые следствия черной зависти, не может не спохватиться и в самом деле спохватывается: «Но благополучие всегда делает глупцов надменными, а беззаботное мирное житейство ослабляет силу духа и легко направляет его к плотским соблазнам.

Считая уже себя единственным сохранившимся в мире философом и не опасаясь больше никаких неприятностей, я стал ослаблять бразды, сдерживающие мои страсти, тогда как прежде я вел самый воздержанный образ жизни». «Нечистота моей жизни» – так определит Абельяр истинную (вычитанную из авторитетных текстов) причину своих бед. Причину общую, вне плача души, ставшего поэтическим, литературным, если хотите, художественной историей живой жизни, осуществленной как будто без руля божественного предопределяющего замысла-смысла и без ветрил собственных моральных запретов, сыздетства вычитанных из книг священного Писания и начертанных на скрижалях собственной христианской души. Смирённая гордыня не убеждает и вставлена в текст порядка ради: «Я... трудился, всецело охваченный гордостью и сластолюбием, и только божественное милосердие, помимо моей воли, исцелило меня от обеих этих болезней – сначала от сластолюбия, а затем и от гордости; от первого оно избавило меня лишением средств его удовлетворения, а от сильной гордости, порожденной во мне прежде всего моими учеными занятиями (по слову апостола: «Знание преисполняет надменностью»), оно спасло меня, унизив сожжением той самой книги, которой я больше всего гордился». Между прочим, своею собственной рукой добился он освобождения, лично сжегши на Суассонском соборе лучший свой трактат. Ссылка на слова евангелического апостола завершает и санкционирует вхождение жизни в текст. Точнее было бы сказать так: текст и есть ученая жизнь; а жизни иной – нет. Причем это «вхождение», понятно, убивает самое эту жизнь как неученую: в ее любовной и в ее творческой ипостаси. Зато освещает эту ученую жизнь как поучение всем и всяческим мирянам всех и всяческих времен. Навсегда и навезде. Литература становится проповедью. Должна стать ... Жизнь текстовая, учебно-наставительная жизнь, прожитая самим живущим (или прожившим-отжившим). Реально-идеальная жизнь, ставшей максимально живущим – реальным – ее идеалом.) Бытийственная жизнь.

320 А жизнь-быт свела к зиянию, пустоте: две черных дыры вместо гени-талей; горстка пепла вместо выстраданных разумных слов. Зато слова апостола – начертанные, умиротворяющие. Письменный текст, риском, в силу начертанности, не чреватый, ибо, по Абельяру, «писать можно гораздо смелее, чем говорить».

Но только ли формы ради этот печальный покаянный итог? Именно так пишется в средние века любая, самая живая из всех живых жизнь. Иначе это были бы не средние века, а Петр Абельяр был бы инопланетянин.

Но ... о чудо! Вогнав быт в священные литеры апостольских текстов, Абельяр на следующих, многих, страницах вновь живее всех, потому что любит: любит любить и радуется радоваться сему. Любит текст, бога, Элоизу ... Отсылаю к Абельяровым любовным радостям и утехам, великолепно и без потерь заменившим утешающую радость учительско-ученических дел влюбленного магистра. Они взаимозаменяемы, потому что жизнь – одна. Отсылаю читателя к началу урока.

Но страницу спустя, как бы на всякий случай: «... трудно и представить себе, как опечалились по этому поводу мои ученики, как они вздыхали и жаловались, догадавшись о моем состоянии или, вернее сказать, о помрачении моей души». Душа помрачена, а текст светится и живет литературной жизнью поэта, который любил. Как это и бывает с влюбленными и с их песнопениями во все времена и во всяческих странах. Дальше следуют совершенно ошеломляющие пассажи о горестях влюбленных и их смятении: жениться или не жениться. Ведь дядюшка Фульбер наконец-таки обо всем узнал. Любовь любовью (философия отодвинута, но не навсегда). А брак браком: «Что может быть общего между учениками и домашней прислугой, между налоем для письма и детской люлькой, между книгами или таблицами и прялкой, между стилем, или каламом, и веретеном?» – спрашивает Абельяр. Жизнь как быт с жизнью в тексте не совмещаются. Но так ли?..

Дальнейшие события известны. Да и из того, что здесь сказано, можно кое о чем догадаться. Но двинемся дальше.

Пропустим леденящую душу историю оскопления Абельяра. Отметим лишь то место, в котором несчастнейший из горемычных говорит: «Я все думал о том, какой громкой славой я пользовался и как легко слепой случай унизил ее и даже совсем уничтожил ...» Но здесь же, так сказать, не переводя дыхания: «... как справедливо покарал меня суд божий в той части моего тела, коей я согрешил ...» И далее тут же: «... сколь справедливым предательством оплатил мне тот человек, которого раньше я сам предал...» И, наконец, самое, может быть, ужасное из всех последствий этого чудовищного дела: «...как превознесут это явное справедливое возмездие мои противники ... как по всему свету распространится весть о моем величайшем позоре». «Куда же мне деться?» –

62
carceres. **L**apidati sunt. secti
sunt. temptati sunt. in occi-
sione gladij mortui sunt. Cir-
cuerunt in melotis. in pellibz
caprinis. Egentes. angustiati.
afflicti. quibz dignus nō erat
mundus. **I**n solitudinibz errā-
tes. et in montibz et in spelun-
cis. et in caueernis terre. Et hi
omnes. testimonio fidei pbati
inuenti sunt. **I**n xpo ihu. dño
nostro. **I**n natiuitate scē dei geni-
trix uirg. **lectio libri sapientie.**



Omninus possedit
me in initio uarę
suarum. antequā
quicquam faceret
a principio. **A**beterno ordina-

stas xpi eius: quia pietus est
accusator fratrum nrorum. qui
accusabat illos ante conspectu
dei nostri. die ac nocte. Vixerunt
illum propter uerbum testimo
nij sui: et non dilexerunt aias
suas usq; ad mortem. Propterea
letamini celi: et qui habitatis
in eis.

*Mathei apli 7 eungliste.
ie ezechielis prophete.*

Similitudo iustus: qua
tuor animalium. fac
es hominis. et facies leonis: a
dextris ipsorum quatuor. Facies
autem bouis: a sinistris ipsorum
quatuor: et facies aquile desup
ipsorum quatuor. Et facies eorum
et penne eorum: extente desup.

плачет Абеляр. Все это не только на одной странице – в одной фразе, не-
 лепой и кривой от теснящих ее противоречий живой души. Слепой слу-
 чай, божья кара, справедливость кары людской, торжество супостатов-
 завистников. Скорее плохо, чем хорошо. Но в то же время скорее
 хорошо, чем плохо. Стенание и плач! Плач и стенание. Всепрожига-
 ющая слеза по воспаленной щеке страдальца.

«Куда же мне деться?» – Абеляр станет монахом. Но евнуху и в бо-
 жий храм не войти, а постриженному не прочесть ни одной светской
 книги. А что с молодостью Элоизы? Ей жить – столь же пылко и
 полно – воспоминаниями: текстом памяти.

Начинается эпоха новых – да еще каких! – неприятностей Абеяра.
 Мало сказать, неприятностей, – бешеной травли, казалось бы, неиз-
 вестно за что. Всекатолическое «Ату его!» прокатится по монастырям и
 приходам, городам и школам Западной Европы. «Ату» с санкции римско-
 го первосвященника. Урок тому, кто, казалось бы, и так уже довольно
 научен. Всем миром проучен. И коллектив христианско-католических
 единомышленников с этим, конечно же, блестяще справится. Но как это
 все будет? – И это нам тоже предстоит увидеть-услышать.

Что остается? – Снова читать лекции всей школярской Европе; но те-
 перь уже «ради любви к богу», а не «из желания приобрести деньги и
 славу», как это было раньше.

Но обитатели монастыря Сен-Дени вскорости сильно взъярились (по-
 скольку, – говорит Абеляр, – «я часто и резко обличал их невыносимые
 гнусности как с глазу на глаз, так и всенародно ...»).

Лекции по богословию оказались не менее блестящи, чем лекции по
 светской философии, что опять-таки – снова здорово! – «возбудило ко
 мне сильную зависть и ненависть ... магистров».

Но зависть была не только к красному слову, а к такому красному
 слову, которое должно было быть не только «высказано», но и «понято».
 Любое слово может быть понято. А раз так, то Абеляр – зрячий пово-
 дырь слепых, а все его коллеги – слепцы. Тут уж и в самом деле было от
 чего взбеситься! Значит, за дело. За дело всей его жизни – за «Да и нет»
 (написанного уже или нет – неважно).

Суассонский собор был местом первой крупной идеологической вы-
 волочки инакомыслящему магистру. Говорить дали свободно. Народ
 слушал. Духовенство тоже слушало. Но ... «и враги наши – судьбы», что
 все и решило.

А теперь посмотрим, как это делалось у них в Суассоне, для чего не
 постесняемся почти целиком процитировать все это в высшей степени
 социально идеологизированное действо-судилище.

*«Но сколь внимательно ни просматривали и ни перелистывали они мою
 книгу, они не находили в ней ничего, что дало бы им возможность на соборе
 смело обвинить меня, и они оттянули осуждение книги, которого усиленно*

324 добивались, до окончания собора. Я же в течение нескольких дней до открытия собора стал перед всеми публично излагать свое учение о католической вере согласно с тем, что я написал, и все слушавшие меня с восхищением одобряли как ясность, так и смысл моих суждений. Заметив это, народ и духовенство начали так рассуждать между собой: «Вот он теперь говорит перед всеми открыто, и никто ничего ему не возражает. И собор скоро близится к окончанию, а он и созван-то был, как мы слышали, главным образом против этого человека. Неужели судьи признали, что они заблуждаются больше, чем он?» Поэтому-то мои соперники с каждым днем распаялись все больше и больше.

Наконец, однажды Альберик пришел ко мне с несколькими своими учениками и, намереваясь уличить меня, после нескольких льстивых слов выразил свое удивление по поводу одного места в моей книге, а именно, как я мог, признавая, что бог родил бога и что бог един, тем не менее отрицать, что бог родил самого себя? На это я немедленно ответил: «Если вы желаете, я приведу вам доказательство этого». Он заявил: «В таких вопросах мы руководствуемся не человеческим разумом и не нашими суждениями, но только словами авторитета». А я возразил ему: «Перелистайте книгу, и вы найдете авторитет». Книга же была под рукой, потому что он сам принес ее. Я начал искать известное мне место, которое он или совсем не заметил, или не разыскал, так как выискивал в книге только те выражения, которые могли бы мне повредить. С божьей помощью мне удалось быстро найти необходимое место. Это было изречение, озаглавленное «Августин о Троице», книга I: «Кто думает, будто бог обладает способностью родить себя, тот грубо заблуждается, так как не только бог не обладает такой способностью, но и никакое духовное или материальное существо. Ведь вообще нет такой вещи, которая бы сама себя порождала».

Услышав это, присутствовавшие при разговоре ученики Альберика даже покраснели от замешательства. Он же сам, желая хоть как-нибудь выпутаться из затруднительного положения, сказал: «Это следует еще правильно понять». На это я возразил, что данное суждение не ново и к настоящему вопросу оно не имеет никакого отношения, но что сам Альберик потребовал не рассуждения по существу вопроса, а лишь авторитетного свидетельства. Однако же, если бы Альберик пожелал обсудить доводы и доказательства по существу, то я готов показать ему на основании его же собственных слов, что он впал в ту ересь, согласно которой отец является своим собственным сыном. Услышав это, Альберик тут же пришел в ярость и начал мне угрожать, заявив, что в этом случае мне не помогут никакие мои доказательства и авторитеты. Высказав эту угрозу, он ушел.

Действительно, в последний день собора перед открытием заседания легат и архиепископ долго совещались с моими противниками и некоторыми другими лицами о том, что оке следует постановить по поводу меня и моей книги, ради чего, главным образом, они и были созваны. И так как ни в моих

словах, ни в представленной книге они не нашли ничего такого, что могли бы вменить мне в вину, то на некоторое время воцарилось молчание, и враги мои стали нападать на меня менее яростно.

Тогда Готфрид, епископ Шартрский, выделявшийся среди остальных епископов славой своего благочестия и значением своей кафедры, начал речь таким образом: «Все вы, присутствующие здесь владыки, знаете, что учение этого человека (каким бы он ни был) и врожденный талант его, проявляющийся в изучении им любой отрасли знания, приобрели ему многочисленных сторонников и последователей и что его слава совершенно затмила славу его собственных и наших учителей; его, так сказать, виноградная лоза распростерла свои побеги от моря до моря. Если вы – чего я не думаю – обвините его на основе заранее вынесенного суждения, то знайте, этим вы оскорбите многих даже в том случае, если осудите по справедливости. Не будет недостатка во многих людях, которые пожелают его защищать тем более, что в представленной здесь книге мы не можем усмотреть никакого явного нечестия. И так как у Иеронима есть такое место: «Явная сила имеет всегда завистников» и так как известны также слова поэта (Горація. – В. Р.):

*Разит молния
Высочайшие горы,*

то смотрите, как бы вы еще больше не укрепили его добрую славу, поступив круто, и как бы мы не добились скорее против себя обвинения в зависти, чем против него обвинения по всей справедливости... Если же вы предлагаете поступить с ним по каноническим правилам, то пусть его учение или книга будут представлены здесь и пусть ему будет дозволено свободно отвечать на вопросы, так, чтобы он, уличенный или вынужденный к покаянию, совсем умолк. Это будет согласно с тем суждением блаженного Никодима (ученика Иисуса Христа. – В. Р.), который, желая освободить господина, сказал: «Осуждает ли наш закон человека прежде, чем его выслушают и узнают, что он делает?»

Выслушав это мнение, мои противники тотчас же закричали: «Вот так мудрый совет: спорить против его красноречия. Ведь весь божий свет не смог бы опровергнуть его доказательств или софизмов!» Однако же гораздо трудней, несомненно, было спорить с самим Христом, выслушать которого на основании закона требовал Никодим. Епископ, не будучи в состоянии склонить их к принятию своего предложения, попытался обуздать их ненависть другим способом: он заявил, что для суждения о столь важном вопросе собрание слишком малочисленно и такое дело требует более внимательного исследования. В конце концов епископ посоветовал, чтобы мой аббат, присутствующий на соборе, препроводил меня обратно в мое аббатство, монастырь Сен-Дени, и там был созван многочисленный собор ученийших людей для вынесения приговора после тщательного исследования данного вопроса. С этим мнением епископа согласился легат, а также и все остальные.

Затем легат встал для того, чтобы до начала заседания собора отслужить обедню, и через названного епископа передал мне приказание возвратиться в наш монастырь и там ожидать исполнения вынесенного решения. Тогда мои противники, полагая, что они ничего не добьются, если это дело будет разбираться за пределами их архиепископства, где они, разумеется, не смогут прибегнуть к насилию, и не доверяя справедливому суду, внушили архиепископу, что для него весьма оскорбительно, если это дело будет передано в другой суд, и опасно, если я таким образом избежну кары. Они сейчас же побежали к легату, заставили его изменить свое решение и против воли вынудили его согласиться на осуждение моей книги без всякого рассмотрения, на немедленное и публичное ее сожжение и на вечное мое заключение в другом монастыре. Они говорили: для осуждения этой книги вполне достаточно того, что я осмелился публично читать ее без одобрения со стороны римского папы или другой церковной власти и даже сам предлагал многим ее переписывать. Будет якобы чрезвычайно полезно для христианской веры, если мой пример пресечет подобное же высокомерие и у многих других.

Легат, не обладая необходимыми богословскими познаниями, руководствовался преимущественно мнением архиепископа, а этот последний следовал советам моих противников. Догадываясь о происходящем, епископ Шартрский тотчас же осведомил меня об этих кознях и настойчиво убеждал меня претерпеть это с тем большей кротостью, чем более явным для всех было насилие, и не сомневаться в том, что столь очевидные ненависть и насилие повредят моим врагам в будущем, а мне принесут пользу; и насколько не беспокоиться по поводу заключения в монастырь, так как он знает, что легат, вынесший этот приговор по принуждению, конечно, через несколько дней после своего отъезда [прикажет] освободить меня. Так епископ, насколько мог, утешал меня и самого себя, плача вместе со мною.

Призванный на собор, я немедля явился туда. Там без всякого обсуждения и расследования меня заставили своей собственной рукой бросить в огонь мою названную выше книгу, и она была таким образом сожжена. А чтобы не показалось, что при этом царил полное молчание, кто-то из моих противников пробормотал, будто он обнаружил в этой книге утверждение, что всемогущ один только бог-отец. Разобрав это бормотанье, легат с большим удивлением ответил, что заблуждаться до такой степени не может даже мальчишка... «Если угодно собору, то хорошо сделает этот брат наш, изложив перед всеми нами свое вероучение, дабы мы могли соответственно одобрить, или не одобрить, или поправить его».

Когда же я встал с целью исповедать и изложить свою веру, предполагая выразить свои чувства собственными словами, мои противники объявили, что от меня требуется только одно – прочесть символ (веры)... что мог отлично сделать любой мальчишка. А чтобы я не мог отговориться незнанием слов этого символа, велели принести рукопись для прочтения, как будто бы мне не случалось его произносить. Вздыхая, рыдая и проливая

religionis. Quod uo sequitur dñm maiorē
 in loco suo ueniat. utiq; congruit.
 Quia enim p̄dictum sonat. 7 a neho
 in h̄m̄ p̄dictum positū. 7 p̄dictū uouit
 am̄p̄e uo diabolum dñm 7 p̄dictū
 suum ueniat. P̄dicto am̄p̄e tñ
 congruit id qd sequitur. 7 figit tab-
 naaculum suum ap̄erno inter maria.
 Ap̄erno interpretatur idolum suū. 7 ē
 sensus. figit solū suū tabnaaculū in ie-
 rlm̄ que sic est int̄ mare mortuū 7
 ceterum. 7 sup̄ montem iudicium 7
 sc̄i. i. montem olueta. 7 ponit tab-
 naaculum suū 7 uenit usq; ad sum-
 mitatem eius. ad locum un̄ dominus
 ascendet. 7 nemo auihabeat ei. qd
 dicitur uor in acie dicens. q̄onit.
 7 statim fulminabitur. Post ea p̄s-
 quitur uisio de tempore am̄p̄i 7 ad
 uersione uidegum. 7 resurrectione
 mortuorum dicitur. Et ueniet temp̄
 quale non fuit ex quo gentes cōp̄erit
 esse. 7 stabit michael p̄ filius ipsi sui
 7 saluabitur ex eis qui scriptū est in
 libro dei. 7 in uultu oim̄ qui dor-
 miunt in puluē terre. euigilabit
 alii in uitam cōnam alij in obp̄nū.
 ut uideant p̄auit quidē tones qd
 uolentur impius ne uideat gl̄am dei.
 s̄ ut uideant obp̄nū suum temp̄.
 Tu aut daniel signa libris. i. s̄c̄e m̄s̄
 terra s̄ non exponit. p̄transibunt
 p̄sim̄ 7 multiplex erit scientia. Alii
 dixerit. Relinq; posteris m̄iam cer-
 atq; s̄ decidat daniel care s̄no t̄p̄e
 durare. p̄dictio am̄p̄i. 7 uidit p̄-
 cipem p̄arum statentem in r̄pa sum-
 mis. 7 p̄ncipem s̄orum statentem in
 alia. 7 uirū iudicium sineis statentem
 in medio sup̄ aquas. 7 dicit ad eum.
 v̄p̄quo finis horum mirabilū. Et
 eleuauit ille utramq; manū unauit
 p̄uuentem in c̄num. quia in temp̄
 7 temp̄a. 7 dimidū temp̄is. Et ait
 daniel. Domine in quid erit post h̄.
 Et respondit ille utraue idem temp̄.
 s̄ per alia ūla dicens. Cum ablatus
 fuerit uige iactificum. 7 posita fu-
 erit abhominatio in desolationem.
 hoc est cum ablato cultu di. 7 desola-
 to. am̄p̄e abhominabilis exubebit

se ad adorandum. tunc erunt dies
 mille. c̄. xxiiii. tunc anni. 7 semis.
 Postea uisus. Quod erit post h̄. dies.
 Semis qui cepit. 7 p̄uenit ad dies
 mille. c̄. xxv. s̄ uidebit mille.
 c̄. x. ad dñm dei. xlv. s̄c̄e dies
 mille. c̄. xxv. itaq; post mortem a-
 tripi dabitur lapsus. xlv. dies ad
 p̄uentionem. Et est sensus. S̄c̄us
 erit qui post die p̄sertionis p̄ueni-
 erit ad dies sup̄ additōs p̄uentione.
 Tu aut daniel m̄m̄ uideris ad p̄fina-
 tum tempus uite tue. 7 in quiete.
 7 in fine dierum stabis in forte tua

1. **Responsum in ordine tuo. In capite
 hystoria de susanna.**



sequitur hydnia
 subdime quam
 hebreus si habet
 in libro daniel.
 7 uocat eam fa-
 bulam. non qd̄
 faceret rem ger-
 tam. s̄ quia in ea
 fabellum legitur de susanna. lapida-
 tur. quod ieronim̄ ad iustos uocatur.
 testatur. 7 quia non fabulam scrip-
 tam esse a dante. c̄. a quodam s̄c̄o
 scripta fuit qd̄ p̄bat ex eo qd̄ quidā
 allusio ūborum s̄c̄o s̄c̄o ibi nomi-
 bus arborum. uel. apo. roy. cym-
 cyre. apo. roy. p̄m. p̄c̄. Tales enim
 allusiones ūborum ad arborum no-
 mina non inueniuntur in hebreo.
 In translatione quidem m̄a una qd̄
 est allusionis. qualitatq; legitur.
 ut cum dixisset s̄c̄os sub c̄mo. res-
 ponda daniel ūbum quasi alludēs
 nomini. s̄c̄er te mecha. Ex p̄p̄a
 fiet si diceretur ita. sub s̄c̄o. 7 ad-
 dederit s̄c̄o anḡl̄ domini s̄c̄er te.
 Eadem allusio potest fieri ubi ad
 nom̄ temp̄is ut s̄c̄er te s̄c̄er te.
 hoc s̄c̄er s̄c̄o. 7 respondetur s̄c̄er te
 de s̄c̄o. hanc eandem hydniam uo-
 cat origenes fabulam in i. s̄p̄ma
 tum. i. instructionū. forte s̄c̄am
 edicionem quam sub obelo p̄affico
 composuit s̄c̄m̄a uocatur. quia
 per eam plenius nos instruit. ap-
 parer aut hoc factum esse ad huc

слезы, я прочел его как только мог. Затем меня, как бы виновного и уличенного, передали аббату монастыря святого Медарда, присутствовавшему на соборе, и немедленно увезли в его монастырь, как в тюрьму. Тотчас же был распущен и собор».

Величественно зловещий текст.

Столь пространное цитирование обязывает к комментарию.

УДИВИТЕЛЬНОЕ ДЕЛО: предмет осуждения – текст, а спор вокруг да около, во имя процедуры как неотъемлемой, человечески важной части научной жизни XII европейского столетия. Текст избыт в околотекстовом пространстве, призванном испепелить обсуждаемый текст (как видим: буквально испепелить), а если получится, то и его автора.

Суть судимого текста, конечно, интересует судей. Что и говорить. Но чтобы дознаться этой сути, надо быть во всеоружии доводов, конгениальных автору. Занятно, что и Абельяр уходит от существа дела. И он весь, как и его хулители, – во всяком случае в качестве рассказчика обо всем этом – погружен в процедурные дела; живет, так сказать, нормальной ученой жизнью своих веселеньких «академических» будней. Отметим сочувствующую аудиторию, имеющую право на безличное – хором – сочувствие, но лишенную права решать судьбу того, чей текст.

Следующие два пассажа, казалось бы, по существу текста; во всяком случае, по существу идей. А спор опять-таки чисто процедурный, традиционно школярско-магистерский: оба апеллируют к авторитетному слову, оба, как говорится, шьют друг другу дело. Оба, что называется, хороши. Вместе с тем словопрение это – пустое словопрение, ибо «данное суждение ... к настоящему вопросу ... не имеет никакого отношения». Главный же смысл затеянного – опять-таки над сутью слова; он – за словом, то есть в собственно учено-бытовых перипетиях и санкциях, должных после столь пристойно-ученых диспутиаций воспоследовать: Альберик «выискивал в книге только те выражения, которые могли бы мне повредить».

«Ловит всех на честном слове, на кусочке колбасы». Далее. Институт травли, ясное дело, предполагает предварительную – обязательно келейную – подготовку: «... перед открытием заседания легат и архиепископ долго совещались с моими противниками ...» Так сказать, закрытое заседание Суассонского собора. Как бить, кто первый, на что упираться ...

Травля травлей, а видимость демократии (средневековой, конечно) совершенно обязательна. Эта видимость предусмотрена процедурой, но отвергается ... большинством, то есть еще более демократично. А средневековый ученый демос шутить не любит. И решение, принятое как будто всем ученым миром, на поверку однозначно, деспотически непрекаемо. Демократия в рамках порядка... Необходимо согласиться «на осуждение моей книги без всякого рассмотрения, на немедленное ее

330 сожжение и на вечное мое заключение в другом монастыре». Ибо разве недостаточно того, что автор публично читал «не утвержденный» текст и даже сам пускал его для переписывания. Средневековое своеволие со всеми вытекающими ...

И, конечно же, непременная в такого рода спектаклях фигура утешителя: для вашей же пользы, пусть им будет стыдно, они засовестьются ... Этим утешителем был Готфрид, архиепископ Шартрский, которому еще предстоит выступить отнюдь не в качестве друга на Санском соборе.

Что было дальше, вы уже знаете: «...своею собственной рукой». Текст – в огонь, а жизнь без текста пуста. Самоубийство жизни во имя торжества пустейших процедур. Вместо доказательной лекции – идеологический *отче наш*, символ веры, во избежание огня для плоти – изувеченной, обездушенной, едва ли не сломленной. Но все еще живой.

Жизнь в монастыре святого Медарда об этом свидетельствует, хотя данный монастырь для жизни духа, да и просто жизни, был мало оборудован: туда «посылались неучи – для обучения, распущенные – для исправления, упорствующие – для обуздания».

Огонь гасит свет слова во имя слова же. Всесжигающий огонь рукописей, которые-таки горят, и хорошо горят. Весело горят ...

Горе Абеяра было безмерно: «...какой стыд меня смущал, какое волновало отчаяние ... Я сравнивал то, что переносил, с теми муками, которые некогда претерпело мое тело, и считал себя несчастнейшим из всех людей. Прежнее предательство представлялось мне ничтожным в сравнении с этой новой обидой. И я гораздо более огорчился от того, что опорочили мое доброе имя, чем от того, что изувечили мое тело: ведь тогда я был некоторым образом сам виноват, теперь же я подвергся столь явному насилию из-за чистых намерений и любви к нашей вере, которые побудили меня писать». Обратите внимание: «некоторым образом сам виноват». Это горделивое «некоторым образом» – свидетельство непокорства изувеченного тела и попранного духа. Именно поэтому имя жалче, чем тело. Имя как инициал текста низведено бедствиями и страданиями мученической – в тексте, для текста, из-за текста, ради текста – жизни, которая длится сама по себе и как будто вне текстового порядка. Но санкция на горе – опять-таки не где-нибудь, а в тексте: «С какой желчью в сердце, с какой душевной горечью я, безумный, оскорблял тогда тебя самого и яростно нападаю на тебя, непрестанно повторяя вопрос блаженного Антония: «Иисусе благой! Где же ты был?» Жизнь бытующая – учено-бытующая жизнь – хочет уйти в текст и тем самым получить свое подлинное – словесное – незыблемое, несуетное бытие. Хочет, да не может, ибо продолжается. Новые братья по новому монастырю «из-за моих же обличений ... меня с трудом выносили», – свидетельствует Абеяр. Новые бедствия: оговор, попытки отравления, покушения на убийство ...

Бессчетные молитвы в молельне, самолично выстроенной из тростника и соломы. Учитель и новые ученики, поселившиеся подле и начавшие «вместо просторных домов – строить маленькие хижинки, вместо изысканных кушаний – питаться полевыми травами и сухим хлебом, вместо мягких постелей – устраивать себе ложе из сена и соломы, а вместо столов – делать земляные насыпи». Ну, чем не жизнь меньших братьев святого Франциска?! И вновь: жизнь жизнью, а текст об этой жизни – ее смысл – экранирует её; вбирает в себя, освещает, так сказать, обеспечивает ей, этой отшельнической жизни, истинное бытие: «Проживая в уединении от людей ... я поистине мог воспеть псалом господу: «Вот бежав, удалился и пребываю в пустыне». Жизнь проявила себя как жизнь осмысленная в священном псалме. Человеческий жест явил себя в жесте словесном. Слово как жест.

Священный текст стремится проявить себя в жизни: явить жизнь богоугодную в жизни суетно-светской. Вечное хочет предстать конечным: подлинное бытие брэнно существующим: «... мои ученики казались скорее отшельниками, нежели школярами». Обратный ход: продуктивно значимая изнанка науки жить-быть в средние века: жить в тексте и стать текстом ...

Но Абельяр не был бы самим собой, если бы не сказал с поразительно последовательным гордынным самомнением, определившим на всю его жизнь его особость: «... зависть отыскала меня даже в моем уединении». Обыкновенная житейская зависть, ни в какие тексты не вмещающаяся. Он умеет слушать даже внутреннюю речь своих супостатов, оглашая ее и делая ее явной и внятной всему миру: «Мои недруги, молча жалуясь и вздыхая, говорили себе: «Вот за ним пошел целый свет, и мы не только не выиграли, преследуя его, но еще более увеличили его славу. Мы старались предать его имя забвению, а на деле лишь сделали его более громким. Ведь вот школяры в городах имеют всё необходимое, но пренебрегают городскими удобствами и стекаются в эту пустынную местность, приемля добровольно нищету». Обратите внимание: говорили молча о громкости имени, какое следовало заглушить. Слава имени – Слово учителя – извела светскую нормальную жизнь, сделав ее нищенской, но духовной жизнью ради ученого слова учителя. Опять-таки жизнь снова и снова норовит стать словом о ней – словом о правильной жизни в слове. Но жизнь-то все-таки одна. И лишь наше нынешнее восприятие учености как некоей, из XX века взятой, частности все время вынуждает нас видеть в одной-единственной жизни Абельяра две жизни: ученую и неученую.

Дух живет, материальное одухотворено: «...телесно я скрывался в упомянутом выше месте, но слава моя распространялась по всему свету, уподобляясь тому, что поэтический вымысел называет эхом, имеющим

332 множество голосов, но ничего материального». Это реминисценция мифа о Нарциссе и Эхо из Овидиевых «Метаморфоз». Но здесь же, недалеко, отсылка к Писанию: «Или вы не знаете, что ваши тела – суть храм пребывающего в вас духа святого, коего вы имеете от бога, и что вы уже не свои?»

Но в том-то и дело, что Абельяр ни на мгновение не переставал оставаться в высшей степени живым для самого себя и потому живым, вызывающе живым, для всех других. Но живым прежде всего в его отношении к тексту; живо читающим текст. Кто, как не он, мог легко и как бы походя сравнить себя с блаженным Афанасием, например, или со святым Иеронимом: «... если допустимо сравнение блохи со львом и муравья со слонем, то мои враги преследовали меня с меньшим ожесточением, чем некогда еретики блаженного Афанасия»; «... ненависть французов удалила меня на запад подобно тому, как ненависть римлян изгнала Иеронима на восток». Фигура самоуничтожения, в случае с Афанасием, конечно же, дела не меняет.

Абельяр живет точно так, как читает текст: без какой бы то ни было ориентации на уравновешенность, образцовость. Лишь задним числом привязывает какой-нибудь священный текст к уже прожитому отрезку собственной жизни, который и записывает в истории своих бедствий: «Подобно человеку, который, страшась занесенного над ним меча, бросается в пропасть и, отсрочив на секунду одну смерть, находит другую, я сознательно бросался от одной опасности к другой; и там, на берегу зловеще гудящего океана, достигнув границы земли и уже не имея возможности бежать дальше, я часто повторял в своих молитвах: «Взываю к тебе от конца земли в унынии сердца моего».

Но жизнь хрупка, неустроенна. Как неустроен и раним текст – предмет и смысл ученой жизни Абельяра. Она избывает сама себя, истаивая в идеале. Крушащаяся, неосуществленная, небытийная жизнь: «Все мои начинания и старания оказываются безуспешными, и ко мне вполне справедливо можно отнести упрек: «Этот человек начал строить, но не мог окончить».

Но разве можно что-нибудь в таких условиях? – «Извне – нападения, внутри – страхи». Правда, под «страхами» Абельяр имеет в виду внутри-монастырские козни. Но вернее было бы понять страхи как то, что присуще душе самого Абельяра: в той мере присуще, в какой мере эта душа ещё живая.

... Жизнь как заветное слово о ней движется к концу: «Такова, о возлюбленный мой во Христе брат и ближайший спутник в жизни, история моих бедствий, которым я подвергаюсь беспрестанно, чуть ли не с колыбели». Всмотримся-вслушаемся: «подвергаюсь...» Значит, кем-то, человеческою волей, злоумышленно? Верно. Но тут же, едва ли не на той же странице, почти в самом конце: «... будем же тем терпеливее переносить

несчастья, чем они несправедливее. Не будем сомневаться в том, что они полезны для нас, если и не как заслуга, то, во всяком случае, как некое искупление». Этот пассаж предполагает уже некий безличный рок. И, наконец, в самом конце: «...так как все происходит по промыслу божьему, то пусть каждый верующий во всякой напасти утешается, по крайней мере, тем, что божья благодать никогда и ничего не допускает вопреки своим предначертаниям и, что бы дурное ни совершалось, она все приводит к наилучшему концу. Оттого-то и правильно во всех случаях обращаются к богу со словами: «Да будет воля твоя!» А притом сколь великое утешение любящим бога содержится в словах апостола: «Знаем ведь, что для любящих бога все творится во благо». Это разумел и мудрейший из людей (Соломон. – **В. Р.**), сказав в «Притчах»: «Праведника не опечалит ничто с ним случившееся». Этим он ясно показывает, что люди, приходящие во гнев из-за случившегося с ними несчастья, удаляются от справедливости, хотя и не сомневаются в том, что все происходит по божьему промыслу. Эти люди стремятся подчиниться не воле божьей, а собственной, и, втайне противясь словам «Да будет воля твоя!», предпочитают божьей воле свою собственную».

Так завершает себя история существенной части Абельяровой жизни, ежемгновенно, собственной волею героя выпадающей из текста («Да будет воля твоя»); как черт от ладана, бежит эта живая жизнь благодного, душевно комфортабельного, только что процитированного хэппиэнда. Потому что нет этого хэппиэнда: равновесие текста (= жизни) сдвинуто. Исчерпаемость. Разрушительное очищение неостановимо. Оно – до конца.

История Абельяровых бедствий – замечательный опыт представления собственной жизни в живом слове о ней. Опыт-научение: как эту жизнь представить в тексте, но и сохранить вживе. Сохранить личное для представления всем в поучение им же. Взгляд в себя, в собственную душу – взгляд на себя, оформленного в слово, для всех и в то же время на себя же как на живого действующего. Выявление-разрушение себя же.

Исповедь Абельяра – принципиально антиавгустиновская исповедь, ибо исповедуется страдающее тело, и только где-то на окраине жизни – страдающая душа. И потому не исповедь, а и в самом деле история. Почти естественная история ... Августиновы муки – испытания становящейся души, собственно волевым, но и чудодейственным образом (в награду за личное воление) обретающей свет божьего Первослова – души прозревающей. Это муки слова – муки души, которая учится говорить, то есть жить, но жить в слове, жить в тексте. Осуществление жизни текста, ставшей для веков последующих текстом этой святой жизни. Муки Абельяра – это мучения живущего, телесно живущего, человека; совершающего поступки человека, представимого в жестах жизненно-бытовых перипетий. Правда, эта жизнь словесно оформляется, заключа-

334 ется в рамки текста, но не окаменевают, потому что сам текст не чтим, а читаем. И потому бесконечно улучшаем, ибо заподозрен в вековечном несовершенстве и неокончателности. Открытая дидактика, сомневающаяся в самой себе ...

Абеляр любит. Абеляр читает лекции. Абеляром восхищены. Абеляру завидуют. Абеляр в лучах славы. Абеляр славен и горд. Абеляр заносчив и пылок в собственной славе и в собственной любви к единственно возлюбленной навек Элоизе. Абеляра истязают – мстят за Элоизино бесчестье. Абеляра травят, идеологически шельмуют из зависти – обыкновенной человеческой зависти, демагогически приправленной словами во спасение божественной истины. Наконец, заставляют самого спалить лучший свой текст... Но обо всем этом мы уже знаем.

Поступок, жест, действие – самоценные дела. А слов и не надо. Жизнь живет в драматически необратимом безглаголии. *Только* сфера жизни, и ничего больше. Без слов. Вне слов. Жизнь тела. Жизнь духа, но облаченного в тело. Просто жизнь. А подлинная она или иллюзорная – об этом не спрашивают, потому что это просто жизнь: античная ли, средневековая ли, нынешняя ли... Не важно! Ибо жизнь едина, потому что человеческая.

Итак, жизнь вообще. Как у людей. Но если вспомнить Абелярово отношение к тексту ... Сходства едва ли только случайны.

Когда же начнется, собственно, жизнь Абеляра как человека из XII христианнейшего столетия? А жизнь эта длится ежесекундно, пока жив тот, кто живет: она раздваивается, удваиваясь. С одной стороны, это жизнь греховодника-сладострастника, прелюбодея-умыкателя; с другой – жизнь оскорбленного праведника, тело которого мучительно изувечено – осклоплено – во имя искупления грешной души. Жизнь в теле – жизнь в духе как идеальная жизнь, добытая такою чудовищной ценой. Живой и действующий, любящий (точнее: любивший) Абеляр, понятно, эту жизнь принять не может. Не может принять, но приемлет: все верно, ибо на все воля божия. В жизни-быте не приемлет, а в тексте как бытию жизни – всецело принимает, ибо ушедшая в текст, она уже не есть жизнь, а священный ее знак, который следует чтить как сокровенную ее реальность. Как ее смысл. Видимый человеческий жест стал слышимым, поучающим словом об этом жесте, преобразующим этот жест из несправедного в праведный; или, точнее: в то, каким следует быть человеческому жесту; а в противном случае – получи то, что полагается в отмщение. Физически помятое тело, высвободившее вечно добродетельный, неколебимый дух. Но высвобождение это состоялось под напором внешних обстоятельств, и при этом силами зла: мстью, продажностью, предательством, жаждой крови и скорой расправы. Отнюдь не собственной волею грешника. Так что же: благодетельный бог, вооруженный злом, творит благо и сеет добро? Больше того. Какое же



336 это, черт подери, добро, коль карающий нож Элоизиных мстителей достигает Абеяровых гениталий как раз тогда, когда брак с Элоизою оформлен, а сама Элоиза живет в монастыре Аржантейль монастырской жизнью (или хотя бы просто живет в монастыре)?! Чего еще надо? Поздняя божья кара во благо – за вину, которую можно было бы и простить за давностью, настигает грешника. Разумно ли? – Но разумно все, что ни делает бог. Это не обсуждаемо. Жизнь ушла в текст, но не вся ушла. Стала текстом – окончательным словом о ней. Ученой жизнью. Но стала не вся этим словом. Слово, апеллирующее к слуху, восприимчивым ушам ученика, – меньше того, что видят (и даже не видят) внимательные глаза ученика. Жизнь – больше слова о ней, хотя безапелляционное – потому и священное – слово о ней иерархически (не более чем иерархически) важнее. Примерно так можно обозначить главные болевые точки личного любовного жития Абеяра; жития, устремленного в такой вот странноватой логике к подлинному своему текстовому, освещенному Словом, бытию, так и не ставшего им – до конца и всецело. Ибо устремленность эта – от божьей воли, но не от личной воли.

А теперь о том, как складывались отношения Абеяра с теми, кто был рядом с ним; так сказать, с товарищами по работе.

Абеяра – жуткий гордец, а его сослуживцы – жуткие завистники. И он, и они друг друга стоят (конечно, в системе моральных ценностей средневековой эпохи). Опять-таки не кто-нибудь, а воля божья наказывает зло злом, грех грехом же – гордыню завистью. Гордый дух сам же себя и упраздняет: освобождение всецелого, человечески-божественного духа достигается, говоря не только фигурально, – своею собственной рукой. (Припомним духовное самоубийство Абеяра: лучшую свою рукопись – лично в костер.) Свет разума (текст), обугливаясь и испепеляясь, великолепно горит в священном, казалось бы, огне, не раздвигающем – совсем даже напротив! – нагнетающем мрак, сгущающем «ночь средневековья». Правды ради следует сказать, что в своей «Истории...» доброхотность божьей воли в акции духовного самосожжения Абеяра не признает. Вопрос остается открытым. Однако ближе к концу – физическому концу жизни – Абеяра отречется-таки от всего, за что – по крайней мере внешне – был гоним, дав тем самым добро на все имевшие место судилища над собою как автором текстов. Тексты в огонь – и правильно. Туда им и дорога. Ибо последний текст, последнее слово, – за богом, волею которого должна быть поправа его творческая (потому и гордынная) жизнь пусть даже хитросплетенными руками ничтожных, хотя и всеильных завистников. Личное ценою самоаннигиляции – во всеобщее божье слово, предназначенное всем!

Учено-писательское дело Абеяра – пусть в декларациях – уповает только на божью волю, исключаящую чудо (ибо чудо – для людей, а не для бога), и, во-вторых, исключает волю собственную – свободную, лич-

ную волю – в стремлении к идеальной жизни (священному тексту о ней). Но куда же направлена эта свободная воля, коли она есть? (В самом деле, как же ей не быть, коль скоро речь идет о человеке?) Куда? – На собственную живую – любовную и гордую – жизнь, осуществившуюся столь ярко и впечатляюще, столь светозарно и светоносно. Это ли не чудо? Чудо пресуществления раз и навсегда данного божественного слова в жизнь человеческого вида – индивидуально зрящую и зримую жизнь. Самоценную ...

Этой жизнью и был сам Абеляр-живой, влюбленный, гордый, гневный, раздраженный, пылкий, темпераментно красноречивый, учительствующий, спорящий, злой, смиренный – не смирившийся ... В точности такой, каким по замыслу Абеяра должен быть текст, который следует читать, очищая-высветляя. А к чему такое приводит? Такого рода умение читать придумал великий магистр XII столетия, который на свое несчастье еще и просто ... жил. Неуравновешенность и текста, и его читателя. Трибуны безумствуют: «Автора!» Он – «внеаходим» и «избыточен». И потому – эстетически значим для времен последующих. Поэтому же – и еретически опасен для своих современников.

Ничего устойчивого!

Предмет и его контур, странно не совпадающий с самим предметом; знак предмета; маска-стереотип, до поры скрывающая живые черты неповторимо живого лица, хоть и свидетельствующая об этом лице в замысле поэтически осуществленного текста. Маска: личина – лицо – лик. Лицо... с ответами всезначущего лика. А текст снова не важен, как это было на судилище в Суассоне. Потому что текст зачитывается до дыр: мандельштамовских просветов – прогулов, прогалов, проколов... Важно лицо. Лицо человеческое!

Всё это было вот что: Абеляр глазами Абеяра. А теперь Абеяра глазами Элоизы как еще одно научающее умение сложить из слов другую жизнь. Поглядим на эту другую жизнь нашего героя очами монахини из монастыря Аржантейль Элоизы так, как если бы это были мои глаза. (А как иначе?) ...

НО ДАЖЕ И ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЭЛОИЗЫ, удивительно цельной, замечательно стойкой женщины, – блуждающая точка зрения. Говоря точнее, этих точек зрения несколько. По меньшей мере четыре, если верить самой Элоизе. Вот каким мерцающе-калейдоскопическим обращением предваряет она первое свое письмо Абеяру:

«Своему господину, а вернее отцу, своему супругу, а вернее брату, его служанка, а вернее дочь, его супруга, а вернее – сестра, Абеяру – Элоиза». Так начинается переписка Элоизы с Абеяром, которую можно датировать 1132–1135 годами. Глаза Элоизы – это глаза служанки, которые видят господина, но и глаза дочери, лицезрящие отца; глаза жены,

338 взирающие на мужа, но и глаза сестры, имеющие в поле своего видения брата. Четыре точки обозревания – четыре зрительных луча – четыре позиции рассматривания (по сути дела – всматривания в самое себя) в конечном счете сводятся к одной точке зрения: любовница хочет видеть в Абеляре только любовника, хоть и утратившего возможности им быть. Любовника, и никого больше. Элоиза учит Абеляра оставаться, пусть немощным, но любовником. Но Абеляр – не из тех; он – не тот, кем его видит (или хочет видеть) Элоиза. Он – сам кого угодно научит. Он – правоучительный праведник. Но пусть поговорят наши влюбленные – бывший влюбленный Абеляр и любящая еще и сейчас, несчастнейшая из несчастных – Элоиза.

(Некоторые исследователи считают, что письма Элоизы написал сам себе Абеляр, и тогда вовсе замечательно: метод «да» и «нет» проигрывается на себе самом как на тексте, выявляющем в ходе критического самопрочтения собственную свою человечески-текстовую неустойчивость-неуравновешенность с исчезающе неуловимым смыслом.)

Элоиза (в том же письме): «... утратив человека в действительности, я хотела бы утешиться словами его и как бы представить себе его образ». В самом деле: образ человека, «в слове явленный». Но человек этот – для Элоизы целый мир, единый, всеохватный, – ничего иного вне себя не предусматривающий. Вновь и вновь: «образ мира, в слове явленный». Упрямо мною талдычемая пастернаковская максима.

Но желание услышать-увидеть слово-образ – еще не есть законосообразное, требующее немедленного удовлетворения, желание, покуда не санкционировано достаточно авторитетным текстом, вне этого желания пребывающим: «...А сколь приятно получать письма от отсутствующих друзей, то на собственном примере нам показывает Сенека, написавший в письме к своему другу Луцилию: «Благодарю тебя за то, что ты часто мне пишешь. Ведь это единственный для тебя способ явиться ко мне. Всякий раз, получая твое письмо, я сейчас же вижу тебя со мной вместе». Не важно, что текст принадлежит язычнику Сенеке, важно, что текст. Впрочем, такой способ узаконения психологических – душевных – порывов нам уже более чем знаком.

Пусть Элоиза попечалится еще:

«О мой любимейший! Все наши знают, сколь много я в тебе утратила и как злополучное наигнуснейшее и всем известное предательство разлучило меня не только с тобой, но и с самой собой; но моя скорбь еще более возрастает при мысли не о самой утрате, а о том, как она совершилась. А ведь чем важнее причина скорби, тем сильнее должны быть и средства утешения. Принести же утешение должен не кто-либо иной, а ты сам: ты один был источником скорби, так будь оке сам и милосердным утешителем. Только ты один можешь и опечалить, и обрадовать, и утешить меня. Только ты один должен более всех это сделать: ведь я выполнила все твои

желания, вплоть до того, что решилась по твоему приказанию погубить самое себя, так как ни в чем не могла противиться твоей воле. Мало того: моя любовь (ведь вот что удивительно) обратилась в такое безумие, что я сама отняла у себя безо всякой надежды на возвращение то единственное, к чему стремилась. Ведь когда я сама по твоему приказанию сменила без промедления одежду, а вместе с нею и душу, я показала этим, что ты – единственный обладатель как моего тела, так и моей души.

Бог свидетель, что я никогда ничего не искала в тебе, кроме тебя самого; я желала иметь только тебя, а не то, что принадлежит тебе. Я не стремилась ни к брачному союзу, ни к получению подарков и старалась, как ты и сам знаешь, о доставлении наслаждений не себе, а тебе и об исполнении не своих, а твоих желаний. И хотя наименование супруги представляется более священным и прочным, мне всегда было приятнее называться твоей подругой, или, если ты не оскорбишься, – твоею сожительницей или любовницей. Я думала, что чем более я унижусь ради тебя, тем больше будет твоя любовь ко мне, и тем меньше я могу повредить твоей выдающейся славе. Ты не пренебрег изложить и некоторые доводы, при помощи которых я пыталась удержать тебя от нашего несчастного брака, хотя и умолчал о многих других, по которым я предпочитала браку любовь, а оковам – свободу. Призываю бога в свидетели, что если бы император Август, владевший всем миром, удостоил бы меня чести брачного предложения и навсегда утвердил бы за мной владычество над всем светом, то мне было бы и милей, и почетней называться твоей возлюбленной, нежели его императрицею. Ведь не тот непременно лучше, кто богаче или могущественней: быть и богатым, и могущественным – зависит от удачи, быть ли хорошим – зависит от добродетели ...

Тебя соединяла со мной не столько дружба, сколько вожделение, не столько любовь, сколько пыл страсти. И вот, когда прекратилось то, чего ты желал, одновременно исчезли и те чувства, которые ты выдержал ради этих желаний. О возлюбленнейший, это догадка не столько моя, сколько всех, не столько личная, сколько общая, не столько частная, сколько общественная. О, если бы так казалось мне одной, о, если бы твоя любовь нашла что-нибудь извиняющее, от чего – пусть немного – успокоилась бы моя скорбь! О, если бы я могла придумать причины, которые, извиняя тебя, как-либо опровергли бы мое низкое предположение! Умоляю тебя, исполни мою просьбу: ты увидишь, что она незначительна и нисколько не затруднит тебя. Если уж я лишена возможности лично видеть тебя, то, по крайней мере, подари мне сладость твоего образа в твоих высказываниях, которых у тебя такое изобилие. Напрасно я буду ожидать от тебя щедрости на деле, если буду подозревать, что ты скуп на слова...

Пока я наслаждалась с тобой плотской страстью, многим было неясно, почему я так поступаю: по любви ли к тебе или ради чувственности. Ныне же конец являет, что побуждало меня в начале. Ведь я отрелась совер-

340 шенно от всех удовольствий, лишь бы повиноваться твоей воле. Я не сохранила ничего, кроме желания быть теперь целиком твоей. Подумай же о том, насколько ты несправедлив, когда того, чья заслуга пред тобою больше, ты вознаграждаешь меньше и даже вообще ничего не даешь, хотя от тебя требуется весьма малое и то, что выполнить тебе очень легко...

Прежде, когда ты увлекал меня к мирским наслаждениям, твои письма часто приходили ко мне, и ты нередко воспевал в стихах твою Элоизу, имя которой было у всех на устах; оно звучало на всех площадях и во всех домах. Насколько оке теперь праведней увлекать меня к богу, чем тогда – к наслаждению. Умоляю тебя: взвесь то, чем ты мне обязан, и отнесись внимательней к моим просьбам.

Прощай, единственный!»

Я сказал: «Пусть Элоиза попечалится ...» Печаль? Да нет, конечно! Это раздирающий душу плач. А сквозь слезы вырисовывается живой сластолюбец (пусть пока только в предположении). Абеляр, с точки зрения Элоизы, и в самом деле не уместившийся в текст собственной, им самим рассказанной истории. Душа плачет, а рефлексирующий ум наблюдает: за тем, по ком плач (это еще куда ни шло), но и за собой-плачущей.

Первый пассаж – живейшее свидетельство неравномерности жизненных вневременных маргиналий на полях текста и текста, всецело отмеченного собственным временем. Пострижение в монахини – акт жизни по тексту, поступок, призванный загнать жизнь в текст, начать жить по тексту – по писаному тексту монастырских уставных уложений. Но стиль выдает: строки письма дышат, живут, сшибаются друг с другом, ломаются, рвутся ... Слово кричит, не желая смириться, канув в уставные параграфы жизни по правилам – правильной жизни. Понятно, что жизнь требует жизни же – *другой* жизни как своей собственной. Жизнь ради жизни, а тогда все институциональные, социально санкционированные в соответствующих текстуально оформленных правилах околожизненные онёры (законный брак, всяческие дарения, любовное потребительство) – ничего не стоящие вещи. Любовница, сожительница: та, которая *живет* с ним ... Именно живет. И ничего больше. (В самом деле: а что может быть больше, чем живет?) Живущий – любящий – Абеляр как раз и есть в глазах (очах) Элоизы и на устах Элоизы Абеляр сам по себе, ее возлюбленный в принципе, по сути дела, как таковой. Живой! Делавший именно в этом своем наивысшем качестве живую и ее, Элоизу.

Но... чудовищное предположение: а вдруг всего лишь вожделение, пыл страсти, плотская похоть? «Нет, это не любовь», – как бы восклицает Элоиза. Опровергнуть сие и подтвердить обратное может теперь уже только слово – письмо Абеяра. И только оно – слово, которое теперь уже за Абеяром. Слово теперь уже должно ожить, став подлин-



342 ным свидетельством о жизни – свидетельством ее самой. Жизнь, чтобы стать ею, должна, напротив, уйти в слово, а не оставаться вне его. Маргинальное слово должно стать словом основного текста. «Напрасно я буду ожидать от тебя щедрости на деле, если буду подозревать, что ты скуп на слова», – сердится Элоиза в ожидании столь надолго запоздавших слов.

А может быть, похотлива и она, Элоиза? Симметричным образом Элоиза обсуждает и эту возможность, ибо уход в монастырь как облачение жизни в уставное монашеское слово был добровольным уходом, чего нельзя сказать про бандитское оскпление пылкого любовника.

Где бывлые стихи, где хотя бы просто письма, где просто человеческое слово – скорбящее, но и утешающее? Прежде, чем дать слово для ответа Абеяру, справедливо сказать, что этот замечательный диспут влюбленной и влюбленного (с ограниченными возможностями) вышел за рамки текста XII столетия: он стал текстом всех последующих времен – например, XIV петрарковского столетия, ибо спор писем был поистине спором жизней, поединком всецело человеческих судеб. Спустя два столетия Франческо Петрарка на полях одной из копий именно этого письма Элоизы напишет: «Ты везде, Элоиза, говоришь наисладчайше и ласково». Так родственные связи Элоизы, а с нею и Абеяра, расширяются на будущие века: Элоиза – духовная сестра Лауры. А почему и не Беатриче?.. Абеяр – Данте – Петрарка ... Вполне почтенное любовно-ученое собеседование. А пока Элоиза нетерпеливо ждет ответа от Абеяра. Что-то он ей ответит?

Он на сие (как бы сказал классический филолог М. Л. Гаспаров, переве- ди он этот ответ):

«...Ты знаешь, о возлюбленная, сколько любви и преданности проявляла раньше община ваша в молитвах, воодушевленная моим присутствием. Действительно, ежедневно при исполнении молитв, положенных на каждый час, сестры обычно добавляли еще особую молитву Господу за меня, составленную так, что, пропев сначала строфу и антистрофу, они добавляли к ним еще моление и общее заключение по следующему образцу.

Строфа: *«Не оставь меня, господи боже мой, и не отступись от меня».*

Антистрофа: *«Боже, на помощь мне приходи постоянно».*

Моление: *«Спаси раба твоего, господи боже мой, уповающего на тебя, Господу, услышь молитву мою, и вопль мой пусть дойдет до тебя».*

Заключительная молитва: *«Боже, ты удостоил раба твоего собрать служанок твоих во имя твое, молим тебя, чтобы ты дал как ему, так и нам укрепиться в воле твоей, о господи», и т. д.*

Теперь же мне, отсутствующему, тем более необходима поддержка молитв ваших, чем больше охватывает меня тревога в ожидании еще больших опасностей. Итак, умоляя, я требую и, требуя, умоляю (поскольку теперь в разлуке я испытываю, как правдива ваша любовь к отсутствующему), и, ис-

полняя молитвы, на каждый час положенные, я добавляю еще особую молитву такого образа:

Строфа: «Не оставь меня, господи, отец и владыка жизни моей, чтобы мне не пасть на виду у противников моих, чтобы не торжествовал надо мною враг мой».

Антистрофа: «Возьми оружие и щит и встань на защиту мою, да не восторжествует...»

Моление: «Спаси раба твоего, господи боже мой, уповающего на тебя; пошли ему помощь от святости твоей и от Сиона охрани его; будь ему, господи, оплотом твердыни перед лицом врага. Господи, услышь моление мое и вопль мой пусть дойдет до тебя».

Заключительная молитва: «Боже, ты удостоил раба твоего собрать служанок твоих во имя твое, молим тебя, защити его от всякой беды, верни его невидимым к служанкам твоим. О, Господи», и т. д.

Если же Господь предаст меня в руки врагов моих и они, одолев, убьют меня, или если я по какому другому случаю вступлю на общую стезю всей плоти человеческой в разлуке с вами, умоляю вас, труп мой, где бы он ни оказался погребенным или брошенным, прикажите перенести на ваши кладбище, чтобы дочери наши, или сестры во Христе, часто взглядывая на нашу могилу, побуждались больше изливать на меня своих молитв ко господу...»

СТРАННОЕ ДЕЛО! Ни слова о любви к той, которая любит. Скорее, о любви к себе, о том, чтобы любили его еще больше, хлопоча о нем перед богом, молились бы о нем. А коли умрет, то похоронили бы где следует. Заодно и урок молитвы: привычной молитвы и молитвы особой – на случай. Молитвы-образцы, тексты-образцы, призванные запечатлеть животрепещущие вздохи живых душ в стандартно освященных, образцовых текстах-молитвах. Куда подевалась живая жизнь, которая так выразительно, так шампански не умещалась в образцовую модель жизнеповедения по тексту? А теперь – только текст: скучно-молитвенный, пресно-заунывный. Одноголосый канон. И это – в ответ на полуплач-полушепот, на полукрик-полувздох, плач-крик все еще живой – столь же несгорающе живой – Элоизы. На жизнь вне текста – текст, застегнутый на все буквы и на все знаки препинания. Еще одно другое Я Абеляра, вызволенное из сокровенных потемок его же, Абелярова, многомерно-многоликого я голосом-взором живой и страждущей Элоизы. А каково обращение, начинающее письмо, – «Элоизе, возлюбленной во Христе, Абеляр, брат ее во Христе?!» Брат, и все.

И только во Христе. Лишь гордынная любовь к себе самому – несмысленный, наверное, уже ничем и до конца дней несмысленный, след бывшего живого ...

(А может быть, эта застегнутость текста и есть подлинная жизнь – жизнь истинно ученая – ученого магистра и книгочея Петра Абеляра,



прозревающего еще что-то действительно устойчивое в прочитываемом тексте – в молитве, например?)

Что, спрашивается, отвечать на сие? Ясно, что отвечать уже нужно не Абельяру, а той его текстовой проекции, которая вычертилась в ходе письма Элоизы Абельяру и ответа на него. Абельяр, каким он дан в собственном его ответе на первое письмо Элоизы, – воистину учитель: он буквалист-Алкуин, но только едва ли не абсолютно ясный, однозначно-образцовый; так сказать, Алкуин без загадок. Загадка окажется в другом. Её, как и следует ожидать, загадает Элоиза, которая во втором письме Абельяру начнет особым, тоже теперь уже ученым, образом препарировать текст, коим стала теперь для нее завершенная жизнь Абельяра (не жизнь вообще, а жизнь в любви, жизнь-любовь, жизнь-страсть). Эти аналитические намерения Элоизы вняты с самого начала – с обращения, которое на этот раз выписано так: «Своему единственному после Христа и его единственная во Христе». Любовь несколько усмирена, но жива еще, сполна еще жива. Зато любовь Абельяра вся вмонтирована в христианские узаконения о любви, какой положено любить монаху. Но пусть говорит теперь Элоиза:

«Немало мы были удивлены ... тому, что ты лишь увеличил скорбь тех, которым должен был принести лекарство утешения, и только усилил слезы, которые должен был осушить. В самом деле, кто из нас мог слышать без слез то, что ты говоришь в конце твоего письма: «Если господь предаст меня в руки врагов моих и они, одолев, убьют меня» и т. д. ?

О, возлюбленнейший! В каком состоянии духа ты подумал об этом, как мог ты произнести такие слова?! Никогда не забудет бог настолько своих рабынь, чтобы дать им пережить тебя! Никогда не пошлет он нам такой жизни, которая горше любой смерти! Тебе надлежит опекать нас и молить бога за наши души, посылая к нему прежде себя тех, кого ты собрал для служения ему, дабы тебя уже не тревожили больше о них никакие заботы и дабы тем радостнее последовал бы ты за нами, чем больше ты будешь уже уверен в нашем спасении. Пощади, умоляю тебя, господин мой, избавь нас от слов, от которых несчастные делаются несчастнейшими, и не отнимай у нас того прежде смерти, чем мы только живем ...

В этот момент мы, несчастные, сможем лишь плакать, а не молиться, и не найдя в себе сил хоронить тебя, мы будем стремиться скорее быть погребенными вместе с тобою. Ведь когда мы в твоём лице утратим и нашу жизнь, жить, лишившись тебя, станет для нас невозможно. О, только бы не дожить до этого! Даже и мысль о твоей смерти для нас смертельна. Что же будет: если нас и на самом деле поразит смерть твоя? Не дай бог, чтобы нам пришлось пережить тебя, отдавать тебе последний долг и оказывать тебе попечение, кое мы ожидаем сами именно от тебя! О, только бы нам предшествовать в этом тебе, а не следовать за тобой...

О, я несчастнейшая из несчастных, злополучнейшая из злополучных! Благодаря тебе я была превознесена превыше всех женщин, и вот тем ниже низверглась я с этой высоты, поплатившись вместе с тобою тяжким падением. Ведь чем выше ступень, на которую человек поднялся, тем тяжелее его падение. Какая из благородных и знатных женщин была счастлива более меня или равно мне? И какую из них затем судьба так унизила и поразила скорбью? Какую великую славу из-за тебя принесла мне судьба и какое из-за тебя же она приготовила мне крушение? С какой силой она бросала меня то туда, то сюда, не зная меры ни в добре, ни в зле? Чтобы сделать меня всех несчастней, она сначала сделала меня всех счастливей. Так что, когда я вспоминаю о том, чего я лишилась, меня тем сильнее терзают сожаления, тем более угнетают утраты, и тем больше охватывает скорбь о потерянном, чем сильнее была моя любовь к тому, чем я обладала; и вот – радости наивысшего блаженства окончились величайшей печалью.

И как будто бы с тем, чтобы еще более вызвать наше негодование от обиды, по отношению к нам одинаково были нарушены все требования справедливости. Ведь пока мы наслаждались радостями страстной любви, или – скажу грубее, но выразительней – пока мы предавались прелюбодеянию, гнев божий щадил нас. Когда же мы заменили незаконную связь законным союзом и искупили позорное прелюбодеяние честным браком, тогда гнев господень простер над нами свою тяжелую длань и поразил наше неоскверненное ложе, хотя ранее долго терпел оскверненное. Понесенное тобою наказание было бы достойной карой для мужей, виновных в каком угодно прелюбодеянии. То, чем другие заплатились за последнее, ты навлек на себя в резуль-

346 тате того самого брака, которым, как ты был вполне уверен, ты уже исправил все свои прегрешения.

Собственная жена навлекла на тебя такое бедствие, какое навлекают на прелюбодеев развратницы, и притом не тогда, когда мы предавались прежним наслаждениям, а тогда, когда некоторое время мы уже находились в разлуке и стали вести более целомудренную жизнь, – ты, став во главе парижской школы, а я, пребывая согласно твоему велению с монахинями в Аржантейле. Так, разлучившись друг с другом для того, чтобы ты мог усерднее заниматься школой, а я – свободнее отдаваться молитве или размышлениям о священном Писании, мы вели целомудренную, а потому и более праведную жизнь; и вот тогда-то ты один заплатил своим телом за то, что мы совершали в равной степени оба. Ты один был наказан, хотя вина лежала на нас двоих, и хотя ты был виновен меньше, ты претерпел все. Ведь чем более ты унижился ради меня и чем более ты возвысил меня и всю мою родню, тем меньше ты заслуживал наказания пред богом и пред этими предателями ... Коварнейший искуситель прекрасно знал по многократному опыту, что мужья легче всего находят гибель именно из-за своих жен.

Простирая и на нас привычную свою злобу, он попытался через брак наш достичь того, чего не смог добиться чрез наше прелюбодейание; так как ему не было дозволено употребить для зла зло, то он употребил во зло само благо. Благодарение богу, что искуситель не вовлек меня в грех по моей доброй воле, как упомянутых выше женщин, хотя и сделал мою любовь причиной совершённого злодеяния. По хотя невинность моя и сохранила мой дух чистым от этого злодеяния и я непричастна к нему, однако ранее я совершила много грехов, кои не позволяют мне оставаться в полной к этому злодеянию непричастности. Ведь предаваясь до этого долгое время наслаждениям плотского сладострастия, я сама заслужила тогда то, от чего теперь мучаюсь, и понесенное мною наказание явилось заслуженным следствием моих прежних грехов. Злополучный конец имеет своею причиной дурное начало. О, если бы я за все это могла подвергнуться надлежащей каре, чтобы хоть как-нибудь отплатить за боль твоей раны длительным покаянием и чтобы те страдания, которые испытывало твое тело в течение некоторого времени, я, во имя справедливости, претерпевала в уничтожении духа в течение всей моей жизни и стала бы этим угодной если не богу, то хотя бы тебе!

Сознаваясь в слабости моего истинно несчастнейшего духа, я не в силах отыскать такое покаяние, которым я могла бы умилостивить бога, обвиняемого мною все время в величайшей жестокости из-за этой несправедливости; делая этим противное его предначертанию, я более оскорбляю его своим возмущением, чем умилостивляю своим раскаянием. Разве можно называть кающимися грешников, как бы они ни умерщвляли свою плоть, если при этом дух их еще сохраняет в себе стремление к греху и пылает прежними желаниями?! Ведь всякому легко признаваться на исповеди в грехах и



даже смирять свою плоть внешними истязаниями, но поистине крайне трудно отворотить свою душу от стремления к величайшим наслаждениям. Поэтому совершенно правильно говорит праведный Иов: «Против себя поведу речь мою», т. е. дам волю языку и отверзу уста для обличения грехов своих, а затем тотчас же добавляет: «Говорю я с горечью в душе моей». Блаженный Григорий (Великий, VI в. – В. Р.), толкуя это место, говорит: «Некоторые открыто каются в своих грехах, однако не стенают душою при покаянии и радостно рассказывают о том, о чем должно скорбеть». Следовательно, тот, кто говорит о своих грехах с ненавистью, необходимо должен говорить о них с горечью в душе, дабы эта горечь являлась карой за то, что по приговору ума осуждено словами. Но насколько редко встречается горечь истинного раскаяния, говорит блаженный Амвросий (Медио-ланский, IV в. – В. Р.), рассматривая этот вопрос: «Я нашел, что легче встретить невинных, чем раскаивающихся».

И в самом деле, любовные наслаждения, которым мы оба одинаково предавались, были тогда для меня настолько приятны, что они не могут ни утратить для меня прелесть, ни хоть сколько-нибудь изгладиться из моей памяти. Куда бы ни обратилась я, они повсюду являются моим очам и возбуждают во мне желания. Даже во сне не щадят меня эти мечтания. Даже во время торжественного богослужения, когда молитва должна быть особенно чистою, грешные видения этих наслаждений до такой степени овладевают моей несчастнейшей душою, что я более предаюсь этим гнусностям,

348 чем молитве. И вместо того чтобы сокрушаться о содеянном, я чаще вздыхаю о несовершившемся. Не только то, что мы с тобой делали, но даже места и минуты наших деяний, наравне с твоим образом, так глубоко запечатлелись в моей душе, что я как бы вновь переживаю все это и даже во сне не имею покоя от этих воспоминаний. Нередко мысли мои выражаются в произвольных движениях и нечаянно вырывающихся словах.

О я, поистине несчастная, достойнейшая жалобного стенания души: «Бедный я человек! Кто избавит меня от тела смерти?» О, если бы я смогла добавить к этому и следующие за тем слова: «Благодать божия, чрез господя нашего Иисуса Христа!» Эта благодать была дарована тебе, возлюбленнейший, ибо одна телесная рана, избавив от плотских побуждений, излечила тебя и от многих других душевных ран, так что хотя сначала и кажется, будто бог ополчился на тебя, в конце концов оказывается, что он был сострадателен к тебе как истинный врач, который не отступает перед страданиями больного, лишь бы сохранить ему жизнь. Во мне же эти плотские побуждения и этот пыл страсти все больше и больше разжигаются горячностью молодости и опытом приятнейших наслаждений; они тем сильнее угнетают меня, чем слабей я сама – предмет их нападений...

Бог свидетель, что я всю мою жизнь больше опасалась оскорбить тебя, нежели бога, и больше стремлюсь угодить тебе, чем ему. И в монастырь я вступила не из любви к богу, а по твоему приказанию. Подумай же, сколь печальную и жалкую жизнь я влачу, если и на земле я терплю это все напрасно и в будущей жизни не буду иметь никакой награды. Тебя, как и других, долго обманывало мое притворство, и ты принимал лицемерие за благочестие, а потому, когда ты поручаешь себя моим молитвам, ты требуешь от меня того, что я ожидаю от тебя. Умоляю тебя, не думай обо мне так и не переставай помогать мне своими молитвами. Не считай меня здоровой и не лишай меня милости исцеления. Не верь, что я в нем не нуждаюсь, и не уклоняйся от помощи в моей нужде. Не думай, что я сильна, и не дай мне погибнуть раньше, чем ты успеешь поддержать меня в моем падении... В каком бы уголке неба ни поместил бы меня бог, я буду довольна. Ведь там никто никому не будет завидовать, а каждый будет довольствоваться тем, что у него есть. А чтобы подкрепить мое мнение каким-нибудь авторитетом, послушаем блаженного Иеронима: «Я сознаюсь в своей слабости и не желаю сражаться с надеждою на победу, дабы как-нибудь не потерпеть поражения». К чему же отказываться от надежного и стремиться к сомнительному?»

Пойдем вслед за словами, которые говорит Элоиза совсем уже затюканному Абеяру, как будто вовсе забывшему о том, что такое быть живым – что такое жить ... «Избавь нас от слов о смерти твоей», – просит Элоиза. Не от смерти, нет! От слова о ней. Взять и умереть – куда живее, чем обговаривать смерть: «... не отнимай у нас того прежде смерти, чем мы только живем». «Даже и мысль о твоей смерти для нас смертельна».

Жизнь связывается с жизнью. А смерть – со смертью. Точнее: не сама смерть, а слово о ней, помысел о ней. Учит только жизнь, но лишь тогда учит, когда рассекречивается, восстает из лат текста, вышелушивается живым семенем из скорлупы слова, из сухих створок упавшего наземь плода. Результат разрушающей текст работы с текстом. Величайший парадокс, ответа на который нет: прелюбодеяние поощряемо, а честный брак навлекает божью (человеческую) кару; усердное учительское дело в парижской школе (Абеляр) и пристальные размышления о священном Писании (Элоиза) при обоюдном целомудрии – и божья кара (оскопление) тут как тут. Бог – податель благ и бог – как высшее единение слова и действия, жизни и слова о ней, жизни-слова попирает справедливость.

Жизнь, сознательно ушедшая в правильный текст, оборачивается смертью, попирающей эту самую, казалось бы ставшую на истинную стезю, жизнь. Почему? Зачем? За что? Урок, который следует взять на веру, зарубить на носу, а зарубки эти даже и не пытаться расшифровать! (Зато сам этот текст станет полнобытийственным, максимально значимым предметом ученой жизни, которая для Абеляра она одна и есть.)

Элоиза, загадавши эту загадку, дает ключ к ее разгадке: он – в искусителе, употребившем во зло само благо. А над дьяволом – бог, покаравший дурно начатое, хоть и выправленное по ходу жизни, в самом конце. Но Элоиза живет антиавгустиновской жизнью: воспоминания о грехе томительно приятны, сладостно притягательны. Душа мучается (по тексту), зато млеет и наслаждается памятью жизненно-телесно осуществленного. Урок, который не учит. Учено-педагогическое дело воспитующего, учительствующего средневековья как будто тратится впустую, если, конечно, не иметь в виду почти уже выученного бывшего великого магистра – учителя всех – Петра Абеляра. Только выучился-то не Абеляр, а словесный его портрет, сложенный Элоизою с помощью ею же затеянной переписки, принципиально вынесенной в принципиально человеческую аудиторию: «Бог свидетель, что я всю мою жизнь больше опасалась оскорбить тебя, нежели бога, и больше стремлюсь угодить тебе, чем ему». Ученики, оставшиеся без наставника. Не школа, а скорее игра в нее. Попеременно: учитель – ученик; ученик – учитель. Но... «бог свидетель...» Осуществление этой жизни, *только* человеческой жизни, явлено в жизни этих писем: Петра – Элоизе, Элоизы – Петру. Жизнь этих текстов в посмертной жизни их адресатов и корреспондентов станет текстом состоявшихся жизней этих двух, и потому текстом авторитетно-божественным, уравновешенным, хрестоматийно-устойчивым. Вот почему «бог свидетель», ибо сама состоявшаяся эта учено-текстовая жизнь есть свидетельство жизни с богом – осмысленной жизни – двух средневековых любящих душ и страждущих сердец – Петра Абеляра и его возлюбленной Элоизы. Самокритика критики текста. Снятие умения читать в умении чтить.

350 **А ТЕПЕРЬ ЕЩЕ ОДИН СЛОВЕСНЫЙ ПОРТРЕТ** нашего героя: он – глазами его сослуживцев, преподавших ему и миру урок, который можно было бы назвать так: как надо обойтись с тем, кто учит читать текст. Как, выражаясь совсем уже современно, шить дело тому, кто ... Преднамеренно заказное дело, приуроченное к Сансскому собору (1140 год), вполне почтенному судилищу, на коем теперь уже окончательно и, как думалось, на все времена был вышвырнут за все мыслимые пределы нормальной человеческой – и нормальной ученой – жизни страстотерпец и великомученик Петр Абеляр, посягнувший на овладение умением читать текст. Подумать только, и священный текст тоже!

Письма современников и участников Сансского собора, Письмо Гильома, Послание папы Самсону, Рескрипт папы дают возможность реконструировать этот устрашающе поучительный, в высшей степени социальный, урок; как проучить того, кто учит читать ...

Дело, как всегда, затевает не самый главный, – так сказать, инициатива снизу, – участник травли – аббат Гильом, в письме к Готфриду, епископу Шартрскому и Бернару, аббату Клервоскому, зловеще замечая: «... ибо молчите и вы, и другие, коим надлежало бы высказаться». Начало положено. Нужны высказывания, точнее, система высказываний, должных выпестовать Абеляра в качестве мишени для травли. Так сказать, нарисовать образ врага ...

Как это делалось?

Перво-наперво следует убедить публику, что Христово отечество в опасности: «Ведь когда я вижу, что вера общего упования, которую Христос осветил для нас своею кровью, за которую апостолы и мученики наши боролись вплоть до смертного часа и которую святые учителя путем тяжких трудов и великих стараний сохранили неповрежденной, защищенной и нерушимой до печальных дней нашего времени, когда я вижу, что эта вера подрывается столь серьезным и опасным образом, в то время как нет никого, кто оказал бы этому сопротивление и противодействие, я стражду и от скорбящей души и сокрушенного сердца принужден говорить о том, за что, если бы это было необходимо, я готов был бы и умереть», – продолжает аббат Гильом. Нужны защитники Христовой веры, как бы жалеющие – на словах, конечно, – себя. На самом же деле не жалеющие Абеляра, эту «язву здешних мест». Молчаливое осуждение никому не нужно. Оно опасно не только для церкви, но и для самих молчащих (а это куда важней): «... молчание ваше – опасно как для вас, так и для церкви божьей». Так запугивает Гильом тех, кто не прочь отмолчаться. Потому что обязаны не только голосовать, но и выступить. Всенепременно принять участие в прениях, иначе ... Это будет замечено со всеми вытекающими ... При этом форма обличений не особенно важна; важно, чтобы имело место обличение, способное взволновать и повести: «... мне неважно, что я, может быть, не угрожу вам словесно,

лишь бы только я был угоден по вере и вы бы пришли в волнение ...» Слава в этом случае отступает, уступая сцену жизненной, вполне человеческой, страсти ошельмовать и извести. Здесь же, в этом иницирующем письме Гильома, делается упор еще на одну, я бы сказал, наиглавнейшую вещь: Абельяр – «внутренний враг, не изучающий, а критикующий, не подражающий, а исправляющий ...», и потому сеющий новое, что во всех случаях колеблет освященный веками незыблемый образец, «ибо Петр Абельяр ... учит новому, пишет новое ... его новые суждения ... и новые его учения ... распространяются ... и проповедуются». Еще: «Я был тяжело смущен непривычными новшествами в выражениях о вере и новыми измышлениями неслыханных значений ...» И наконец: «... он привык высказывать ... свои собственные измышления и ежегодные новшества».

Критикующий, исправляющий ... Именно это магистр Петр делает с текстами; он их читает, то есть критикует и исправляет. В результате «книги его переплывают моря и переступают через Альпы», но, поскольку Абельяровы книги «ненавидят свет», их, «даже разыскивая», «нельзя отыскать». Но, понятное дело, разыскать их, конечно же, следует, а их автора принудить к молчанию.

Итак, Абельяр – внутренний враг, взыскующий нового и это новое сеющий; он покушается на образцы как основу основ Христовой веры, которая в опасности и которую следует защищать не только словом, но и делом; от молчаться же не удастся никому – «во избежание ...» Учение Абельяра – мрак; все, что не есть это учение, – в лоне божьей церкви, конечно, – свет.

По этой примерно выкройке следует «сшить дело», сделав этот пошив не столько индивидуальным, сколько всеобщим. Причем в этом деле важна не столько буква, сколько дух. «Правовое» мышление в этой социально показательной акции попросту неуместно, ибо охранители церкви защищают свою подопечную скорее делом, чем словом; они живут в этой травле и этой травлей. Но прежде необходимо в намеченных контурных рамках прописать портрет-мишень гонимого еретика; выписать этот портрет в слове, в привычных литерях привычного текста, внятного слуху друг друга, но и всех пасомых, которым предстоит кричать залихватское «Ату!», топтать и пинать свою жертву, под дикое, коллективно-массовое у-лю-лю с хрипотцой ...

Почин сделан. Выкройка, по которой следует расшивать, – вот она, перед глазами. В работу включается святейший Бернар Клервоский, образец благочестия, который пишет и пишет своим коллегам, обтачивая остроугольный, шероховатый камень (Петр Абельяр и есть тот камень; этимологическая калька имени нашего «новатора»). Регламент этой обточки разрабатывается тщательно – в соответствии с идеологически безупречными текстами, которые у всех на слуху.



Кому же пишет свои доносы Бернар? – Круг его корреспондентов, участников будущего судилища – Сансского собора, столь же почтенен, сколь и обширен: тому же аббату Гильому, епископам, созываемым на собор, епископам и кардиналам Римской курии, папе Иннокентию II, тому же папе, но от лица архиепископа Реймского, Росцелина – епископа Суассонского, Готфрида – епископа Шалонского и Альвизия – епископа Аррасского, магистру Гвидо де Кастелло, кардиналу-пресвитеру Иву, снова папе, Стефану – кардиналу и епископу Пренестинскому, кардиналу Г..., вновь ему же, кардиналу Гвидо Пизанскому, некоему кардиналу-пресвитеру, некоему аббату, еще раз папе от лица епископов, кардиналу и канцлеру Гаймерику ... Да мало ли кому еще. Совершенно необходимая эпистолярия во имя общественного мнения – мнения тех, у кого в руках жизнь того, кто подлежит.

Прежде чем навалиться всем миром, «епископам, созываемым в Санс в целях борьбы с Петром Абеляром», необходимо тщательно подготовиться: «Не удивляйтесь, что мы приглашаем вас так внезапно и в столь скором времени. Противная сторона в своей изворотливости и хитрости предвидела также и это, дабы напасть на беззаботных и вынудить к бою невооруженных». В то же время далеко не все моменты предстоящего судилища преданы даже конфиденциальной бумаге. Кое-что – может быть, самое важное – осталось в доверительном, келейно нашептанным слове: «... стоит труда, при удобном случае, сойтись нам вдвоем и обо всем потолковать» (Бернар Гильому в ответном письме). Или: послание папе Бернар завершает таким образом, что обещает адресату устный рассказ Николая – монаха из монастыря Клерво, своего доверенного лица. Точно так же заканчивается письмо кардиналу и канцлеру Гаймерику: «Остальное, что видел и слышал мой, а скорее ваш Николай, он лучше передаст вам устно». И почти так же – послание Бернара некоему аббату: «Остальное вам подробнее объяснит податель сего послания». О чем перешептывались все эти податели, можно лишь догадываться. Важно, что подготовительный оговор предполагал внетекстовой – житейски бытовой – материал заплечного, наушательского свойства; материал, вполне существовавший без предварительной освященности в тексте, словесно не оформленный. Живая жизнь человеческих страстей. Но лишь вместе со словом писанным она и есть ученая – околоченная – жизнь, погруженная в чтение текста.

И все это, казалось бы, не личного блага ради, а ради веры Христовой, ибо она – в опасности. Выпишем эти места. «Вот я вхожу в курию и говорю о деле, а не о личности. Тот, кто имел обыкновение вставать передо мною лично, ныне пусть встанет ради моего дела, а скорее ради Христа. Потому что речь идет о Христе, и истина находится в опасности» (Кардиналу Г...). Еще: «Дело идет о Христе, а скорей это дело есть сам Христос, и истина находится в опасности» (Гвидо Пизанскому). Или

354 вот так: «... Наступают опасные дни» (папе). Но в опасности не только истина для дней нынешних. Чистота нравов и помыслов времен будущих тоже под угрозой. Если не защитить истину сейчас, потомки нам этого не простят. Апелляция к будущему, которое должно быть свободным от еретического инакомыслия, – надежнейшая санкция на дело, которое должно состряпать: Абеляр «уже обдумывает, каким образом он изольет свой яд на потомков и каким образом причинит вред всем тем поколениям, кои будут» (тому же кардиналу Г...).

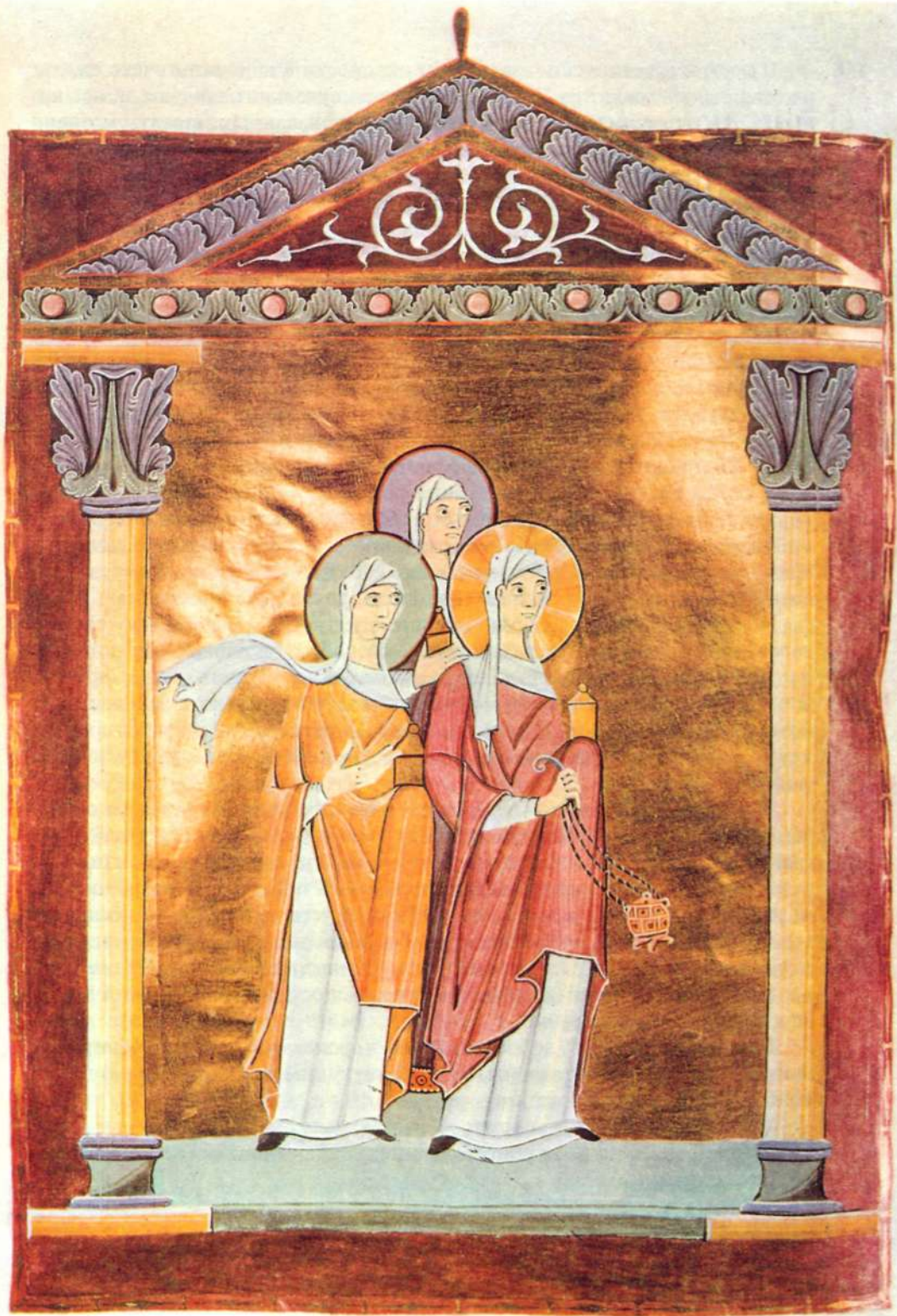
Вновь и вновь – теперь уже всем епископам, будущим участникам Санского собора – письмо Бернара «в связи с поношением веры, оскорблениями Христа, охаиванием отцов, пренебрежением к ним, соблазнами для современников и опасностями для потомков».

И здесь же крик души, рвущийся на волю как бы сам собою: «Я не могу молчать об оскорблениях Христа ... и горестях церкви ... Мы вступили в опасные времена ... учащиеся отвращают свой слух от истины ...» Вот что в конце концов происходит и что – подумать только! – делается.

Как будто все предельно объективно, во имя высших интересов и ради идеала, чистоту которого не запятнать никому. Как будто все именно так, если бы не случайные проговорки (сейчас бы мы их назвали фрейдистскими проговорками): «И у меня ныне есть нечто общее со святым, не в смысле заслуги, а в смысле желания». О себе в третьем лице Бернар скажет так: «... аббат Клервоский, вооруженный ревностью к вере и справедливости ...» Оба высказывания – из писем не кому-нибудь, а папе Иннокентию II. В самом деле, Бернар вполне готов почти к прижизненной канонизации: более чем лоялен, более чем безупречен. Он – доброхот, доброхот из доброхотов; большой католик, чем сам ... Но эта последняя черта, конечно же, не преступлена.

Истина, которая в опасности, подвержена этой опасности, конечно, прежде всего изнутри: многочисленные ученики, повсеместная слава, «соблазн для народа» (если зрелище изгнания Абеяра будет чрезмерно публичным) (Бернар – папе). Но влияние из-за рубежа опасно не менее: «И вот нажужжала пчела французская итальянской пчеле (Петр Абеляр Арнольду Брешианскому. – **В. Р.**), и они соединились против господина и против Христа его».

Но истина истиной, а человек человеком: все затеваемое – в числе прочего и во имя человека. Так сказать, для его же пользы: «Знайте же, что и для вас, коим власть дана господом, и для церкви Христовой, а также и для этого человека полезно, чтобы тот, чьи уста преисполнены злоречивости, горечи и коварства, был обречен на молчание» (магистру Гвидо де Кастелло). Так мало-помалу обозначается финал: обречь на молчание, извести творчески новое слово, свести жизнь в слове к прозябанию в немоте ... Таков чаемый итог Собора.



И все-таки вселенские масштабы опасности в конечном счете сжаты в конкретного магистра Петра, которому смертельно завидуют. А все ярлыки, так сказать, лишь для связки слов, призванных описать мишень для предстоящей атаки; мишень, имя которой – внутренний враг: «... нет чумы более вредоносной и губительной, чем внутренний враг. Об этом нам говорит ... поцелуй Иуды» (Бернар – папе). Замечательно действенная идея «внутреннего врага» санкционирована соответствующим местом священного Писания. Что может быть вернее! Враг внутри, среди нас. Тем он и опасен. Он – почти как друг, этот враг. Вот почему распознать его – дело не простое: «Враг церкви пребывает внутри самой церкви, гонитель веры обрел приют в лице веры, просочился подобно воде» (кардиналу и канцлеру Гаймерику). Причем даже если и нет этого «внутреннего врага» сегодня, он непременно будет завтра. Эта вакансия всегда есть и в любой момент может быть занята, ибо специально необходима (в средневеково-христианской общественной структуре, разумеется). «Надлежит же, – говорит Апостол, – быть ересям и расколам для того, чтобы стали явными достойные похвалы», – более чем уместно цитирует этот священный текст благочестивый Бернар в послании папе – все тому же Иннокентию II. И примерно о том же, но только в виде раскавыченной цитаты, Бернар – некоему аббату: «Надлежит существовать ересям для того, чтобы выявлялись люди, достойные одобрения».

По ходу прояснения образа предстоящего дела отрабатываются универсальные формулы, описывающие ситуацию в словах, не допускающих не только возражений, но и сомнений: сочетания слов и предложений законосообразны, неумолимо точны, текстуально однозначны. И потому их не грех многожды повторить: затвердить, вдолбить, запудрить ... Ибо формулы эти – не столько для чтения, сколько для почитания.

Бернар – епископам: «Осмеивается вера простых, раздирается сокровенное бога, безрассудно обсуждаются вопросы, касающиеся высочайшего, подвергаются поношению отцы за то, что они сочли должным об этих вопросах скорее молчать, нежели делать попытки их разрешить ... человеческий разум ... пытается постичь то, что выше его, он исследует то, что сильнее его, он врывается в божественное и скорее оскверняет святыню, чем открывает ее, запертое и запечатленное не раскрывает, но раздирает, и все, что он находит для себя непостижимым, считает за ничто, не достаивая веры».

Бернар – папе: «О добродетелях и пороках рассуждают безнравственно, о таинствах церкви не соответствующим вере образом, о тайне святой Троицы не просто и не здраво».

Он же – Гвидо Пизанскому: «Делятся одежды Христа, разрываются таинства церкви, но нешвенное одеяние, покрывающее все, остается неповрежденным».

Он же – некоему аббату (почти дословно): «... делятся одежды Христа, разрываются таинства церкви. Уничтожается святость от самого основания до вершины, осмеивается простота верующих».

И, наконец, он же – вновь папе: «О добродетелях и пороках рассуждают безнравственно, о таинствах – не соответствующим вере образом, о тайне святой Троицы – не просто и не здраво и вопреки тому, как мы это восприняли».

Мышление в формулах – бесспорное мышление. Диспут, дискуссия, референдум – лишь видимость всех этих «демократических» институтов. Всекатолическое одобрение – реальное их содержание. Неукоснительная директива – под видом тезиса для диспута. Формула, заклинание, зарубка – едва ли не в прямом смысле – на носу. Дабы потом действительно выполнить соответствующие решения церковного собора, как, собственно, и произойдет с решениями Санского судилища над Абельяром.

Формула, описывающая жуткие времена падения нравов и рушащихся устоев, распалает страсти ревнителей веры, жаждущих жертвы. Но жертва тоже должна быть описана формулой, представляющей частным случаем формулы общей. И потому конкретной, вызывающей целенаправленный зубовой скрежет, целеустремленное у-лю-лю, всенародное «взять»!.. Графически изображенная, эта частная формула внятно опишет контур-мишень, в которую нацелены все луки и все пращи охранительного святого воинства и которая на виду у всех.

Посмотрим теперь, как выводится формула Петра Абельяра из общей формулы наихристианнейшего XII столетия.

Бернар – магистру Гвидо де Кастелло: «... он нападает на закон при помощи слов закона. Он ничто не рассматривает как бы в зеркале и как загадочное; но взирает на все лицом к лицу и свободно разгуливает среди того, что выше его, среди чудесного и великого».

Бернар – кардиналу-пресвитеру Иву: «Магистр Петр Абельяр, монах, не подчиненный уставу, прелат, не имеющий забот, не соблюдает правил и не сдерживается ими. Человек, полностью двуличный и непохожий сам на себя, внутри Ирод, снаружи Иоанн (апостол Христа. – В. Р.), он не имеет в себе ничего монашеского, кроме имени и одеяния». Обратите внимание: даже такое чудовище, как Абельяр, сведено к «библейскому тексту» (Ирод, Иоанн). Причем имя и одеяние, то есть внешние с нашей точки зрения вещи, но столь значимые в средневеково-христианские времена, странным образом разоблачаются. Там же: «В своих книгах он проявляет себя творцом лжи и создателем превратных догматов и высказывает себя еретиком не столько в заблуждениях, сколько в упорной защите ошибок». Примечательнейшее место! Еретичен не текст, а поведение: еретична жизнь, к тексту никак, вопреки всем стараниям, не сводящаяся.

А вот еще, и снова почти точь-в-точь: «По внешности монах, в душе еретик, он не имеет ничего монашеского, кроме имени и одеяния» (Бернар – Стефану, кардиналу и епископу Пренестинскому).

В том же письме: Абеляр «бахвалится тем, что ... вложил в руки римлян свои книги и заронил в умы римлян свои мысли. И он берет в защитники своих заблуждений тех, коими должен быть судим и осужден».

Формула почти отработана. Почему бы не вложить ее в уши совсем другому адресату – некоему аббату? Пусть и он знает, что там к чему, за что и как, а также что почем и за что нынче берут: «И при всем том бахвалится, что он склонил на свою сторону римскую церковь, потому что он вложил в руки римлян свои книги и заронил в умы римлян свои мысли. И он берет в защитники своих заблуждений тех, коими должен быть судим и осужден». То же приготовлено и для ушей кардинала и канцлера Гаймерика: [Абеляр] ... «бахвалится, что он открыл источники знания кардиналам и клирикам курии, что он вложил в руки римлян свои книги и заронил в умы римлян свои мысли. И он берет в защитники своих заблуждений тех, коими должен быть судим и осужден». Совершенно иезуитский ход: выбить из рук и этот, может быть, единственный аргумент защиты (ссылка на заступничество со стороны столь авторитетного римского клира).

И, наконец, в том же письме мы видим, как частная формула, представляющая гонимого еретика, почти текстуально соотнесена с формулой, представляющей колеблющийся социум абеляро-бернардовских времен: «Нападает теолог наш на закон при помощи слов закона ... Подрывает веру простых, пятнает чистоту церкви».

Понятно, что эту пока что приблизительную человечески еретическую формулу Петра Абеяра следовало связать с образом смутьяна, взыскующего нового. И за этим дело не стало.

«Новое куется евангелие для племен и народов, новая предлагается вера, закладывается иной фундамент, чем положенный ранее» (Бернар – папе).

«Новшества» предпочитают «вере и учению католических отцов».

«Магистр Петр вводит в книги свои нечестивые новшества слов и понятий ...» (Бернар – магистру Гвидо де Кастелло).

«Новая куется вера во Франции» (Бернар – папе).

Абеляр, «запечатлевая в письменах новые догматы, уже обдумывает, каким образом он изошьет свой яд на потомков и каким образом причинит вред всем тем поколениям, кои будут». Думою о будущем и зубовным скрежетом по поводу столь ненавистного нового продиктовано это место.

Еще: «... он заразил римскую курию ядом своих новшеств ...» (Бернар – Стефану, кардиналу и епископу Пренестинскому).

Или так: «Он ... вводит нечестивые новшества в слова и суждения своих проповедей» (Бернар – кардиналу Г...).

Или таким вот образом: ученики магистра Петра «всё сильнее укреплялись и всё больше и больше вооружались для утверждения этих нечестивых новшеств ...» (Бернар от лица епископов – папе).

Нажим на новое вынуждает уточнить формулу, описывающую опального магистра.

Бернар – кардиналу Г...: «Имеется у нас во Франции монах, не подчиненный уставу, прелат, не имеющий забот, не сдерживаемый какими-либо правилами, который рассуждает с юнцами и болтает с женщинами». Подумать только – с женщинами и юнцами!

Взыскует нового, но облакает это новое вино в старые мехи, ища при этом защиты в привычных и узаконенных институтах. И это вполне естественно для вполне средневекового магистра. Правда, супостаты Абеяра видят в этом очередную уловку, стараясь загнать в формулу и ее.

Бернар – папе: Абеяра «бахвалится, что он открыл источники знания кардиналам и клирикам курии, что он вложил в руки римлян свои книги и заронил в умы римлян свои мысли. И он берет в защитники своих заблуждений тех, коими должен быть судим и осужден».

Бернар – кардиналу Г...: он «... рассуждает о вере противно вере, нападает на закон при помощи слов закона ... пишет, учит и рассуждает о нравах, о таинствах, об отце и сыне и духе святом, разделяя их, как ему угодно. Теперь же он обращается в курию, после того как он потряс церковь и внес в нее смуту, не с тем, чтобы курия исправила его заблуждения, но с тем, чтобы она признала достойными прощения его оправдания в грехах». А теперь вспомните формулу Бернара, свидетельствующую о проникновении Абеяровой заразы в римскую курию – святая святых католического правоверия. Ясное дело, уловка!

От письма к письму формула высветляется, уточняя себя в довольно тонких текстовых различиях. Проясняется, исполняясь смысла, изначально в ней и таящегося. Искомый результат умения сострять обвинительное заключение. Послушайте, как о том же и почти так же пишет тот же Бернар некоему кардиналу-пресвитеру: Петр Абеяра «рассуждает о вере, о таинствах, о тайне святой Троицы противно тому, как он воспринял, и разделяя по отдельности, как он желает. Теперь же он обращается в курию, после того как он потряс церковь и внес в нее смуту, не с тем, чтобы курия исправила его заблуждения, но (поскольку он склонил ее к своему злоречию) с тем, чтобы она признала достойными его оправдания в грехах». В этом пассаже – почти таком же – уточнена причина обращения в курию, и оттого апелляция Абеяра выглядит тривиальной хитростью, что, конечно же, должно подогреть крещёные народные массы.

Ясно: новшества как целенаправленные отклонения от канонических текстов злонамеренны и злоумышленны. И потому наказуемы. Наказу-

СВЯТЫЙ ДАВЫДЪ СЪЗДА
СЪЗДА ТЪ НОРЪ СЪЗДА
ИЗЪСЪЗДА

СВЯТЫЙ ДАВЫДЪ СЪЗДА



СВЯТЫЙ ДАВЫДЪ СЪЗДА
СЪЗДА ТЪ НОРЪ СЪЗДА
ИЗЪСЪЗДА



емо авторство этих новшеств. А их автора следует вычеркнуть, вывести, извести. На худой конец – изолировать, а книги – изъять. Дело привычное и многожды опробованное. Но новое настолько принципиально неприемлемо, что это новое следует представить как греховное и злоречивое, но старое, то есть тоже свести к уже утвержденному, пусть в корне неприемлемому, но тексту. Еретическому, богохульному, но старому, уже написанному во времена оно, тексту. Не потому ли окончательная формула, в которую следует уложить Абельяра и по которой его следует судить, должна быть старой, как мир, однозначной, легко запоминающейся, насквозь и надежно прополаскивающей мозги Христовой пастве. Вот она, искомая формула – окончательный итог этого злокозненного Бернардова умения; так сказать, статья тогдашнего уголовно-теологического кодекса.

Бернар – магистру Гвидо де Кастелло: «... когда говорит он о Троице, от него пахнет Арием; подобно Пелагию помышляет он о благодати; когда же он рассуждает о личности Христа, он думает, как Несторий».

Бернар – папе: «И наконец, – скажу в немногих словах о многом, – наш теолог устанавливает ступени и степени в Троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятую тем человеческую сущность из соучастия в Троице».

Бернар – Стефану, кардиналу и епископу Пренестинскому: «И наконец, наш теолог устанавливает ступени и степени в Троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю – благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятую тем человеческую сущность из соучастия в Троице».

Бернар – кардиналу Г...: «Познайте автора по его творениям. Узрите, как наш теолог устанавливает ступени и степени в Троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю – благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятую тем человеческую сущность из соучастия в Троице. И это – в немногих словах о многом».

Бернар – некоему аббату: «Он устанавливает ступени и степени в Троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю – благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятую тем человеческую сущность из соучастия в Троице».

Бернар – кардиналу и канцлеру Гаймерику: «И наконец, при краткости письма, в немногих словах скажу о многом – превосходный ученый устанавливает ступени и степени в Троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю – благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятую тем человеческую сущность из соучастия в Троице».

И наконец, папа Иннокентий II в своем рескрипте относительно Пе-

362 тра Абеяра дает уже не формулу, а исторический к ней комментарий, встраивая ее в Большой текст писаной христианской истории и тем придавая этой формуле окончательную незыблемость и силу прецедента: «... поскольку враг рода человеческого бродит вокруг, ища кого бы пожать, он ввел тайком [в церковь] коварную ложь еретиков для сокрушения чистой веры. Но пастыри, мужи церкви, восстали с твердостью против них и предали извращенные догматы вместе с их создателем осуждению. Так на великом Никейском соборе (325 год. – В. Р.) был осужден еретик Арий. Константинопольский собор в соответствующем решении осудил еретика Мани (III век). Столь же заслуженно было осуждено на Эфесском соборе (431 год. – В. Р.) заблуждение Нестория. Ту же самую несторианскую ересь ... сокрушил справедливейшим осуждением Халкидонский собор (451 год. – В. Р.)». (Рескрипт дан в Латеране 16 июля 1140 года.) Неизвестно куда делся Пелагий, зато появился Мани. Но это не столь важно. Важно, что формула принята, получив окончательную папскую санкцию в истории, запечатленной в текстах знаменитых церковных соборов, решения которых незыблемы и должны быть ведомы всем христиански ученым людям.

... И нет уже больше нашего новатора. Он – всего лишь Арий (III–IV век, александрийский священник, основатель секты ариан, признававший в Троице вечность только за богом-отцом, а за Иисусом Христом – не богождественность, но лишь богоподобие. Он же – кельт Пелагий (IV–V век), ревнитель свободной воли. Он же, наконец, – Несторий (V век), константинопольский патриарх, разделивший природу Христа на две самостоятельные природы – божественную и человеческую. Так тексты Абеяра сведены к текстам бог весть какой давности и к тому же всецело осужденным, а XII Абеярово столетие ушло в III–V раннехристианские века.

А были ли, собственно, тексты Петра Абеяра? Если да, то что они значили для его столь последовательных, ревностных и истовых гонителей? – Тексты, конечно, были, и мы их уже читали. Но кого они интересовали?! (О чем они – никого не пугало). Страшило то, что они были, и были критическими по отношению к текстам же. Бернар из Клерво верно считал, что важным в этих текстах были не столько ошибки, сколько упорство в их отстаивании. Жизнь, не вошедшая в текст, как маргиналии на полях текста, не желающая, не могущая в него войти, – порыв, гонор, гордыня – вот что наказуемо, вот что следовало подвергнуть ...

Здесь необходимо существенное разъяснение. Зависть, конечно, вполне достойное внутреннее самооправдание для гонителей, а гордыня – лучшая характеристика для того, кто должен быть травим. Но так во все времена. Во времена средневековья – важнее текст. Умение его читать, пафос критического отношения к тексту – вот в чем всё дело.

Расшатывание священнотекстовых устоев – наказуемо принципиально, чем и должно быть восстановлено равновесное, устойчивое на века священство текста. Ученый магистр, вышедший из ряда вон учености среднеусредненной, должен поплатиться сполна. Как поплатился тот, кто сказал слово, представшее столь немощным и жалким в результате Абельяровых критически-текстологических очищений. Бедный, бедный магистр Петр! Бедный Иисус! Бедное нищее слово Абельярово! Но в то же время и мощное. Посмотрите, сколь тяжела артиллерия, которая выставлена и наведена!

Когда был как будто уже назначен день публичного выступления Абельяра, в котором он должен был «изложить свои превратные учения», Бернар отказался быть его оппонентом, мотивируя свой отказ в числе прочего еще и таким образом: «... я считал недостойным предоставлять ничтожным умам людишек обсуждение основ веры, которая, как известно, опирается на твердо установленную истину» (Бернар – папе). Зачем дискутировать, когда все ясно и так? Зачем тексты, когда есть мнения о них; а если точнее, то есть мнение не о них, конечно, а об Абельяровом отношении к текстам; а заодно и о его жизненных жестах, в текст не укладываемых? А этого вполне достаточно. К тому же есть алгоритм человека, его формула-ярлык.

Формально-ярлычное мышление неумолимо вызывает к погоне, травле, отлову ... «Ату его!» – всем клиром, всем миром – собором и хором. Вот они, эти призывы:

Бернар – кардиналу-пресвитеру Иву: «Да освободит бог церковь свою от уст нечестивых и языка вероломного ...»

Бернар – кардиналу и епископу Пренестинскому: «... да будет принужден к вечному молчанию человек, уста коего полны злоречия, горечи и лукавства».

Бернар – кардиналу Г...: «Если уста говорящего нечестивое не будут преграждены ...», то сами знаете, что ...

Тому же кардиналу: «Если ты сын церкви, то защити ее лоно, носившее тебя, и грудь, тебя питавшую».

Бернар – некоему кардиналу-пресвитеру: «Да встанут твердо за церковь те, кои считают себя сынами церкви!» Попробуй теперь не встань ...

Еще раз: «... если уста, глаголящие нечестивое, не будут немедленно преграждены» (Бернар – некоему аббату), то сами увидите, что будет.

Что же делать теперь? Намечаются меры, которые должно принять. При этом ни один верный сын церкви не посмеет уклониться. Тем более, что опасность повсеместна и вселюдна (по крайней мере, такова пропаганда): «Всем повсюду предлагается яд вместо меда, или, вернее, яд в меду» (Бернар – папе). Что и говорить, антикатолические силы и впрямь – можно подумать – подняли голову ... Что же делать?

В том же послании папе Бернар столь же утопически, сколь и опти-

364 мистически (потому что так оно и будет), стенает: «О, если бы его (Абеляра. – **В. Р.**) насыщенные ядом рукописи продолжали находиться под спудом и не читались на перекрестках дорог». Снова под спуд!

Господи, что же делать? Конечно же, обречь «книги его, осужденные святыми отцами ... как бы в силу врачебной необходимости на уничтожение, для того чтобы болезнь не размножалась. Ибо ведь человек этот увлекает вслед за собой очень многих, и существует народ, ему верящий. Необходимо спешным лекарством предотвратить эту заразу ...» (Бернар от лица многих – папе). Далее Бернар цитирует Овидия (между прочим, язычника):

Ибо поздно готовить лекарство,
Если уже долго болезнь
В пренебрежение была.

Вновь апелляция к тексту – неважно к какому, но к тексту. Выбирать текст некогда, ибо время не ждет, а дело не терпит.

Что делать – теперь уже вполне ясно: «... если ваша досточтимость, – как бы советует Бернар от лица епископов папе, – обречет на молчание столь часто упоминавшегося Петра и лишит его совершенно возможности читать лекции и писать и книги его, несомненно насыщенные превратными догмами, осудит, то, после того как будут вырваны шипы и колючки из церкви божьей, тучная нива Христова получит свободу произрастать, цвести и плодоносить».

«И вырвал грешный мой язык ...»

Так и сделали: «... посоветовавшись с братьями нашими кардиналами и епископами и опираясь на авторитет священных канонов, мы осудили переданные нам, по вашему решению, главы и все превратные догматы этого Петра вместе с их автором. И мы присудили его как еретика (чуть выше: «нового еретика». – **В. Р.**) к вечному молчанию. И мы считаем, что все последователи и защитники его заблуждений должны быть удалены из сообщества верующих и связаны узами отлучения» (из того же рескрипта папы Иннокентия II).

Данному рескрипту предшествовало как бы предварительное послание папы Самсону – архиепископу Реймскому, Генриху – архиепископу Сансскому и все тому же Бернару – аббату Клервоскому: «... мы предписываем братству вашему относительно Петра Абеляра и Арнольда Брешианского (итальянец, ученик и последователь Абеляра. – **В. Р.**), создателей превратных догматов и гонителей католической веры, чтобы вы заключили их каждого в отдельности в те монастыри, в кои вы сочтете наилучшим, и чтобы вы предали огню книги их заблуждений, где бы таковые ни были найдены» (так сказать, административная ссылка с изъятием сочинений и сожжением последних; горят, оказывается, и рукописи. – **В. Р.**).

«Данное предписание не показывайте никому до тех пор, пока это по-

слание не будет передано самим архиепископам на предстоящем собеседовании в Париже» (дано в Латеране 15 июля 1140 года накануне папского рескрипта).

Понятно, этот узковедомственный акт распространяется келейно. Сила же его абсолютна. Это последний текст, в который оказывается заключенной живущая вне текстов гордынная жизнь магистра Петра Абеляра, но встроенная в большой текст средневековой учености, бьющейся над тем, как выучиться читать тексты. И эта ученость представлена всего ... одним: магистром Петром Абеляром, славным своим умением это делать. И это – важнее всего! Далее текст как бы аннигилируется (составленный мною коллаж из эпистолярной, предваряющей Санский собор 1140 года, и есть этот текст – словесный портрет Абеляра, увиденный глазами замечательно последовательных его сослуживцев-доброжелателей и наговоренный их же устами), канув в живое действие по уничтожению самой жизни гонимого как творческой жизни. Вновь дело, только уже не дело, которое следует сшить («был бы человек, а дело найдется»), а дело, которое следует сделать – осуществить. От умения сделать дело – к собственно деланию. От ученого текстосложения – к практическому внедрению.

Ученый человек – человек ремесленного мастерства.

Переписка, из которой сделан представленный мною коллаж – портрет Абеляра (я бы даже сказал так: групповой социальный портрет Абеляровых времен), предшествовала судилищу в Сансе. Ему же предшествовало и предварительное – особое – совещание его участников, соединенное с пирушкой этих душегубов. На самом же соборе дискуссии не было: Абеляр, легко вызвав расклад, отказался спорить, решив обжаловать затеваемое – лично обратиться к папе. Чем это кончилось, мы уже знаем.

Дело сделано: Абеляра ссылают в монастырь Клуни, тело и дух магистра сломлены, ему остается жить вовсе недолго – два года всего. Но жизнь учено-неправедная неумолимо движется к праведному идеалу, должному, как всякому уважающему себя идеалу, стать учено-поучительным текстом; устойчивым, уравновешенным текстом. Текстом «Отречения», написанного в форме письма Элоизе и перечеркнувшего всю прошлую свою ученую жизнь в тексте и с текстом. Так была достигнута трагическая гармония, творящая мир в душе и сердце и преодолевшая зазор меж текстом жизни и жизнью текста, между жизнью в жизни и жизнью в идеале, преодолевшая без участия чуда, а только личной, хотя и сломленной, свободно-несвободной волей. А это ли не чудо?

Умение читать – просто читать, не умея.

Столкнулись две жизни – гонимого и его гонителей. Столкновение этих жизней как ученое столкновение, понятное дело, как это принято было в средневековые времена, протекало в форме и на фоне текстов. Подлинное содержание Абеляровых текстов, как мы это уже с вами ви-



дели, оставалось в тени – за жизненной сценой. И все-таки время от времени давало о себе знать. Потому что составляло смысл всего того, что произошло. Громогласное «понимаю, чтобы верить», тишайшее «верую, чтобы понимать» как одно, исключаящее другое; как два ученых жизнеотношения и жизнеосуществления, хоть и заключенные в афористические тексты-жесты. И Бернар это чувствует: «запятнал человек этот церковь и занес свою ржавчину в умы простых. При помощи своих мудрствований он пытается исследовать то, что благочестивый ум воспринимает посредством живой веры. Вера благочестивых верит, а не рассуждает. Но человек этот (Абеляр. – **В. Р.**), относясь с подозрением к богу, согласен верить только тому, что он ранее исследовал с помощью разума» (кардиналу и канцлеру Гаймерику). Далее следует угрожающая ссылка на священный текст: «... за то, что ты не поверил словам моим, ты будешь молчать и не будешь иметь возможности говорить». Угроза, как мы видели, сбылась (если, конечно, не считать «Отречения»).

Ясно, что и здесь Бернар апеллирует не столько к тексту как таковому, сколько к ученому жизнеповеданию в сфере исследуемых – читаемых – текстов как следствию Абеляровых сочинений, но и воплощению их содержания. В конечном счете, к самим сочинениям опального магистра, собственно логическим его сочинениям. Но именно с них и начала сама себя рассказывать ученая жизнь ученого магистра, учащего читать и сделавшего это умение основой своей ученой жизни.

Замечу, роль средневекового ученого учителя – смиренная роль: всего лишь передать, всего лишь быть медиатором. Всего лишь прочесть священный текст. Но ... уметь прочесть. И здесь уж только начни! И тогда ... Вы сами видели, что тогда. Вот именно тогда взамен расштанного бывшего священного текста Абеляру предлагают ученым образом изготовленный текст-монолит: текст-формулу-обвинение, который следует чтить, а не читать. Учащий читать, готовый на заклятие Абеляр должен стать первым почитателем этой формулы – слиться со своим социальным, словесно неукоснительным портретом. Фотография на паспорт, так сказать.

Чудо – в пресуществлении ученого дела в слово-смысл-свет, даже если сама эта ученая жизнь кромешно темна. Ибо конечная цель ученого научения – высветить темную жизнь, огласить ее в светозарное, и потому видимое, овеществленное слово. И лишь тогда урок научения читать обретет изготовленность, сделанность. Завершенность. Хоть и завершится до конца разрушенным текстом, ушедшим в молчание, лично произносимое тем, кто по-человечески единствен: ранимым и жалким провозвестником пророческого слова.

Мистика света высвечивает и эту, в высшей степени практически деловую, социально жизненную переписку. Вчитаемся в эти места.

Бернар – епископам и кардиналам Римской курии: «... и деяния мрака,

368 осмелившиеся выступить на свет, да будут уличены при свете светом, так, чтобы тот, кто грешил при всех, при всех бы и был изобличен».

Бернар – папе: «С быстротою распространяются книги, и те, которые ненавидят свет, потому что являются злыми, нападают на свет, полагая мрак светом». А их авторы «преображаются в ангелов света, хотя суть ангелы сатаны» (из того же письма). Античудо. Пресуществление наоборот. Они – дьяволово подобие, ибо сделали себя «по образу ... того, кто преобразился в ангела света» (Бернар – папе). И потому вполне заслуживают такого, например, патетического – вполне риторического – упрека: «С какими мыслями, с какою совестью, гонитель веры, ты прибегаешь к защитнику веры?»

Но будучи несущими мрак, их, таких вот авторов, книги выходят «из мрака на свет» (Бернар – Стефану, кардиналу и епископу Пренестинскому), вытесняя часть света и приводя неискушенных «к тому, кто полагает мрак своим пристанищем» (из того же письма). Абеляр – разрушитель текста, канувшего в небытийственный мрак.

Конкретное содержание текстов самого Абеяра его судьям безразлично. Важны лишь дела-поступки, которые следует коренным образом, а их осуществителя – каленым, как и полагается, железом. Но дело-поступок Абеяра как раз и есть его текст об умении таким вот разрушительным образом читать тексты. А это – более чем важно.

Пресуществление мрака в свет – такова цель. А Петр – высочайшее святое имя – принадлежит богохульнику-еретику. Петр – камень: угловатый, царапающе-шероховатый. Обманное, вводящее в заблуждение имя. Как, впрочем, и монашеское одеяние. Свет светом. А камень следует обтесать, встроить в монолитный фундамент христианского благочиния. Почти физически. А то и просто физически: сточить – заточить в монастырь, заставить замолчать, то есть поступить с ним так же, как Абеляр с текстом. Но именно с ним, а не с текстом.

Слово-свет, во имя чего – во всяком случае, так представляют – все это затеяно, обращается в слово-огонь, просто в огонь, в котором горят тексты, а камень дает трещины. Искомый – высветляемый – смысл обесмысливается.

Бернар – кардиналу и канцлеру Гаймеру: «Книга его прошла чрез огонь и достигла прохлады (*Liber eius inductus est in refrigerium*). Враг церкви пребывает внутри самой церкви, гонитель веры обрел приют в лоне веры, просочился подобно воде». Пригоршня отнюдь не святой – болотной – воды. Может быть, той самой, которая покрывает тиной истинный камень веры. (Конечно, темноватое место, но пусть пойдет в дело и оно.)

Камень ... Выпадающий из кладки угловатый камень-монстр, но и краугольный камень в фундаменте Христовой веры. Камень преткновення. Он же – и камень за пазухой.

«Но ты, о преемник Петра, рассудишь, должен ли обрести прибежище у престола Петра тот, кто нападает на веру Петра?» (Бернар – папе). Петр против Петра.

Бернар кивает на Петра ... Папа Иннокентий II тоже кивает на Петра, только уже на другого – не на нашего магистра: «... блаженный Петр, глава апостолов, за выдающееся свое исповедание этой (католической. – **В. Р.**) веры удостоился услышать господина и спасителя нашего, говорившего: «Ты есть Петр, и на камне сем воздвигну я церковь мою» – и явно подразумевавшего под словом «камень» – твердость веры и прочность католического единства» (*Рескрипт ...*).

Как видим, даже и эта, наспех сварганенная – скорее бы рассчитаться с тем, кто подвергает ... – переписка и та не обошлась без этимологической игры. Учить так учить. По всем канонам средневековой учености: учить в слове, словом, за слово, против слова.

Слово за слово. Текстом по столу ...

На том и завершим словесный групповой портрет магистра Петра-камня в светотени апостола Петра-камня. Портрет глазами его коллег, замечательных его товарищей по работе. Портрет их глазами. К тому же еще и свой собственный (Бернар со товарищи) автопортрет. Почти художественный фотонегатив.

А ТЕПЕРЬ СЛОВЕСНЫЙ ПОРТРЕТ № 4 – как бы позитивный отпечаток портрета третьего. Итак, магистр Петр в окружении тех же хулителей глазами близкого его ученика схоластика Беренгария (по тексту его «Апологии», написанной осенью 1140 года вскоре после Санского собора).

Портрет *наоборот*, написанный вернейшим учеником. Но не только портрет Абельяра. Скорее, групповой портрет с магистром Петром посередине. При этом фон – хулители-гонители Абельяра – тоже выписан с точностью до наоборот. Если Бернар и его коллеги по травле выдержаны в Бернаровой эпистолярной в пастельных, так сказать, тонах, сложивших автопортрет, который льстит его автору, то Бернар Беренгария – мерзавец и лжец. Если Абельяр у Бернара – богопротивное чудовище, то Абельяр у Беренгария – «труба веры» и «приют Троицы» как минимум.

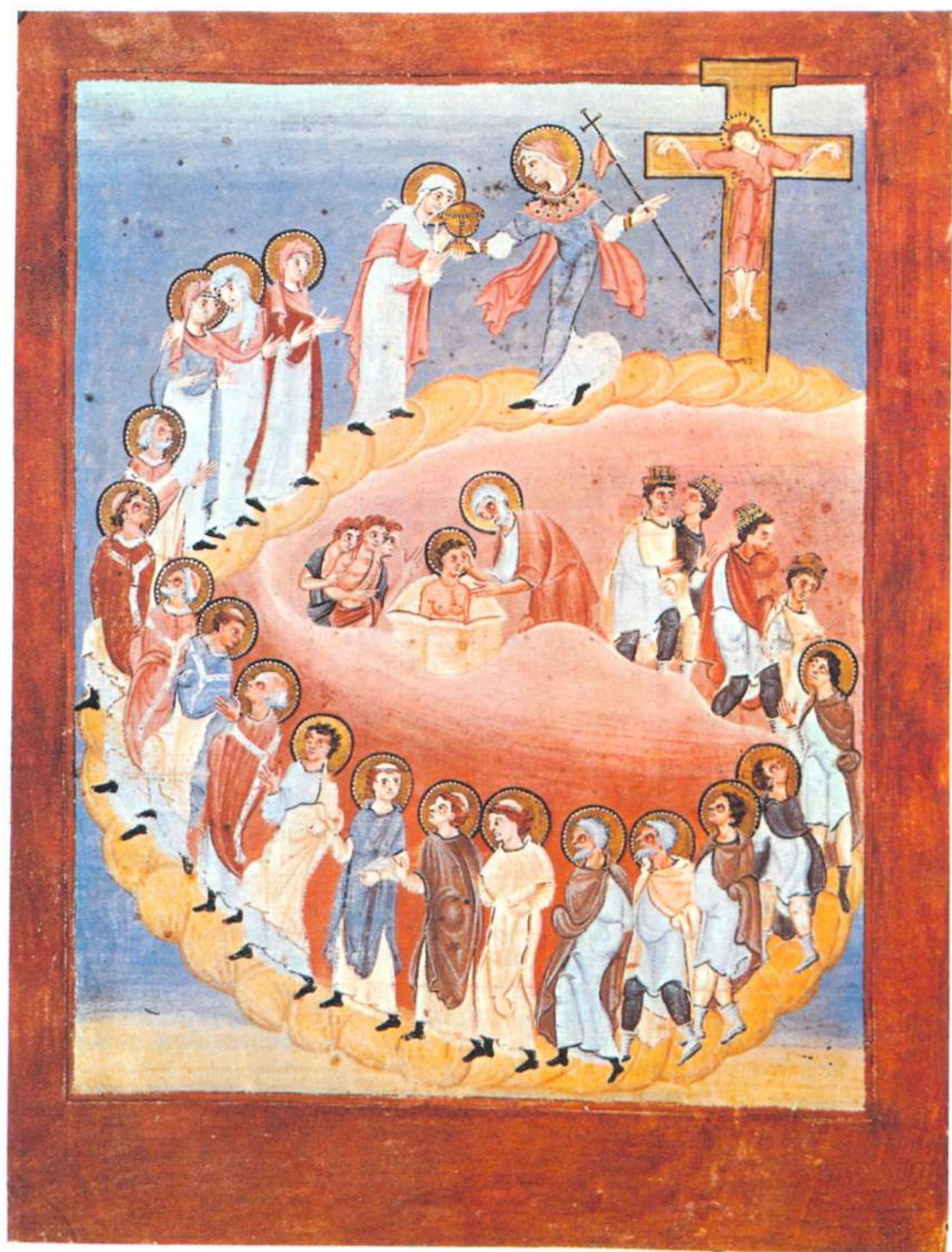
Но пусть скажет текст.

Обращаясь к аббату Бернару, Беренгарий говорит:

«Ныне, о горе! Стало явным, что было скрыто, и ты обнажил, наконец, жало спавшей змеи. Обойдя вниманием всех, ты сделал Петра Абельяра как бы мишенью для стрел, и ты изрыгнул на него яд своей желчи, дабы устранить его из сообщества живых и поместить среди мертвых. Собрав отовсюду епископов, ты провозгласил его еретиком на Санском соборе, и ты отсекал его, словно выкидыш из утробы матери церкви. Появившись, как убийца из темного угла, ты похитил у него, идущего доро-

370 гой Христа, нешвенную тунику. Ты обращался с речью к народу, чтобы тот возносил за него молитвы к богу; в душе же ты замыслил изгнать его из христианского мира. Что было делать народу? О чем молиться, когда он не знал, за кого ему следует молиться? Ты, божий человек, творивший чудеса и восседавший у ног Иисуса вместе с Марией, ты, сохранивший все эти слова в сердце твоём, ты должен был бы воскурить чистейший фимиам твоей молитвы перед лицом высших заступников для того, чтобы обвиняемый тобой Петр образумился и сделался бы таким, чтобы его не могло запятнать никакое подозрение. Но, по-видимому, ты предпочитал иметь его таковым, каким тебе было удобнее его порицать». Обращу ваше внимание здесь вот на что. Первая, самая сильная, страсть Бернара: «устранить его (Абеяра. – **В. Р.**) из сообщества живых и поместить среди мертвых». Загнать того, кто живет, в ярлык-формулу, мертвящую это живое, зато являющую его как текст-смысл другим. Под видом, конечно, всенародного радения за душу нечестивца: «Ты обращался с речью к народу, чтобы тот возносил за него молитвы к богу; в душе же ты замыслил изгнать его из христианского мира». Но эмпирически данное живое – подвижно, текуче, пульсирующе. Оптический прицел идеологически вышколенных лучников, бьющих по живой мишени, может и не сработать. Нужна мишень механическая, изготовленная – такая, какая надо. Точнее: нужно представить Абеяра «как бы мишенью для стрел», то есть «иметь его таковым, каким ... удобнее его порицать». Устойчивым, каким надлежит быть тексту. Вот что такое «устранить его из сообщества живых и поместить среди мертвых». Прицел по формуле человека, а попадание в самого человека; точное попадание в душу. Научению изготавливать такого рода мишень – восстановить разрушенный, то есть прочитанный, текст, – собственно, и посвящен Бернаров со товарищи урок, представленный в только что реконструированной переписке, предшествовавшей Сансскому собору. Апологет Абеяра схоластик Беренгарий с поразительной точностью избличает главнейший, так сказать, технологический прием этого злокозненного урока.

Пойдем дальше: «Всякий раз, когда звучало нечто тонкое и божественное, непривычное ушам прелатов, сердца всех слушателей раздирались, и они скрежетали зубами по адресу Петра. И имеющие зрение крота говорили про философа: «Неужели же мы давали возможность жить этому чудовищу?» И, покачивая головой, как иудеи, они произносили: «О горе! Вот тот, кто разрушил храм божий». Так судят слепые о словах света, так осуждают трезвого пьяные ... Так обглаживают псы святого, а свиньи пожирают жемчуг. Так лишается остроты соль земли. Так заставляют замолкнуть свирель закона ...» Беренгарий и Бернар меняются ролями, продолжая, однако, элоквировать на той же патетической ноте: «чудовище» – «свирель закона» (ярлык – антиярлык) –



372 слова, характеризующие магистра Петра, даны как слова антагонисты. Одно из них напрочь исключается. Конечно же, «свирель закона»! А то что же?! Зато Бернар и его холуи – «свиньи, пожирающие жемчуг», бывшие в Санской переписке «сынами церкви». Понятно, что тьма и свет тоже поменялись местами: речи Абеяра состоят теперь из «слов света», а слепой крот по кличке Бернар судит о свете этих замечательных слов. Замечу: топика кухонной перебранки присуща речениям как Бернара, так и Беренгария. Но с этим уже ничего не поделаешь: оба – дети одной и той же церкви, одного и того же двенадцатого столетия.

Перебранка продолжается ... Беренгарий:

«Наполнили примасы мира сего, философы глотки, бочки своим вином, жар которого так бросился им в мозги, что глаза всех погрузились в оцепенение сна. Между тем как чтец выкрикивал, слушатели храпели. Один опирается на локоть для того, чтобы облегчить сон глазам своим. Другой на мягкой подушке старается нагнать дрему на вежды свои. Третий спит, склонив голову к коленям. Поэтому, когда чтец отыскивал у Петра что-нибудь достаточно колючее, он кричал в глухие уши прелатов: «Осуждаете?» («*Damnatis?*»). Тогда некоторые, едва пробужденные при последнем слове, говорили сонным голосом, с опущенною головой: «Осуждаем!» («*Damnamus!*»). Остальные же, растревоженные голосом осуждающих, не разобрав первый слог, говорили: «... плывем!» («*namus!*»). Истинно плывете, но плавание ваше – буря, плавание ваше – утопание ... Тот, кто стоял на страже закона господня днем и ночью, ныне осуждается священнослужителями Вакха. Так больной лечит врача. Так утопающий осуждает стоящего на берегу. Так приговоренный к виселице, когда его уже ведут к ней, – обвиняет невинного». Примечательнейшее место! Филологически текстовая, на вербальном уровне, игра: *Damnatis?* – *Damnamus!* – *Namus!* Осуждаете? – Осуждаем! – Пльвем! – Казалось бы, в пределах текста; но текста, изменяемого не критическим его прочтением, а искажаемого полусонным «почитанием». Ведь «оцепенение сна» – и есть результат бессмысленного почтения текста. И здесь же – убийственное социально значимое обличение: «Так больной лечит врача ...»

Далее:

«Что же могли сотворить таковые, что могли постановить подобные правоведы? Утешает чтение Евангелия. Оно говорит: «Первосвященники фарисеи собрали совет и сказали: «Что мы сделаем? Этот человек творит много чудес. Если отпустим его так, все уверуют в него». Один же из них, по имени аббат Бернар, так как он был первосвященником этого совета, пророчествовал, сказав: «Полезно для нас, чтобы был удален один человек от народа и не погиб бы весь народ». И с этого дня они решили осудить его, говоря по Соломону: «Устроим ковы праведнику, опровергнем благодать уст его ...» «Отыщем корень слова против праведного».

Задуманное вы свершили и обнажили языки ехидны против Абеяра ... 373
Таким образом осуждаются эти уста, сокровищница разума, труба веры, приют Троицы ... Осуждается, о горе! Отсутствующий, невыслушанный, неизобличенный ...» Посмотрите, как ловко Беренгарий переиначивает текст Евангелия (подумать только – Евангелия!), вместо «некто Кайафа» – «аббат Бернар» «был первосвященником этого совета ...» (замечание комментаторов). Переиначивающее чтение текста. В самом деле, ученик, достойный своего учителя. В результате текст сохранен как матрица; но как смысл – вывернут в открыто сатирической его тональности. Беренгарий, как и Бернар с сослуживцами, – люди, конечно же, из одного века, из тех же земель. Все они – ученые люди, но читать научены по-разному.

Папский суд вершится заочно, а судимый – не выслушан, и потому безмолвен. Вопреки всем церковным установлениям даже не выслушан. Судим, что было неприемлемо и тогда, заочно.

Чудес, конечно же, Петр Абеяра не творил. Он жил, просто жил ... То есть просто читал тексты; умело их читал; ученым образом разрабатывал эту науку. Что и было самым большим чудом. Оно, чудо самостоятельно осуществляемой ученой жизни, состоящей в таком вот чтении текстов, должно быть осуждено. А тот, кто так живет, должен быть наказан. Так было раньше в Суассоне («Если отпустим его так, все уверуют в него»). Так есть теперь в Сансе: удалить одного человека от народа, дабы весь народ не погиб. Так и поступили. Административно-церковная, если можно так выразиться и как уже сказано, высылка в монастырь Клуни. Горькая доля в те далекие внеправовые времена!

Кажется, теперь уже почти ясно: жил не по тексту, который следовало чтить, не только Абеяра. Не по тексту жили и его супостаты, ибо рассвирепеть и ожесточиться можно только не по тексту. Ибо по тексту можно быть кротким и добродетельным, помышляя лишь о благе ближнего, сколь бы греховным он ни был. Действительно, для его же пользы. У Бернара с коллегами коренным образом не так. А вот так: «Но защитники аббата говорят, что он хотел исправить Петра. Блаженный муж, если ты предполагал возратить Петра к чистому состоянию веры, почему ты заклеил его печатью вечного проклятия перед лицом народа? И опять, каким образом ты думал исправить его, если ты отнимал у Петра любовь народа? Из всего этого, в общем, следует, что ты воспыпал к Петру не любовью исправлений, но жаждой личного мщения. Прекрасно сказано пророком: «Да обличит меня праведный в милосердии», ибо там, где отсутствует милосердие, там налицо не исправление со стороны праведного, а дикое варварство тирана». Страсть на страсть. Жизнь на жизнь. Бернар на Петра, едва и лишь вида ради стилизуя тональность кухонной свары под как будто пристойно-общепринятые обертона кафедрального текста, привычного уху тогдашней аудитории. А как же

374 иначе, если «Петр всегда потрясает церковь, всегда измышляет новшества»?! Это мнение врагов Абеляра было мнением среди этих врагов неоспоримым. Беренгарий как раз и цитирует эту формулу. Но всё это вместе и было ученой жизнью эпохи.

Петр – камень; но не апостольский камень-основание. Еще раз: камень этот следует сточить, подогнать, встроить. Но ... нашла коса на камень.

Вспомним: «... ты отнимал у Петра, – говорит Беренгарий, обращаясь к Бернару, – любовь народа». Ход точный и верный, ибо «законным является глас народа, провозглашенный издревле как бы законом природы ...» Но сделать это можно только с помощью ученых слов, утопив в них жизнь, столь неопределенную вне формулы-ярлыка, а в ярлыке-формуле как раз и проявляющую в себе свой смысл, должный войти как нож в масло: в доверчивые головы с промытыми, прополощенными и запудренными мозгами: «Пышная поросль слов заглушает посевы мыслей. Или, может быть, говоря одно и то же много раз, он (Бернар. – В. Р.) хотел подражать Одиссею, о котором написано:

Он любил другим часто о том говорить».

Беренгарий ссылается при этом на Писание, – как и полагается, если ты шьешь дело. (Ведь Беренгарий, как и Бернар, равно шьют оное: только Бернар – Абеляру, а Беренгарий – Бернару.) «Иисус <...> не окутывает света мысли мраком красноречия, как Бернар, который величие чтимого скрывает в облаках изысканного словоблудия. «Мудрый муж, – говорит Гораций, – мыслит, как получить свет из дыма, а не дым из пламени». На это Бернар обращает мало внимания, отводя словесным туманом от стези понимания то, что Иисус высказал просто и открыто. Полную и насыщенную меру этих и подобных забав, Бернар, ты включил в недра твоих книжиц. Подвергнуть это критике легко сможет тот, которого ученость сделала зрячим ...» Вновь пафос критического чтения – науки читать.

Теперь уже слово Бернара, этого светоча тьмы, темно. Оно – «мрак красноречия». Поразительно точный оксюморон: красное – черно, если не дано в свете истины, а дано во тьме лжи. И тогда сколь угодно махровые, узорчатые цветы красноречия – черные цветы злоречия, ибо без любви. Пламя от горящих Абеляровых текстов – источник дыма и чада; но дым, учит Гораций, должно получить из пламени, а свет из дыма. Выяснение, высветление темного слова, чем, собственно, и занят Абеляр, которого «ученость сделала зрячим». Вновь ученая метафизика света, прямо противоположная световой метафизике Бернара из Клерво (глазами Беренгария, конечно).

Антиурок Беренгария, отправляющегося от умело читаемого текста, продолжается. Беренгарий действует – учит! – от имени текста пошатнувшегося. Он – живой схоластик Беренгарий, никак не уместающийся

в шаткий, неустойчивый текст (в том числе и в свой собственный), как, впрочем, не уместается (хотя и по-другому не уместается) его противник и оппонент – Клервоский аббат, только-только этот текст создающий (восстанавливающий). Живая страсть, явленная в сатирическом пафосе автора «Апологии», выбивается из текста «Апологии» и потому свидетельствует о том, кто этот текст произносит, говорит слово, указывающее на социокультурный смысл средневековой эпохи, понятой как эпоха-культура текста. Ища подтверждений сего, если предшествующих извлечений маловато, выпишем еще одно место из Беренгариевой «Апологии»:

«... Спрашивает у тебя (Бернара. – **В. Р.**) преисполненный спеси муж с римской выей, что и как надлежит любить. Ему ты отвечаешь так: «Обычно ты просишь от меня, Гаймерик (тот самый – один из адресатов Бернара. – **В. Р.**), молитв, а не исследований», и немного дальше: «Ты спрашиваешь, что надлежит любить? Отвечаю на это кратко – бога». Конечно, это остроумный ответ и достойный ученого человека. Но какая отверженная бабёнка, какой последний невежда не знают этого? Так философствуют старушонки в прядильнях. Так с насмешкою мы привыкли дивиться фразам Дагания. Из высказываний его я приведу кое-что для примера. Так, он говорит: «Я – сын своей матери; лепешки – это хлеб; голова моя толще моего кулака; когда наступил полдень, наступил и день». Отыщется ли кто-нибудь, у кого губы не содрогнутся от смеха после того, как он услышит столь смешные истины? Точно так же, когда Бернар сказал, что надлежит любить бога, конечно, он сказал истиннейшее и истинно достойное уважения слово; но для высказывания этого он открывал свой рот напрасно. Ведь никто и не сомневается в этом ... Однако в то же время, скровенно провозглашая, что надлежит любить бога, он поражает римлянина, который в папской курии научился любить не бога, но золото.

Далее он говорит о мере любви: «Мерой любви является любить без меры» ... Ведь твердо установлено то, что бог одарен таким величием, что наша любовь к нему никоим образом не может равносильно соответствовать его достоинству. Каким же образом мы будем любить без меры того, кого не в состоянии любить с мерою? Каким образом, повторяю, будет простираться любовь сверх меры, когда она всегда остается ниже меры? Следовательно, когда ты поучал, что бога надлежит любить без меры, то, желая витийствовать, ты напустил тумана и изготовил нечто скудное и невозможное». В первом пассаже этой замечательно издевательской цитаты Беренгарий бьет без промаха и в упор: в плоскую псевдомысль, когда предмет и слово о нем до отвратительности равны друг другу. Мертвящее текстообразование как идеал текстосочинительства для всех. Абеляр так не умеет. Не умеет так и Бернар, когда живет как критический читатель текста. Зато когда учит, только так и может. Но

376 чего стоит эта тавтологическая конструкция, если останется самую по себе не загаданной? Она и в самом деле станет философией старушонок в прядильнях. И вполне тонкий, основательно средневековый аббат это понимает. Именно об этом как раз и говорит Беренгарий во втором пассаже своей отповеди Бернару, разоблачая бессмысленность Бернарова парадокса, в который облачается максима «любить бога»: «Мерой любви является любить без меры». Ну, чем не загадка Алкуина?! Загадка едва ли не всех средневековых столетий. Беренгарий настолько гневно-фырчлив, что пропускает Бернарову, вполне средневековую, загадочность мимо ушей, видя в том, что не замечено, витийственную скудость ума, погруженного в туман пустопорожнего суесловия. Безусловно мимо цели, ибо лук слишком натянут, что вот-вот лопнет тетива, дуга треснет, а руки дрожат (от гнева). Так сказать, Пипин, ученик Алкуина, во гневе ... И потому уже совсем не Пипин с Алкуином – обыкновенные жители XII христианского столетия. Оба.

Таков контур группового антипортрета – портрета № 4, на котором изображен магистр Петр на том же социально рискованном фоне своих товарищей по работе, увиденный глазами ученика-апологета – схоластика Беренгария.

Итак, Абеляр (да еще из известных: Тьерри, Беренгарий, Арнольд Брешианский) и все, коим несть числа, бродячие школяры (ваганты-голиарды), с одной стороны, и теократы-догматики (Бернар с холуями) – с другой.

НО ТАК ЛИ УЖ ПЛОХ БЕРНАР из Клерво? В церковно-общественной жизни по отношению к Абеляру – куда уж хуже. А в собственных своих теологических сочинениях? Их или, во всяком случае, одно из них – для наших дел, может быть, главное – принять во внимание следует. Этим сочинением будет трактат неистового аббата «О благодати и свободе воли», потому что оторвать дело от слова – менее всего средневековый поступок: слово в средние века полнится делом, а дело светится словом высшего смысла. Во всяком случае, такова сверхзадача мысли как мысли средневековой. Дело и слово – поврозь: это крайности средневековой книжно-учительской культуры. Её границы. Может быть, как раз здесь, у Бернара, наиумнейшего оппонента Абеяра, который выпал из середины – невозмутимой середины середняков. Но какова эта середина и насколько она середина и середина ли она? И кто, в конце концов, более средневеков – Абеляр или его верный враг Бернар? Посмотрим ... А для этого будем читать текст Бернара «О благодати и свободе воли», ставший едва ли не каноническим, потому что принадлежит теперь уже не просто рядовому аббату из Клерво, а католическому святому с 1174 года (через двадцать лет после смерти причисленного к лику ...), которого и по сей день считают «последним отцом церкви».



Уже само название трактата – достаточно традиционное для переживаемых нами времен – конфликтно по самой сути жизни человека проживаемых времен. Благодать (*gratia*) – воплощенная вневременность; субстанция, свидетельствующая об абсолютном; неколеблемая вечность, вечность-любовь; свершение бренности человечески преходящих мгновений ... Свобода воли (*libero arbitrio*) – личное действие, самобытный поступок, самодостаточный (?) миг в конечной человеческой жизни. Влечение, но и противостояние благодати и свободной воли. Их сопряжение. Но как и для чего они сопряжены? Соподчинены? Или одно подчинено другому? И что – чему? И, наконец, зачем сие знать живущему по священным книгам человеку? Зачем сие чувствовать просто живущему в этом мире, сотворенном всё-таки из слова, которому следует научить – научить словом и поступком, словом-поступком? Вновь слово о Слове евангелиста Иоанна где-то тут, недалеко ...

Бернар наставляет: «... Не одно и то же – ясно знать, что нужно делать, и делать, потому что разные вещи – указать слепому путь и дать утомленному повозку. Не каждый, кто показывает дорогу, дает путнику средства на дорогу. Одно дело указать, как не следует сбиться с дороги, и другое – дать средства на завершение пути. Не всякий наставник одновременно и податель блага, которому он учит. Для меня необходимы две вещи: научиться и получить помощь». Благое слово, но и благой поступок. Раздельно. Учитель в таком вот избыточном понимании – больше, чем просто учитель. Или так: он учит и словом, и собственным примером (делом); а результат – успех в практике самой жизни: слепому – путь посредством указания пути слепому и повозки для него же. И то, и другое – свободная, но и благая воля. Благая – свободная. А точнее: благая-свободная (через дефис). Понятно, что такой наставник – один на целый свет. Это бог, у которого благодать и воля слиты, и потому нет ни того, ни другого, если нет ученика-последователя, то есть человека, сотворенного богом по образу и подобию сотворившего. Учитель из Назарета – всезначимый наставник в слове-поступке, в слове-примере – в чуде. Благодать и воля – через дефис, в двоящемся тождестве.

Но быть учеником у такого учителя ... И не просто учеником, а выученным жить в согласии с прочитанным (= почитаемым) текстом. И потому – быть или всё же не быть самим собой?

Бернар продолжает: «... для чего же, спросишь ты, свободный выбор? (Несколько спрямим анализ: посчитаем *свободную волю* и *свободный выбор* почти синонимами. – **В. Р.**) Отвечаю кратко: для спасения. Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения ... Бог – творец (*auctor*) спасения, свободный выбор есть только способность; и только бог может дать его, а свободный выбор – принять. А так как спасение даётся

только богом и только через посредство свободного выбора, то его не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего». Свободный выбор «содействует благодати, совершающей спасение, до тех пор, пока он пребывает в согласии, то есть пока он спасается, ибо пребывать в согласии (с благодатью) значит спасаться ...» Странный какой-то свободный выбор, который всегда в согласии с благодатью. А иначе нельзя, потому что человек на этой земле назначен спасаться. И ни к чему более не назначен. Но спасаться самому и потому всё-таки лично согласиться или не согласиться принять благодать от бога. Но насколько всё-таки лично? Каким образом лично?

«Естественное влечение ... общее у нас с животными, а добровольное согласие отличает нас. Оно есть свойство души быть свободной, не поддающееся ни насилию, ни вымогательству, ибо оно есть воля, а не необходимость, не отрицает себя, не отдаёт себя кому-либо, разве лишь добровольно ... А там, где нет воли, нет и согласия. Ибо согласие не может не быть добровольным. Таким образом, там, где есть согласие, там есть и воля. А там, где воля, там свобода. Это-то и есть то, что я называю свободой воли». Необходимость, конечно же, свободной воле заказана. Но ... отдаёт себя, свободная воля, кому-либо, но только добровольно. Добрая, свободная воля! И в то же время (еще раз!): «... где отсутствовала свобода добровольного согласия, несомненно отсутствуют заслуга и осуждение».

Итак, без добровольного согласия – нет тебе ни заслуги, ни осуждения. Ты – никчемн. И потому тебя как бы и нет. Ты – небытийствен: не учён, не начитан, не жив ... Свободная воля – добрая воля – согласие с чем-то (кем-то!). Воля, но в пределах и в рамках. А как же ещё – в эти теоцентрические времена?!

Так понятая свобода действительно освобождает нас, но лишь в приобщении к благодати – вечной и неизменной. Иерархически приобщает. Бернар классифицирует: «... свобода нам представляется в тройном виде: свобода от греха, свобода от страдания, свобода от необходимости ... Имея первую, мы стоим выше всех одушевлённых существ, имея вторую, мы побеждаем плоть, имея третью, попираем смерть». «Обновляется внутренний человек», но ... «с помощью божией». Грех, плоть, смерть ... Преодоление свободой бранных временностей всех видов. Конечная смертная жизнь – вечна? Только доброю волей? Не слишком ли просто?.. Не слишком ли всемогуща воля?

Как раз в этот момент Бернар начинает стреножить волю. Сначала с помощью ссылок на священный текст: «Упорядочьте во мне любовь», – говорит невеста в «Песни песней». И далее (теперь уже лично): «И тогда же словом, а затем и примером он учил упорядочивать волю, когда в ожидании мук, моля, чтобы миновала его чаша сия, прибавил: «Впрочем, не как я хочу, но как ты» (Матфей)». Упорядочить – это только по-

380 началу, а в итоге: смири свою волю, откажись от неё и положишься на волю того, кто ... Вновь Учитель Иоаннова евангелия, вдохновленный чужой волей ... Бернар разъясняет: «... те, кто желает принадлежать только себе, знающие, словно боги, доброе и злое, становятся принадлежащими не только себе, но и дьяволу. Таким образом, свободная воля делает нас принадлежащими себе, дурная воля – дьяволу, добрая воля – богу». Но свободная воля может быть доброй и дурной. Поэтому в любом случае – принадлежать человеку, но наряду ... с богом ли, дьяволом ли. Но разделение воли меж человеком и богом, человеком и дьяволом – не паритетно. Соперник не равен. Он всегда сильнее. И потому, так сказать, сектор свободного выбора невелик. К тому же ... «упорядочение» воли, которое «есть всемерное обращение воли к богу, полное и добровольное набожное подчинение ему». Путь пройден? Свободная воля истончилась до ... полного подчинения богу, хотя и добровольного. Воля едва слышится в «добровольном подчинении». Почти и не слышится вовсе. Разве только чутким ухом, настроенным на различение столь тщательно запрятанных звуков, слагающих слово *добровольный*.

Но и сама воля не томится вовсе по самой себе, ибо наготове самоутешение: «... свободный выбор, – успокаивает Бернар, – совсем не испытывает недостатка или ущерба для себя, ибо в нём главным образом запечатлен образ сущей вечной и неизменной божественности ... Что более подобно вечности и не есть вечность?» Здесь уже вовсе иной ход. Не погружение в божественную благодать, не приобщение к ней, а сам человечески волевой жест, лично волевое действие полнитесь вечностью; оно – самодостаточно, ибо миг самобытной жизни божествен сам по себе, сам по себе вечносущ. Но он в отрыве от восходящей причастности к вневременному абсолюту. И тогда свободная воля и в самом деле вседостаточна и безущербна.

Но и этот ход сам себя избыгает в следующем за сим пассаже нашего теолога: «Итак, не от свободы выбора, но от господя есть спасение; и даже он сам – спасение, и он – путь к спасению, который говорит: «Я спасение твоё!» (*Псалтирь, XXXIV, 3*), а также утверждает: «Я есмь путь» (*Ио., XIV, 6*)». Путь личного действия, пусть даже и указанный богом, и тот сжался до точки, стал самосветящейся *точкой омега* (воспользуемся здесь образом-понятием Тейяра де Шардена). Где она, свобода воли – свобода выбора? Только помогать богу, но помогать добровольно: «Даже Павел о себе и себе подобных говорит: «Ведь мы – соучастники бога» (*Евреям, I, 9*). Итак, бог благосклонно устанавливает заслуги там, где посредством него и вместе с ним решает милостиво совершить какое-либо добро. И потому мы надеемся, что мы – помощники бога, соратники (*cooperatores*) святого духа, заслужившие царство, ибо по добровольному согласию мы соединяемся с божественной волей». Вновь воля (человеческая) укрылась за добро, отпущенное – дарованное – богом.

Но и на этом послушливое сердце Бернара-теолога не успокаивается. «И наше согласие – и в этом вся наша заслуга – происходит от бога», – продолжает аббат. И, стало быть, по благоволению бога, а не по свободному – человеческому – выбору. «Если бог эти три [способности] – мыслить, хотеть и совершать добро – создаёт в нас, то первое, видимо, он вершит без нас, второе – с нами, третье – посредством нас». Что значим здесь мы, если даже мыслить – без нас! Мы – лишь немыслящее орудие в совершении добра. И только хотеть – всё-таки с нами. И потому «согласие и дело (как следствия хотения. – **В. Р.**) хотя и не от нас, но уже и не без нас». Не густо!..

Как же завершает свой трактат Бернар Клервоский? А завершает он его так: «Итак, кто правильно мыслит, признает тройкое действие в нём самом и из него самого, но не (действие) свободного выбора, а божественной благодати; первое – создание; второе – преобразование; третье есть завершение. Ведь прежде всего мы были созданы во Христе для свободы воли; затем мы были преобразены посредством Христа для духа свободы; со Христом далее мы должны быть соединены в вечности». Если ранее Бернар поставил «свободный выбор» (свободную волю) между божественным духом и влечением плоти, то к финалу свобода воли, влекомая к духу, утрачивает, собственно, человеческие свои характеристики, избывает самоё себя, пресуществляется в вечносущую благодать. Миг преобразается в вечность. Но пресуществляется ли? Мучается ли ум автора от такого вот направления ума? Скорее, это попросту декларация в угоду идеологически заданному клише. (Вспомним поведение этого теоретика в родной ему социальной среде, напустившейся на свободовольного Абеяра-изгоя.) Благодать – свобода воли. Игра с заведомо предрешенным результатом: в пользу того, кто ... Человек – и в самом деле «тварь дрожащая», а не «право имеющая» волевая – ни к чему и ни к кому не сводимая – уникальная всеобщность. Никаких прав, ибо «... от бога – и желать, и совершать по доброй воле. Итак, бог есть создатель заслуг, приобщающий волю к действию, а действие предоставляющий воле. К тому же, если определить собственно то, что мы называем нашими заслугами, то они суть некие источники надежды, побуждения любви, знаки сокровенного предопределения, предзнаменования будущего счастья, дорога к царству, но не ради царствования ...» Всё от бога. Свободная воля – свободное действие. И они, ниспосланные богом, в него и ушли, возвысив-оплотнив временным своим существованием – теперь уже окончательно возвысив и воплотив – благодать в её вечности и слове. Но активность волевого действия, изойдя в благодать, претворилась в столь же активную любовь (*caritas*). Но это не для Бернара. Это путь ассизского подвижника с его любовью и к ближнему тоже. Впрочем, речь о нём не далека.

«Брак души со словом», так сказать, в общественной и богословской

382 жизни активного аббата всё же не состоялся. На одном полюсе – отточенное, хотя и противоречивое, слово его теологических трактатов, на другом – дела, о коих мы уже знаем, неукоснительно следующие из его проповедей, предназначенных профанам и неучам. Мучение ума и души – свободно выбрать или же слепо следовать за предопределяющими жизнь и судьбу указаниями – не для простых мирян. Но также и не для Бернара – проповедника и вождя. Слово и дело – в разладе. В разладе и слово с самим собой в только что прочитанном трактате, но в разладе эклектическом. Из трактата: «Я сознаю себя и определенным ею (благодатью. – **В. Р.**) ко благу, и чувствую себя влекомым к благу, и надеюсь совершить благо». И в то же время: «... никто не будет спасён помимо своей воли».

Из проповедей того же автора: «... собственная воля человека так ненавистна Господу, что делает для него противными все жертвы людские вследствие яда, который она к ним подмешивает». Ещё: «... всякое зло – собственная воля, ибо из-за неё происходит, что твоё доброе деяние служит тебе не на благо». И – наконец: «... что же ненавидит или карает в нас бог, если не собственную нашу волю? Не будь у нас своей воли, и не стало бы ада». Итак, «своя воля (*voluntas propria*)» – источник зла. И это всё – для, так сказать, католических народных масс, гнев которых должно обратить на своевольного: «чтоб зло пресечь ...» Точно так и было сделано. Тонкие отношения благодати и свободной воли можно и не принимать в расчёт, если своевольный и впрямь на пути всеобщего узаконенного смирения. Благостного смирения ... А теологов-коллег можно и посвятить в означенные выше тонкости, сокрытые от простых верующих, не имеющих, как сказали бы сейчас, допусков в специальные хранилища. Там бы они прочитали, как мы теперь уже знаем, вовсе иное: «... только одна воля ... вполне заслуженно делает тварь праведной или неправедной ...» Или: «Мы становимся как бы принадлежащими богу через волю к добру ...» Или (повторю еще раз): «Никто не будет спасён помимо своей воли». И тут же как будто другой автор: «... богом вершится наше спасение, а не посредством нас ...»

Диалектика? Но только без мучения ума и томления души. Миг и вечность и в самом деле порознь. И в слове, и в деле. Мучение ума – мучение тела. Абельяр всё это испытал. Бернар второе мучение ему устроил как раз за то, что первое мучение – ума! – было удивительно человеческим свойством Абельяра – критического читателя священных текстов, сопрягающего миг собственной жизни и вечность Первослова. Критика текста – жизнь и слово Первоучителя на развалинах прочитанного текста. Ссадины и зуботычины учёных буден – нетленная восхищенность в любви к единственной и несравненной ... «Да и нет» в сопряжении с «Историей ...» того, кто так и прожил: мгновением собственных бедствий – жестов – поступков в слове им самим сложенной истории. И



Draco maior cunctoꝝ serpentū sine oīnū
animantū sup̄ r̄am. h̄c greci draconta
uocant. uñ ⁊ diuinaū ē. in latinum. ut draco
dic̄t. Q̄ sepe speluncis abstractus. fert̄ maerem.
concretaq; pp̄t̄ cum aer. Est aū cristat̄. ore par
uo. ⁊ artū fistulis. p̄quat trahit sp̄m. ⁊ linguā
gerat. Vm̄ aū non indentib; s; meanda h̄t
⁊ uerbe potū qm̄ ictu nocet. Innox̄ tū ē. auene
nt. S; ideo huc ad mortē faciendā uenena n̄
ēē necessaria dicunt. q̄a si qm̄ ligat̄ occidit.

Дракон
душит слона
Иносказание Дьявольской мощи:
не ядом, но силою ...

& crediderunt meum qui misit eum: facti sunt oves.
 Qui uero non receperunt eum, remanseruntque in peccatis
 suis: sicut hedi pascuntur in deserto, ut sunt hodie
 iudei. Distinguntur illud autem moras ac moros: sig-
 nificat corpus christi. Astringuntur illud in patibulo cru-
 cis: scilicet omnia peccata carnis nostre ut ipsum auctorem
 peccatorum morte necauit. Hocque suo sanguine mun-
 ficauit, dicens propheta. Misit deus filium suum in
 similitudinem carnis peccati, et de peccato dampnauit
 peccatum in morte. Puncto autem eo lancea: exiit
 de latere eius sanguis et aqua, ad populum et lauacrum
 regenerationis in uitam eternam.



Porci marini qui uocantur uulgo suilli, quod dum estis quere-
 more suis terram sub aquis fodunt. Circa gutta enim

Морские свиньи
 Они любят рыть землю под водой
 Им сопутствуют рыба-меч и рыба-скорпион



Est animal qd dicitur onager. Physiologus dicit de onagro qui uicesimo quinto die mensis facit memoth qd est martii. duodecies in nocte rugit. similiter in die rugit. et hoc cognoscitur quia equi nocturni et diei ut noctis. et numerum horarum a rugitibus onagri per singulas cognoscunt horas semel rugientis. Onager ergo figuram habet diaboli. quia cum facit noctem et diem coequare. hoc est cum uidit diabolus populum qui ambulat in tenebris et in umbra mortis in conuicta addit uinum. et coequat fidei patriarcharum et prophetarum. sic et coequat noctem cum die. idcirco rugit nocte ac die per singulas horas querens escam quam perdidit. Neque enim

Онагр

Онагр-отец хочет оскотить своих мальчиков, а мать, напротив, хочет защитить их от сего. Воздержание или продолжение рода?...

parandi ipsi serpenti sitis. festinat adui-
 periam que se ingremium n̄ directo trami-
 te uertat: s; lubrico deui amoris infundit.
 festinat ad eam qui uenenum suum resumit
 in tuperia. Que fert pacto coniunctionis mu-
 nere. uenenu q̄d etiam ueniat rursus haurire.



Aspic

Aspis uocata q̄d morfu uenena immittit
 et spargit. Ios enī grece uenenu dicunt. et
 inde aspis q̄d morfu uenenato incunt. Otu-
 rit q̄dem temp parenti ore et uaporant. hui
 diuisa gena et species et disparis effect ad nocen

Аспид. «Яд у них, как яд змеи, как глухого аспида, который затыкает уши свои и не слышит голоса заклинателя, самого искусного в заклинаниях»
 Так один из псалмов отличает нечестивцев,
 представляет у которых аспид

80



Basiliscus grece latine interpretatur regulus
 eo quod sit rex serpentium ad eo ut eum uiden-
 tes fugiant. quia olfactu suo eos necat. Nam
 hominem si uis aspiciat intumit. Si quidem ab eo aspe-
 tu nulla avis uolans ileta transit. s; qui sit ore
 eius paulo combusta deuorat. Amustel tamen uincitur.
 Quasi illic homines in ferunt cavernis in quibus delinet
 curit. Itaque ea uita fugit que illa persequitur et occidit.
 Nichil enim parant illi rerum sue remedio ille sustinet.
 Est autem longitudine tempedat. albis maculis lineat.

ha. Sic



Василиск. Убивает одним своим взглядом. Обезоружить его можно лишь лаской
 Вылупляется из яйца, снесенного петухом
 Обычно изображают его в виде крылатого змея с головой и гребнем петуха,
 хвостом дракона, крыльями лебеда и птичьими лапами со шпорами

recupandā sanitate. Si qñ canos ad oruntē:
 sciunt q̄ly potissimū partibz immorantē. nec
 aliud q̄ cornua aut naret petunt. Contra: ut pon-
 dere deficiant. Naret: ut acrior dolor sit in loco
 teneriore.



Hyndia nascit̄ bestia: que manticora dicit̄. Tripli-
 ci dencum ordine coeunte uicibz alternis facie
 hōit. glaucis oculis. sanguineo colore corpore leo-
 nino. cauda uelut scorpionis aculeo spiculata.
 uoce tanq̄m sibilis. ut imitēt̄ modulor fistula-
 rum. Humanas carnes: audissime affectant.
 Pedibz sic uiget. saltibz sic potest: ut morari eam
 nec extentissima spacia possint. nec obstacu-
 la latissima.

Монтикора. Лицо – человеческое, туловище – льва, а хвост – скорпиона
 Глаза налиты кровью, а зубы – в три ряда
 Люди – главное блюдо в рационе монтикоры
 Вампир и упырь – иносказания этого чудовища

uoci tamē natalit̄ in est t̄roz. ut multa animā
 tum q̄ p̄celeritatē possit euadē ei impetum.
 rugit̄ ei sonitū uelut q̄dam in attonita. atq;
 uicta deficient. Leo eger sumā q̄rit ut deuoret.
 q̄ possit sanari. Leo gallū & maxime albū uerēt. Leo
 q̄dem referarū exiguū scorpionis aculeo exagitat.
 & ueneno serpentis occidit. Leontophones uocari ac
 cipim̄ modicas bestias. Que capte excurrunt. ut earū ci
 neris aspgine carnes pollute iacteq; p̄cipita scur
 rentium semitarū leones necent si q̄ntulūciq; ex
 ill̄ sup̄serit. P̄t̄ea leones natali eas p̄munt odio.
 atq; ubi facultas data ē. morsu q̄dem abstinent.
 si dilamatas exammant pedum usibus.



Анталоп. Уповая на два рога этого животного – на Ветхий завет и Новый завет, – человек способен одолеть в себе сребролюбие и зависть, гордыню и похоть, страсть к вину и соблазн прелюбодеяния ...

390 вновь: Вечность Первослова Первоучителя, поправшего смертью смерть в миг крестного искупления, оказавшийся равным вечности. В этой точке проблескивает новая звезда на закате раннего – книжно-учительского – средневековья. Это Франциск, который обещан: Августином, Алкуином, Абеляром и ... Бернаром тоже. Книжный (с замыслом) Абеляр и книжный (с умыслом) Бернар. А кто в результате? – Франциск и его меньшие братья: «И были наши помыслы чисты ...» Но так сами про себя они никогда не скажут. Скажут о них и потом ...

Но вернемся всё-таки к самому Абеляру. Так ли уж ново то, что утверждал он? Не новы частности. Зато принципиально нов метод – ученый метод умения читать.

Но ... – и это мы уже видели – Абеярова ученость, учащая читать текст, есть в высшей мере средневековая задача, обнаруживающая в ходе ее решения принципиальную свою взрывную еретичность; но еретичность тоже средневековую. *Чтуть и читать* – уметь читать – вновь чтить, но только уже не текст, а того, кто его сказал. Все это и есть Бернаро-Абеяровы, традиционно-новаторские европейские средние века.

В чем дело?

Священство священных текстов колеблется. Вот, оказывается, в чем дело. А коли так, то и сводить к ним собственную, на один раз данную, жизнь вряд ли стоит. Нужно жить ...

И поколеблено это священство, между прочим, не чем иным, как естественным вхождением жизни священного – человечески живого – писателя в свой же собственный текст, оказывающийся сиюминутно живым. Вечное – временное ...

В результате: учено-живой текстовый канон; живой его автор; ученый читатель этого канона. Ученый магистр Петр с его наукой читать.

Человек-канон? Нет, конечно. А немощный, жалкий, незащитный – на развалинах и в самом деле зачитанного до дыр священного текста. Еретически зачитанного. Вот это ересь так ересь, по сравнению с которой что ваши все Арии, Нестории и Пелагии!

РАЗЫСКИВАЕТСЯ ОПАСНЕЙШИЙ – на всю Европу – еретик магистр Петр Абеляр из XII столетия.

Он же: человек, который «начал строить, но не мог окончить» (сам о себе); «брат» ее «во Христе» (он – Элоизе); «О мой любимейший!» (Элоиза – ему); тот, кому угодно «собрать различные высказывания святых отцов ... вызывающие вопросы в силу противоречия ...» (он – о священных текстах); тот, кто «опять учит новому» (Гильом – Бернару о нем же) и чьи книги «ненавидят свет ... нападают на свет, полагая мрак светом» (Бернар – папе о нем же), «свирель закона» (Беренгарий про него); «предшественник реформаторов XVI века в деле толкования св. Писания не на основании «церковного предания, но с точки зрения разума» (пра-

вославный протоиерей Иоанн Арсеньев из XX века о нем же); тот, который сначала хотел знать, и только потом – верить (все – о нем); «представитель средневекового свободомыслия» (Н. А. Сидорова о нем) ...
 Особая примета: учил читать ...

Дочитался и доучился.

Несколько словесных портретов (вместе с исходным, мреющим в собственном его логическом деле). Сличим их.

Но где же подлинный?

Все они вышли за рамки. Может быть, за собственные рамки вышел и тот, кого ищут? Вышел и не возвращается. Вернем! Или – осторожнее: попробуем вернуть. Только кого возвращать? – Того, кто учил читать ...

Следуя средневековой методе (почитание авторитетов), послушаем классиков.

Энгельс (*«О Франции в эпоху феодализма»*): «У Абеяра главное – не сама теория, а сопротивление авторитету церкви» (*Архив Маркса и Энгельса. Т. 10. С. 300*).

Горделивый ум против догмы, принявшей форму церковно-державного окрика.

А теперь авторитеты поменьше, но все-таки ...

Радищев (*«Путешествие из Петербурга в Москву»*): «... священнослужители были всегда изобретателями оков, которыми отягчался в разные времена разум человеческий ... они подстригали ему крылие, да не обратит полет свой к величию и свободе ... Собор Санский в 1140 году осудил мнения Абеяровы, а папа сочинения его велел сжечь».

Радищевский Абеяра – и в самом деле «представитель средневекового свободомыслия». А если точнее, то свободомыслия вообще. Но и злодеи Санского собора – тоже не столько средневековые злодеи, сколько злодеи вообще («всегда», «в разные времена»). Более того. Может быть, просто безбожник – наш Абеяра. Выход за пределы, за рамки собственного времени. Во все времена и во все пространства. Всечеловеческий феномен «разума человеческого». Тоже точка зрения, хотя и вне (над) историческая. Учтем и ее.

Белинский (*«Общее значение слова литература»*): «... еще в средние века являлись великие люди, сильные мыслию и упреждавшие свое время; так, Франция еще в XII веке имела Абеяра; но люди, подобные ему, бесплодно бросали во мрак своего времени яркие молнии могучей мысли; они были поняты и оценены через несколько веков после их смерти».

Здесь уже безупречно выраженное обобщение: выпасть из времени можно, и каждая эпоха имеет на сей счет свои прецеденты. Выпасть из времени в качестве явления будущего или, что то же, втянуть это будущее в свое время. Таков, по Белинскому, Петр Абеяра: портрет, размытый во времени. Рамка трещит. И только будущее склеит эту раму, отре-

392 тушируя изображение пришельца из этого будущего. Но возможно ли такое? Абельяру – сын своего века, самоотверженно отстаивающий традицию, им же преодолеваемую как раз по мере её отстаивания. Инокulturный пришелец? Нет. Скорей и верней – правоверный еретик. Этим-то и замечателен.

Запомните еще у Белинского вот что: «... люди, подобные ему (Абельяру. – **В. Р.**), бесплодно бросали во мрак своего времени яркие молнии могучей мысли; они были поняты и оценены через несколько веков после их смерти». Сейчас вы увидите, для чего это нужно запомнить.

А теперь Данте (четырнадцатый век; как раз «несколько веков» – пусть два века – после Абельярова двенадцатого):

Мне встретилось не то, что я искал;
И некий старец в ризе белоснежной
На месте Беатриче мне предстал.

Дышали доброю безмятежной
Взор и лицо, и он так ласков был,
Как только может быть родитель нежный ...

И старец: «Чтоб свершился без преград
Твой путь, – на то и стал с тобой я рядом,
Как мне и просьба и любовь велят, –

Паря глазами, свикнись с этим садом;
Тогда и луч божественный смелей
Воспримешь ты, к нему взлетая взглядом.

Рай, XXXI, 58–63, 94–99

Это наш старый знакомый Бернар, аббат из Клерво – тот самый, который ... Злодей и доносчик святой Бернар, от которого столько натерпелся наш несчастный магистр Петр. (Правда, как мы теперь знаем, еще и автор трактатов и проповедей о благодати, свободном выборе, предопределении, свободной воле и других не менее почтенных вещах.) И вот здесь, в «Божественной комедии», он же наставляет Данте в Эмпирее, как – помните? – деятельная Метельда наставляла Данте в Земном Раю.

«В ризе белоснежной»; «божественный луч»; безмятежная доброта лица и взгляда ... Что еще надо? – Благостно созерцающий, ласковый и добрый старик Бернар.

А ведь Данте – тоже хороший еретик своего века. Но еретики – тем пуше! – вовсе не всегда единомышленники. Скорее наоборот.

Но где искать правду? Как дознаться этой самой, все время только и делающей, что ускользающей, правды – исторической правды?

Всё смешалось ...

Господи боже ты мой! Сколько же наговорено тут всяческого про нашего героя? Сколько голосов – от Беренгариева бельканто до скрипу-

чего донбазилиевского Бернара; от страстного шепота влюбленной Элоизы до яростного клинкового слова самого Абеляра ... И все голоса – о нем. И все голоса – оглашенные, озвученные штрихи и краски к единственно (?) реальному, исторически объективированному портрету подлинного (?) Петра Абеляра.

Но возможен ли такой? А если возможен, то каким образом возможен?

Сложить-вычесть? Помножить? Эклектически смешать-перемешать? Или...

Полифонический григорианский канон, семицветный спектр белого света.

Светлейший Бернар – чернейший Петр; черный аббат – светозарный магистр. В результате оба серые?

Или – скорее – так: исторически реконструированный учитель-книжник Петр Абеляр – всенепременно всеевропейский и всеобязательно из XII христианнейшего столетия. Портрет на семь (кажется, так?) относительно самостоятельных профилей, проглядывающих из единого, сработанного концептуальными усилиями, фаса. Семь суверенных голосов, спевшихся в сольное целое, имя которому ученый человек и учитель-книжник Петр Абеляр в его ученом времени; ученое время, запечатленное на все последующие времена в Абеляре – ученом человеке и учителе-книжнике. Индивидуально-социальный портрет, данный в социально-индивидуальном слове – тексте о том, как читать текст.

Образ средневекового ученого человека – учителя и книгочея?

Получится ли? А может быть, уже получилось?

В самом деле, Абеляр как всечеловеческий феномен? – Заманчиво, потому что очевидно. Таких, говоря мягко, недолюбливали во все времена. Куда не очевидней и потому еще заманчивей представить Абеляра учителем-книгочеем европейского средневековья. (Может быть, потому и нашим современником?) Опыт собственной жизни, предназначенный наставить на путь истины всех, кто того пожелает? Неужели и здесь ничего не получится?..

Живут в нашей истории все: Абеляр и его преследователи; Элоиза и ученик опального магистра Беренгарий; Абеляр собственной истории и Абеляр своего же текстологического трактата ... Но живут каким-то странным, словолюбивым образом, представляя собственные жизни (в определенных граничных условиях) в виде текстов этих жизней (плач по утраченному в «Истории моих бедствий» у самого Абеляра, эпистолярно-любовный порыв Элоизы, богомольно-наждачный ответ бывшего, а теперь изувеченного, возлюбленного, доносы законосообразного Бернара, защитительные речи Беренгария).

Но ... текстологический трактат Абеляра, обнаруживший – в доведенной до конца науке читать – неуравновешенность, неустойчивость

394 текста, за которым – тот, кто сказал первое слово и предстал в своей единственной, неповторимой немощи – человеческом бессилии-всесилии. Неавторитетный авторитет, освящающий, теперь уже после прочтения, совсем уже несвященный текст. Вечность, сверкнувшая мгновением, или мгновение, растянутое на веки вечные?

Во взаимное ратоборствование вступают жизни в текстовых своих обличьях, специально для того изготовленные: Абельяр для Бернара – это Абельяр, вогнанный в формулу (магистр, учащий на холме святой Женевьевы и идущий по арианско-несторианско-пелагианскому пути); Абельяр в собственных глазах – гордый гений, кому все завидуют; Абельяр для Беренгария – «свирель закона»; священный текст для Абельяра – то, что следует освободить от разночтений, этих нечаянных промельков внешних примет жизни, покоробивших светоносное зеркало священного текста...

Но всё это – вокруг научения читать текст. Расплата за это. Защита от расплаты. Собственная исповедальная история всё о том же ...

Урок читать дан в наборе «технологических» процедур этой науки – в приеме; и наиболее, как мне кажется, внятно на материале Абельяровой текстологии. Личный опыт – в учительском приёме для всех? Все остальные истории – лишь подсветы. Достигается это универсальное умение усилиями личной, как будто свободной, воли – всё сплошь в границах действия разума (номиналистически-реалистическая отмычка Абельяра к таинствам веры, например). Достигается ли?..

Чаемый идеал, во имя коего вся эта ученость: раскаявшийся отступник (предсмертное «Отречение» Петра Абельяра); истовая монахиня (на деле – страстно влюбленная аббатиса Элоиза); оскотенный отшельник (в прошлом – пламенный любовник); самосожженец богохульного текста... Ну, и что там еще? – Несчастнейший из несчастных. Зато личность, которой вновь суждено обронить в мир слово-жест-поступок. На развалинах прочитанного священного текста. Именно потому ратоборствовали тексты, а плакали, гневались, торжествовали живые люди. Сшибались тексты, а трещали ребра.

Урок, которому не научить ...

Когда бы Абельяр жил по тексту (если бы текст не был избыт в чтении), то был бы смиренным и кротким. А если бы по тексту жили Бернар и К^о, они простили бы своего противника, потому что по тексту положено прощать. Живешь не по правилам – не по правилам и получай. Единоборство преизбытков человеческих уникальностей (но прежде, конечно, прошедших ученейшее испытание стать текстами и едва ли не целиком ими ставшими; текстами для всех). Восстановить текст из пепла!

Но жизнь Абельяра (в надтекстовой своей части – то, что задирило нос, любило и мучилось) и жизнь Бернара (тоже в надтекстовой – то, что завидовало, строчило доносы, ханжествовало и шило дело) уложи-

лись-таки в большой текст целой эпохи, имя которой – книжно-ученые европейские средние века. В большой вновь воссозданный текст. Можно начинать все сначала: на разные лады читать этот большой текст учительско-ученического средневековья.

Ученые тексты того и другого тоже прочитаны и сопоставлены. И они – вкуче – тоже составили большой текст схоластического способа умствовать в пору кризиса этого способа. Пожалуй, первого кризиса такой силы.

Правильный аббат Бернар – еретический магистр Петр. Единомыслие – инакомыслие. Но инакомыслие как подсвет монолитного всеевропейского, всесредневекового – христианского – согласия. (В этом смысле в средние века – все еретики, но все и единомышленники: ибо спасение есть дело всех, но для каждого оно индивидуально. Важно только, чтобы у индивидуально спасающихся не было именно по этой части учеников, а они и невозможны.)

Прочтение этого Большого текста средневековья и есть абеляровское – пока только загаданное – «Scito te ipsum» («Познай самого себя»), всецело возможное лишь в момент самоисчерпаемости средних веков. Но это время еще не пришло.

Хотел научить читать, но разучил чтить. Учительская миссия Абеляра не состоялась. Текст чаял быть восстановленным, а оказался разрушенным. На развале – скажу еще раз – жалкий человечек, но и великий в своей единственности. Вновь загнать его в текст. Но для этого есть лишь один способ – насильничать над живым и единственным: оскотить того, кто любит; постричь в монахини ту, кто любит; заставить сжечь собственный текст того, кто его сочинил; принудить отречься от себя – от себя живущего, чтобы стать якобы живущим («На горло собственной песне») ...

Это – злая воля, производящая смерть. Но смерть – единственно верное доказательство того, что была жизнь («умер – значит жил»). А жизнь и есть чудо, которому не научить. В этой точке, собственно, и исчерпывает себя Урок Абеляра: учить читать.

Еще раз: жизнь и есть чудо, которому не научить. И всё-таки ...

Требуется иное!

Если Абеляр очищает текст от случайностей неподлинного, тем подлинно и живя, то его почти современник Франциск из Ассизи только и делает, что очищает не текст, а жизнь от якобы жизни. И даже не очищает, а сразу вот так и живет – богу и природе угодной жизнью. Жизнь как чудо; как личное воление-игра. Естественное как сверхъестественное.

У Франциска сразу два учителя: природа и Иисус Христос, Христос и природа. Они его учат жить. У этих учителей каждый раз может быть лишь один-единственный ученик. Остальные в этом удивительном

396 классе – на шпаргалках и подсказках. Но и сам ... Учит жить. Учит жить или просто живёт?

«Вне школ и систем» (Пастернак).

Но ... забегая вперед.

Потому что еще не начался, а только еще начнется обещанный урок Франциска. Но пред тем, как уже заведено, – зонг-апология сюжета, рискованного и противоречивого, как *да и нет* в одной жизни, в одной судьбе:

Что есть сюжет?

*Из жизни перешед,
Едва ступив на чистую бумагу,
Он сделался, поскольку он сюжет,
Смертельным жестом,
Шагаю о шагу.*

*Сюжет – прямого дела торжество.
Как черно-белое на фоне голубого.*

*Но что мне делать, если естество –
Насквозь мое –
Ежмгновенно ново!*

*Полутонами мреет. И, светясь,
Двоится среди хохотов и всхлипов.*

*Такие –
Черт побрал бы этих типов! –
В сюжет не попадали отродясь.*

А я попал.

*Сам влез в него.
И что ж?*

*Как жизни часть.
И вот уж он нестроен.
Нескладен он...*

*Но до чего ж хорош
И плох одновременно до чего ж
Сей мир, который дан, а не устроен!
Почти как тот разлаженный сюжет ...*

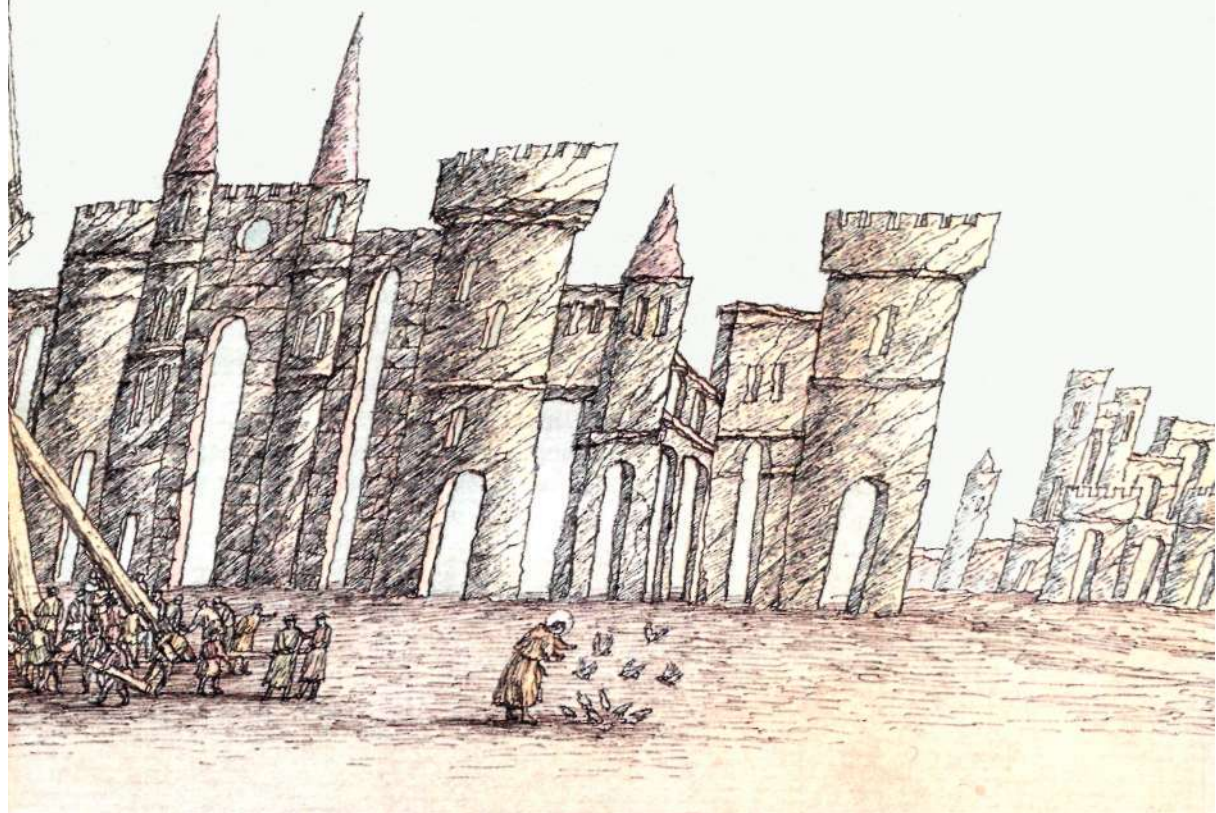
*Но если он – действительно сюжет,
В нем не сводимы крайности на нет.*

*И ДА и НЕТ
Раздельно пребывают.
И солнце греет в нем.
И лед не тает...*

*Войди в меня,
Сложи меня,
Сюжет!*



УРОК
ФРАНЦИСКА,
*который не учил
ничему,
а только
и делал,
что жил*



400 «... ПРОЙДЯ ЕЩЕ НЕМНОГО ДАЛЬШЕ, святой Франциск еще раз восклицает громко: – Брат Лев, овечка божия, пусть меньший брат говорит языком ангелов и познает движения звезд и свойства растений; и пусть ему откроются все сокровища земные, пусть узнает он свойства птиц и рыб, и всех животных, и людей, и деревьев, и камней, и корней, и вод; запиши, что не в этом совершенная радость. – И, пройдя еще немного, святой Франциск восклицает громко: – Брат Лев, пусть научился бы меньший брат так хорошо проповедовать, что обратил бы в веру Христову всех неверных; запиши, что не в этом совершенная радость. – И когда он говорил таким образом на протяжении двух миль, брат Лев с великим изумлением спросил его и сказал: – Отец, я прошу тебя во имя божие, скажи мне, в чем же совершенная радость ...»

И Франциск отвечал ему ... Нет-нет! Не ему (ему он ответил словом), а папе Иннокентию III – делом, простодушным человеческим жестом, естественным, как листок на ветру, как роса на этом листке или как воробушек – росинку эту в охрипшее горло ...

Что же он там сделал такое?

Средневековый хронист рассказывает.

Папа Иннокентий III, выслушав среди кардиналов консистории устав божьего человека Франциска, нечесаного, с длинной бородою, в лохмотьях, с нависшими черными бровями, сказал ему: «Ступай, сын мой, и поищи свиней; с ними у тебя, кажется, более общего, чем с людьми; поваляйся с ними в грязи, передай им твой устав и упражняйся на них в проповедях твоих». Франциск наклонил голову, вышел и, найдя стадо свиней, в точности так и поступил: стал валяться с ними на земле. Весь в грязи, он вернулся – и вновь к папе: «Владыко, я исполнил твое приказание; услышь и ты теперь мою мольбу». Растроганный и огорченный собою, папа выслушал Франциска, человека божьего.

Вопрос – ответ. На слово – дело. В результате целая жизнь, сложенная из таких вот жестов-поступков. Легко сложенная – простодушно, как у юродивого; беззаботно, как у ребенка играющего; внезапно, как у жонглера-эксцентрика; весело, как у ваганта-бродяги ...

Сквозь текст проступила жизнь, ставши образцом, примером, поучением.

Не для всех, конечно. Зато надолго – вот уже восьмое столетие.

Какая-то совершенно новая, внетекстовая, педагогика: учительская, а не ученая; ученическая, а не школярская. А может быть, и не учительская вовсе? Да и педагогика ли? Без зубрежки, без латыни, без выволочки за нерадение, а учит. Учит ли? ..

Пробирает до дрожи.

Слеза. Воробушек. Божья роса. Листок на ветру.

К свиньям – и роса божья? Но вовсе странно: Франциск и средневековый ученый (пускай даже ученый человек). Не с неба ли он, этот ас-

Всмотримся...

ХРИСТОС покаяния и Христос, открывающий своим ученикам обетование о «Страшном суде». «Темные века» знали Христа-учителя, учившего прежде всего этому. Но ... Христос, радующийся в Кане Галилейской и заповедующий подражать лилиям и птицам небесным. Именно у этого Христа учится ассизский святой. Следует ему. И все это на фоне ожидания европейским человечеством Христа – грозного судии в предфранцисканские Абеяровы времена, когда «во много раз и гораздо тяжелей, чем можно поверить, поднялось в то время гонение на святую церковь, какого не было от ее начала: отовсюду ужас, отовсюду опасность, извне – меч, внутри – ересь и подкуп» – говорит средневековый источник. Истайивает ощущение Христа, пребывающего на земле.

Но (еще раз): Христос, протягивающий ученикам новозаветные хлеб и вино, что в одной его руке, а другой рукою обрекающий на вечные муки тех, кто осужден.

А таинства меж тем поверяются, как это мы уже видели, разумом: свидетельства Христа о себе, явленные в природе и в людях, слабо при-емлются. И вот уже Антихрист почти что здесь, а Христос едва ли не вне мира. Такие дела ...

С. Дурылин в предисловии к «Цветочкам» Франциска Ассизского пишет: «Когда в отчаянии и тоске св. Антоний воскликнул однажды: «Господи! Где же ты? Я сорок лет ищу тебя и не нахожу!» – Он услышал голос Христа: «Я сорок лет стою за плечами твоими». Устами св. Франциска Христос повторил это всему миру».

С этого мгновения начинается новый урок: Христа – Франциску; Франциска – миру; Христа через Франциска, как и двенадцать столетий назад, – всем, всем, всем ... Только теперь уже через Франциска – ученика и учителя купно, бескнижного действителя. Умбрийский тринадцатый ученик Христа, но только из XII века: именно Христа, представленного во всей своей полноте в Евангелии, но и в природе. Личный ученик Учителя: *здесь и теперь*; в сей и в каждый последующий миг. Ученик-со-мученик Учителя. Со-мучение (*compassio*) – одна из первейших особенностей этого содружества. Со-мучение, но и со-радование Учителю. Фома из Челано лично видел, как Франциск «подымал с земли кусок дерева и, держа его в левой руке наподобие виолы, правой водил тоненькой палочкой, точно смычком, и, делая соответствующие движения, пел по-галльски о боге». Со-радование, и это, конечно, в первейшую очередь. А потом и со-мучение, внешне засвидетельствованное в кровоточащих крестных ранах-стигматах Франциска из Ассизи.

Больше, чем просто учитель. Больше, чем просто ученик. Любимый



и родной. Учитель. Такой же, – хотел бы верить этот Ученик, – и ученик. Родной и тоже любимый. 403

Радостная Христова школа. Учение в радость. Laetitia – радость духовная. Францисканская «ученость» такова.

Меньшие братья так говорили тем, кто хотел учиться: «Мы скоморохи господни и в награду за это мы хотим от вас, чтобы вы предались истинному покаянию». И Франциск к сему прибавлял: «Что же такое слуги господа, как не скоморохи его, которые должны растрогать сердца людские и подвигнуть к радости духовной?»

Это была «школа» со-мучения и со-радования. И первым успехом ее, этой школы, в лице ее учеников, было восстановление поколебленных таинств: евхаристия – живое свидетельство продолжающейся земной жизни Учителя, постигаемого не столько через слово, сколько через прямое (именно прямое!) общение с ним. (Не потому ли жизненный жест – к свиньям по приказанию папы – как бы ответ на вопрос о том, что такое совершенная радость; внетекстовый, внесловесный, ответ?)

И при всем при том – земная насущная школа. Учителя любят и уважают как сына человеческого, но и боятся (timege) как божьего сына. А залогом земности, настоящести этой школы было ощущение Христа-учителя всеми этими любознательнейшими, готовыми к немедленному поступку во имя, учениками, главный из которых – Франциск (он же и Учитель).

Франциск в «Приветствии добродетелям»: «Радуйся, царица премудрость, Господь храни тебя, с сестрой твоей, святой и чистой простотой. Госпожа святая бедность, Господь храни тебя с братом твоим, святым смирением. Госпожа любовь святая, Господь храни тебя с братом твоим, святым послушанием. Все святейшие добродетели, храни вас Господь, проистекающие и идущие от Него. В целом мире не наказан ни один человек, кто одною из вас мог бы обладать, если не умрет он прежде того. Обладающий одною и не повредивший другие, всеми обладает; и повредивший одну, не обладает ни одной и все повреждает; каждая из них прогоняет пороки и грехи. Святая премудрость изгоняет Сатану и все злобствования его. Чистая святая простота прогоняет всю мудрость мира сего и мудрование плоти. Святая бедность прогоняет всякую алчность, скупость и заботы мира сего. Святое смирение побеждает гордость и всех людей мира сего и все, что в мире. Любовь святая прогоняет все искушения дьявольские и плотские и все страхи плотские. Святое послушание прогоняет все желания телесные и плотские и владеет умерщвляемым телом своим для послушания духу и для послушания брату своему и подчиняет человека всем людям в мире этом, и не только людям, но даже всем животным и зверям, чтобы могли они делать с ним, что хотят, насколько дано это будет им свыше от Бога».

Именно по этой, если можно так выразиться, инструкции надлежит

404 жить. Точнее: по ней следует лично, собственным волевым усилием, прожить жизнь. Я сказал «волевым усилием», а между тем его, этого усилия, не должно видеть, и потому оно само не должно тяготить: легко и просто – играючи. Добровольно, но с ударением на добре – доброй игре. А воля? – Это о другом ...

Кажется, прямо противоположный всей средневековой учительско-ученической – книжной – учености ход: слово представляется делом (не наоборот!). Слово – в жизнь, которую уже потом не преподавать. Но слово научения в «Приветствии ...» Франциска есть точное слово в жизни Иисуса Христа; собственно, сама эта жизнь. Значит, от жизни к жизни. От всецелой жизни, данной Франциском в системе слов о ней (целостном тексте о ней), к жизни-копии, жизни-слепку, зеркальному отражению жизни Христа. Подражание как «школьное» дело жизнесложения. И тогда, конечно, при такой «учено-дидактической» сверхзадаче сложный из слов текст – вовсе не сумма добродетелей, а свойства живой личности, живого человека, составившие этот стереоскопический, удивительно живой портрет Того, Кто ... Миг жизни, свидетельствующий о жизни целой. Может быть, даже и ... вечной. Потому и текст приветствия – вовсе уже не текст, а текст-жизнь – сама жизнь Христа (так же, впрочем, как и сам Христос – всё; и в нем – всё: во всей своей всейской совершенной полноте, полнящейся вечностью). И значит, и в самом деле от жизни к жизни. А текст как бы между прочим, так себе: только для того, чтобы как-то сказать. Подражать не учению Иисуса Христа, а самому ему, его жизни, ибо «Я есмь путь, истина и жизнь», – говорит о самом себе Христос. Жизнь есть путь. Прожить жизнь – пройти этот путь. Путь подражания, но не точь-в-точь. С творческими разночтениями, в режиссерском, если можно так выразиться, прочтении. В личном прочтении, ограниченном прежде всего добродетелью смирения. Говорят (в седьмом цветочке): когда Франциск постился в Четыредесятницу и вполне мог обойтись вовсе без пищи, он вкусил-таки хлеба нарочно, – дабы чего доброго не встать вровень с Иисусом по части поста. Подражание подражанием, но до предела – до гордынного отождествления исключительно. Рядом, вблизи, но не один к одному. Таков сценарий этого «учебного» фильма, сыгранного одним актером, им же и поставленного. Жизнь как разыгранное действие, не отличимое от жизни простого, смиренного, любвеобильного и послушливого беднячка (*poverello*) Франциска в подражание еще более простому и смиренному, совсем уже кроткому и полнящемуся любовью нищему Христу.

Сын человеческий (он же сын божий) вновь сошел в мир. И тогда вновь дозволено (больше того: вменено в обязанность) любить людей (каждого по отдельности) и природу (в отдельности каждую тварь божью и даже каждое неодушевленное природное – божье – творение).

Итак, природа (с людьми уже все ясно) возвращена Христу и потому

должна быть возлюблена. Но сначала увидена, узнана в лицо, отмечена и 405 отличена.

«Я новое утро в лицо узнаю» (*Пастернак*).

Не здесь ли начало любования, внимания, а потом и познающего изучения эмпирических отдельностей естественного мира ради самих этих вещей? Ради них самих. И *только* ради них.

Собственное свое тело Франциск называет «братом ослом»; добродушно называет, потому что тут же и говорит: «Радуйся, брат тело, ибо отныне я охотно буду исполнять твои желания и поспешу помочь твоим горестям». Брат тело! Может быть, впервые за XII веков так: брат ... Но брат, конечно же, одухотворенный.

Видите, вот уже идет наш Франциск к императору в надежде умолить одного не убивать жаворонков, потому что эта пичуга особенно предана Иисусу Христу: «У брата жаворонка шлык как у монаха, и он смиренная птица, потому что охотно ходит по дороге в поисках хлеба. Летая, он славит господа очень сладко, как добрые монахи, презирующие земное ... Одежда его (крылья) похожа цветом на землю, и этим он дает пример монахам, чтобы не носили они расцвеченных и тонких одежд».

Бедная птичка жаворонок! Нищая и смиренная, потому и христоробивая. Но здесь жаворонок – еще и учитель; он учит монахов, причем чему надо учить. Добродетельно внешним видом учит.

«Даже к червям он питал любовь, ибо в Писании сказано о спасителе: я есмь червь, а не человек». И он их собирал с дороги и относил в безопасное место, чтобы путники не раздавили их». Верно: «ибо в Писании сказано». Но в Писании сказано обо всем, и потому все достойно любви и так: без ссылки на источник. И не только червь, но и камень, ибо в тексте сказано: «На высокий камень вознес ты меня». Что уж тогда говорить про брата Дерево, брата Огонь или брата Солнце.

Но в том-то все дело, что и брат Червяк, и брат Солнце – равно братья, потому что равно богоугодны.

И все эти названные братья по-братски же относились и к Франциску.

Пантеизм? – Нет, конечно. Потому что предмет любования для Франциска (по отдельности, понятно) – не бог-природа, а природа в боге. Они для него – «ради Христа», ибо одушевлены богом. Они для него – каждый – бог: во всецелости и единственности, в вечной полноте мгновения. Бог ... Но и тварь божья, только начатое быть божье – еще не смышленное – творение.

И он учит их всех: проповедует сестрам ласточкам и братьям цветам, потому что Христос «был со зверями».

Мир Франциска шире, но в то же время подробней, конкретней, многообразней. Пафос всматривания – естествоиспытательский (в будущем, конечно) пафос.

Совсем не книгочей и вовсе не ученый человек, Франциск лелеет и бережет всякую бумажку с буквами, потому что из букв может быть сложено имя божье. Хвалить бога – дело гордынное, а вот творения божьи – дело другое: потому что все они – тоже Христос.

Серафический «доктор» Франциск «возвестил о продолжающемся еще пребывании Христа в мире», но возвестил неслыханным дотоле умением прожить собственную жизнь в подражание Иисусу Христу как новый ученик Христа, неведь откуда взявшийся на земле спустя чуть ли не двенадцать столетий.

Таковы примерные вешки, кои следовало расставить, дабы как-то вымерить эту поистине безмерную всехристианнейшую аудиторию, в которой живя проповедовал людям, птицам и волкам ассизский подвижник Франциск.

А ЧТО ТЕПЕРЬ? А теперь вот что.

Прочитаем «Цветочки святого Франциска», представляющие собой в слове запечатленную жизнь этого замечательного человека. Но что такое в слове запечатленная жизнь, если это слово сказано двести лет спустя после свершения самой этой жизни – в XIV веке? Жизнь, завершившись, впрочем, и не могла стать словом о ней в синхронном со-бытии с такой именно жизнью, с самого начала чуждой какому бы то ни было слову о ней. Это была жизнь принципиально вне текста, ибо была нечаянно радостной и божественно случайной, как дитя играющее. Но житие о такой жизни, данное в слове (а в чем же еще?), спустя время не только возможно, но и нравственно необходимо. «Цветочки» – это и есть то самое.

Житие – предание – легенда ...

«Легендой ставший, как туман» (*Есенин*).

Собственно, почему «как туман»? Предание как память народа – фантастичней, но зато и концентрированной в статистически надежном правдоподобии, чем мгновенная правда факта, и потому, может быть, истиннее этого одного факта, канувшего в изошедшее во времени небытие, не успевшее стать словом. Но правда мига – не есть ли это вся правда: на веки вечные во вселенской повсеместности?!

И все-таки, читая «Цветочки», мы читаем не жизнь Франциска и не жизнь-текст, а текст-память об этой жизни. И потому фольклорно-литературную ее версию. (Хорошо, что фольклорную.)

Ну так в путь по этому лужку, на коем произрастают все эти замечательные цветочки, возвращенные каждый каким-нибудь совершенно правдивым *fratrem* – меньшим братом, лично знавшим своего учителя и потому вполне заслужившим того, чтобы поверить ему, этому брату.

Вот несколько выписок из этого «евангелия от народа».

В путь!..

Подражание Иисусу Христу – его жизни – начинается с первого же цветочка: «Господин наш святой Франциск, в начале существования Ордена своего, избрал двенадцать товарищей, так же как Христос – двенадцать апостолов: из этих двенадцати апостолов один удавился – то был Иуда; равно и один из двенадцати товарищей святого Франциска повесился – то был брат Иоанн с Шапкой (монашеским шлыком. – **В. Р.**), сам надевший себе веревку на шею».

Так начинается этот великий урок подражания ...

Все последующие дела ассизского подражателя являются в божественном свете как вещественный, зримый знак того, что жизнь идет как надо. Вот, например, пятнадцатый цветочек: святая Клара приходит вкушать с Франциском пищи у Марии Ангельской, как вся обитель кажется объатой пламенем. Данное взору оказывается божественным, а не вещественным огнем, «который чудодейственно явил бог, указуя и знаменуя им огонь божественной любви, коим горели души святых братьев и святых монахинь», пришедших глянуть на эту трапезу.

В свете божественной любви.

Ученичество, конечно, в подражании; но каждое мгновение этого удивительного «ученичества» – еще и «учительство»: Франциск – ученик, но и учитель. Он обязан им быть (поручено Христом-учителем) – вести и вести нескончаемые уроки-проповеди людям, ласточкам, всяческой твари божьей. Брат Массео так говорит Франциску: «Христос ... открыл свою волю (брату Сильвестру, сестре Кларе и ее единоутробной сестре. – **В. Р.**), чтобы ты шел в мир проповедовать, ибо он избрал тебя не ради одного, но также ради спасения других». И проповеди начались (с чуда, конечно, начались): он приказал «распевавшим ласточкам, чтобы они молчали, пока он будет проповедовать, и ласточки послушались его». Чудо – неперемный компонент францисканской педагогики.

Проповедь птицам. Всей природе урочное проповедование ... А «все эти птицы, стаей, поднялись на воздух с дивными песнями и затем, согласно знамению креста, которое совершил над ними святой Франциск, разделились на четыре части ...» И – на четыре стороны света. Теперь уже они – знамение божие: природный феномен, знаменующий начало всемирного урока, начатого проповедью Франциска и должного быть подхваченным братьями-францисканцами как «проповедь креста Христова», обновленная (пусть подражательно, но обновленная) Франциском. Урок всем и всяческому, миру и морю, долам и далям – всем и каждому.

Свет не покидает это Францисково проживание собственной своей жизни. Один молоденький брат, желая знать, что Франциск делал ночью в лесу, пошел за ним тайком и увидел его беседующим с Христом, о чем догадался заранее, узрев «дивный свет», окружающий Франциска (семнадцатый цветочек). В ореоле, в сиянии, в свете ... И в самом деле свето-



носная чудотворящая «педагогика». Свет как бы заслоняет (точнее: свидетельствует) жесты-поступки и как бы заглушает речения о них. Свет как первое свидетельство о неразымаемой купине Делослова, собирающего на проповеднические под одним на всех небом Францисковы учительства множество братьев. Как, впрочем, однажды так и в самом деле было, когда Франциск устроил у Марии Ангельской общий Капитул, на который сошлось свыше пяти тысяч братьев. (Историки францисканского движения свидетельствуют, что такого рода сходки приурочивались к празднику Пятидесятницы. Столь внушительный семинарий для Ордена был вещью очень важной, потому что рассчитывал на привлечение в этот гигантский «учебный» класс и внеитальянских учеников, замороженных, хоть и со стороны, столь живой связью тех, кто слушает, друг с другом, и всех вместе и каждого в отдельности с тем, кто говорит свою – пусть не такую значительную, но все-таки тоже нагорную – проповедь. Дальнейшее развертывание жизни как подражания той жизни Того, Кто ... На этот раз – в проповедническом слове едва ли не на весь крещеный – католически крещеный – мир.)

Умение «быть восхищенным в боге» передается не только в слове, обретающем действенность, но и через отдельные предметы, принадлежащие тому, кто уже и без того «восхищен» проживанием собственной жизни в подражание Иисусу Христу. Так, брат Бернард из Квинтавалле, «после того, как принял одежду святого Франциска, часто бывал восхищен в боге, созерцая небесные тайны». Так сказать, магическая – через вещь-фетиш – медитация. Тут-то и начинается познание всего на свете – в свете «такой ясности и такого света разума, что даже великие ученые прибегали к нему (брату Бернарду. – В. Р.) для разрешения трудных вопросов и неудобопонятных мест Писания; и он разъяснял им всякие трудности. А так как ум его был совершенно свободен и отвлечен от всего земного, он, подобно ласточкам, парил на высотах созерцания; поэтому иной раз двенадцать дней, иной раз тридцать стоял он один на вершинах высочайших гор, созерцая высочайшие тайны ...» Знание, получаемое без ученого умения это знание получить. *Только* чудо озарения. Вот, собственно, и все умение, если, конечно, не считать «умения» жить в качестве необходимого условия чудодеяния. Но это самое «умение» *жить* – всегда через просветление активно восприимчивой души. А учителем мог быть Иисус Христос, но и ученик Учителя – брат Франциск, который, «как ангел божий», так просветил души своих учеников, что все они восприняли от него «милость Божию». Но не высветлил бы, если бы сам не жил как жил – сам, но и по образцу.

Свет божий – свет человеческий. От света к свету. Общение светоносных душ. И слова здесь не обязательны, потому что человеческая речь несовершенна. Безмолвный, но многоглаголющий свет души. Такой вот безмолвный разговор случился между святым Людовиком – королем

410 французским и братом Эгидием. Они многоречиво молчали, потому что, – объясняет брат Эгидий, – «едва мы обнялись с ним, как свет премудрости божией раскрыл и явил сердце его мне, а мое ему, и, глядя так по божьему соизволению в сердца друг друга, мы гораздо лучше с большим утешением узнали то, что хотели сказать друг другу, чем если бы говорили наши уста...» Души безмолвны, ибо светлюбивы, и потому молчание выше всякого слова. Оно – божественно. Венец францисканской «педагогики».

Жизнь *как бы* по образцу продолжается ... Почему, например, брат-францисканец должен быть нищим, ничем не владеющим в сем мире и отринувшим тем самым все плотское и земное? – Потому что в этом – следование Христу, «висевшему нагим на кресте», – говорит Франциск брату Льву, толкуя видение, бывшее этому брату: нагруженные всяческим добром тонули в реке, а ничего не имевшие, светившиеся «святой бедностью» братья легко эту реку переходили (тридцать шестой цветочек).

Телесная чувствительность отринута, если только дух небывало вознесен. Так было с братом Симоном из Ассизи, который, будучи «восхищенным в божестве», стал «нечувствительным к миру, пылал внутри себя божественной любовью и своими телесными чувствами не ощущал ничего извне». Тогда «некий брат, желая проверить это и посмотреть, действительно ли он таков, каким кажется, взял горящий уголь и положил его ему на босую ногу; и брат Симон ничуть его не почувствовал, и уголь не оставил ему никакого знака на ноге, хотя пролежал там долгое время, так что даже потух сам собой» (цветочек сорок первый). Чудо полной утраты всякой телесной чувствительности и тоже помощью умения жить в «великой святости».

И вместе с тем феномен радикально иного свойства: пять знаков, соответствующих пяти крестным язвам Иисуса Христа и появившихся, как говорит предание, у Франциска, когда тот был на горе близ Верны. Ожог души – телесный ожог. Величайший телесно-духовный синтез, имеющий быть достигнутым в этом вот францисканском способе жить ...

Пойдем дальше.

«Но превыше всех блистающим был брат Иоанн, который больше всех выпил из чаши жизни, в силу чего он глубоко проник взором в бездну бесконечного божественного света и в ней узрел злосчастие и бурю ...» Почти это же самое, почти о том же и почти теми же словами. Но ... от «чаши жизни» – через «бездну бесконечного божественного света» – вновь к жизни с ее «злосчастиями и бурями».

«Ради жизни на земле ...» (*Твардовский*)

«...Просвети меня, Учитель милостивый и Пастырь сострадательный, ибо я твоя овечка, хотя и недостойная» (брат Иоанн из Верны к по-

сетившему его Христу из сорок девятого цветочка). И вновь – ради 411
Жизни. Может быть, и ради познающей жизни тоже: быв восхищенным
и просветленным телесным образом Христа, этот брат «оставался столь
озаренным в душе бездной его божества, что хотя он не был человеком,
просвещенным человеческой наукой, тем не менее дивным образом раз-
решал тончайшие и высокие вопросы о божественной Троице и глубо-
кие тайны священного Писания, и много раз говоря перед папой и кар-
диналами и перед королями, баронами и учителями и докторами, всех
их повергал в великое изумление высокими речами и глубокими
изречениями, которые говорил». И снова: от незнания к знанию, но
только опять-таки посредством личного проживания. И даже к такому
знанию, которое может стать куда более точным, нежели школьно-маги-
стерское, школярско-дидактическое – «без божества, без вдохнове-
нья» – знание.

Знание знанием, но творение не пропало. Напротив: стало осязаемей
и зримей, полнее и всецелей. Суть каждой вещи вовсе не упразднила ее
сиюминутной, радостной, данной *здесь и теперь*, наличности. Тот же
брат Иоанн из Верны «так был вознесен и восхищен в божестве, что видел в
нем... все творения его, и небесное, и земное, и все их совершенства, и
степени, и различные порядки; и ясно уразумел тогда, как каждое творе-
ние являло своего творца и как бы пребывает и над, и внутри, и вне, и во-
круг всех творений» (предпоследний, пятьдесят второй, цветочек). Так
брату Иоанну высветился путь, далась истина, и душа стала жить под-
линной своей жизнью, ибо Христос – «и путь, и истина, и жизнь души».

(Замечание. Жизнелследование Франциска удивительно целостно:
быть восхищенным – значит экстатическим образом потерять внешнюю
чувствительность, но и обрести видение – духовно существенное, физи-
чески целостное, конкретно-стереоскопическое, сверхъ-естественно
внятное и потому в высшей степени естественное состояние.)

Естественно-сверхъестественная жизнь, которой не научить. Или на-
учить?

Вот мы и поглядели на кое-какие цветочки Франциска из итальянско-
го городка Ассизи.

Что будем делать дальше?

А ДАЛЬШЕ МЫ БУДЕМ читать Гильберта К. Честертон (XX век) – его
великолепное эссе «Святой Франциск Ассизский», единственно возмож-
ный адекватный ответ на пришествие этого удивительного человека.

Конечно, на жест можно ответить лишь жестом, на жизнь – жизнью
же. Но попробуйте ответить таким образом Франциску! И Честертон от-
вечает: афористическим жестом-словом человека из новейших времен.

(Возможен, ясное дело, и анализ; но только не феномена Франциска
как жизненной человеческой целостности, а одной из проекций этой це-

412 лостности, – например, «ученой» ипостаси Франциска-францисканца в контексте его учено-христианской эпохи.)

Итак, Честертон в его афористическом жесте-слове в ответ на жест-жизнь подвижника из Ассизи.

Но что это нам даст и чем поможет? Скорей всего в собственном смысле ничем. Зато в пристрелочном – да. Афоризм Честертона – жизненно-мер-эхолот, способный приблизить эту свершившуюся совершенную жизнь к нашей жизни, а далекий, столетиями микшированный голос того, кто жил по образцу, реставрировать и встроить в фонотеку голосов нынешнего столетия – пусть даже в виде однотонного эха среди панельно-блочного-пластиковых стеклообразных городов столетия нынешнего. Может быть, Честертоновы жесты-афоризмы сделают наше всматривание во Франциска продуктивным всматриванием. Ну и, кроме того, это будут очень красивые афоризмы, что вовсе не так уж плохо и даже очень хорошо.

Скорее же в путь – по веку двадцатому – в поисках того, кто затерялся (?) в своем двенадцатом ...

«...Поэт, воспевающий солнце, прячется в темной пещере; святой, жалеющий брата Волка, столь суров к брату Ослу – собственному телу (впрочем, как мы видели, не столь уж суров. – **В. Р.**); трубадур, чье сердце зажгла любовь, сторонится женщин; радуется огню и бросается в снег; а песня начинается славой господе за сестру нашу Землю, что родит траву, и плоды, и пестрые цветочки, и кончается славой господе за сестру нашу Смерть».

(Из огня да в полымя ... Франциск отличал полымя от огня по только им отличимому контрасту. А смерть и жизнь – неужели и впрямь тождественны?) «Все это вполне естественно, когда человек влюблен ... Он был влюблен в бога и влюблен в людей ... Но ... любил не человечество, а людей, любил не христианство, а Христа».

(Может быть, наш урок следовало бы назвать так: ...любить. Но жить и любить и к тому же еще и петь для Франциска – одно дело.

«А жить – это петь, как известно» (*Я*.)

«... Вера великих мистиков подобна не теории, а влюбленности».

(Любить – жить. То есть делать как раз то, чему научиться нельзя. Тогда зачем все это, – если не в жизни, то в нашем сочинении?)

«Я принял его брата Волка и сестру Овцу, как братца Кролика и братца Лиса ... дядюшки Римуса».

«Я не пытаюсь показать, как мал нищий монах на фоне огромного неба, – я хочу окинуть взором небо, чтобы мы поняли, как он велик».

(Рисовать небо с натуры. В целом. Без клеточек.)

Франциск – «землетрясение духа».

(Земность и дух. Примечательнейший оксюморон!)

«Никто не назовет его деловым, но человеком действия он был ...»



«... Франциск искал равенство, основанное на вежливости ...»

... [Франциск]: «Сестрички мои птички, если вы сказали, что хотели, дайте сказать и мне».

(Его «школа» – для всех: не профилированная, не престижная, не для детей из хороших семей. Воистину: всехристианский, всесредневековый – прошу прощения – всеобуч.)

«Вся философия св. Франциска состояла в том, что он видел естественные вещи в сверхъестественном свете и потому – не отвергал, а полнотью принимал их».

(Выходит, сплошь – чудо?) Но ...

«Чтобы отстроить церковь, надо строить».

(А жизнь – жить, чтобы все было чудом ... Действовать – жить. Слово за словом – поступок за поступком. Шаг в шаг и след в след.)

«Он назвал себя жонглер бога (Jongleur de Dieu)».

«... Франциск ... сказал, что открыл тайну жизни, и она в том, чтобы быть слугой; стать вторым, а не первым».

(Переиначу: вечный ученик, школяр-трубадур; подпевала, но зато у бога; и никогда – не учитель, ибо Учитель – один...)

«... Он смотрел на мир так необычно, словно он вышел на руках ...

Он стоял на голове, чтобы порадовать Марию ...

... Земную радость может обрести только тот, кто смотрит на мир в свете радости сверхъестественной ...

Он увидел себя крохотным и ничтожным, как муха на большом окне, – увидел дурака. И вот, когда он смотрел на слово «дурак», написанное перед ним огромными буквами, само это слово стало сиять и преображаться».

(Обратите внимание: Честертон удивительным каким-то чутьем представил дурака, которого сваял наш Франциск-дурачок, словом «дурак», а слово удобопреподаваемо; а через него преподаваема и эта «дурацкая», угодная богу, жизнь.)

«... Когда Франциск вышел из своей пещеры, слово «дурак» он нес, как перо на шляпе, как плюмаж, как корону. Он не отказывался быть дураком. Он был согласен стать еще глупее, стать придворным Олухом Царя Небесного».

(Все это можно. Но встать на голову и... нормально увидеть мир вверх ногами? – Этому тоже не выучиться и не научить.)

«... *Зависимость* происходит от *висеть*.

... Бог повесил мир ни на чем.

... Тому, кто видит город вверх ногами, он кажется особенно беззащитным».

(Не потому ли Франциск любил свой Ассизи и все, что в нем; весь мир и все, что в этом мире?! Конечно, такому зрению не научиться, но выучиться жить так, чтобы так вот вдруг ...)



«Циники говорят: «Блажен, кто ничего не ждет – он не разочаруется». Св. Франциск мог сказать: «Блажен, кто ничего не ждет – он радуется всему».

Немного погодя, но к тому же:

«Все вещи лучше, когда они – дарь».

«... Попросил положить его на землю, чтобы показать, что не был ничем и ничего не имел. Но звезды, которые смотрели на худенького нищего ... никогда еще не видели человека счастливее его».

(Урок небесам! – Но об этом потом. Не забыть бы только.)

«Франциск был ... эксцентриком, хотя ... всегда стремился к центру».

«Он ... прибегал к страстному языку жестов ... Все его жесты ... выражали вежливость, и радушие ... и ... живость ...

... Франциск положил начало средневековому, а тем самым – и нашему театру ... Все было не картиной, а действием. Птица была для него как стрела – она несла к цели, и целью он считал жизнь, а не смерть. Куст останавливал его как разбойник; и, конечно, он радовался разбойнику не меньше, чем кусту».

«Он не звал природу матерью; он звал братом этого, вот этого осла, а сестрой – вот эту ласточку ... Св. Франциск был реалистом в самом реальном, средневековом смысле слова».

(Конкретное частное, оно же и конкретное всеобщее. Это и было переживаемой объективной индивидуальностью для Франциска.)

«Он был поэт ... Но ... его можно назвать единственным счастливецем среди всех несчастных поэтов земли. Вся его жизнь стала поэмой. Он был не столько менестрелем, распеваящим свои песни, сколько актером, который сыграл до конца свою роль. То, что он говорил, было поэтичнее того, что он писал. То, что он делал, было поэтичнее того, что он говорил. Его жизнь состояла из сцен, и каждую из них ему удалось довести до высшей точки (три из них нам предстоит заново перепоставить-пересыграть, – понятно, не въяве, а в тексте. – **В. Р.**) ... [возводя] в ранг искусства любое свое действие, хотя совсем об этом не думал».

«Искусство жить...»

«Худо ли, хорошо ли было его презрение к учености, ему и в голову не приходило ассоциировать воду с Нептуном или нимфами, а пламя – с циклопом или с Вулканом».

(А просто сестра Вода и брат Огонь – вот персонажи его неученой учености. Ученый неуч... Но... «господин наш брат». – Так он обратился к Солнцу.)

«...Каждый, от папы до нищего, от султана до последнего вора, глядя в темные светящиеся глаза, знал, что Франческо Бернардоне (так его звали до начала его жизни в божестве. – **В. Р.**) интересуется именно им ... каждый верил, что именно его он принимает к сердцу, а не заносит в



418 список. Такое отношение к людям можно выразить только вежливостью ...»

«Виноватая улыбка...»

(Только так и можно учить-жить: глаза в глаза ...)

«...Говорят, он собирался к императору... чтобы защитить несколько птичек. Он был способен говорить с пятьюдесятью императорами из-за одной птички».

«По преданию, борясь с дьяволом, он лепил снежных баб и кричал: «Вот мои дети, вот моя жена!» По другому преданию, рассказывая о том, что и он не огражден от греха, он сказал: «У меня еще могли бы быть дети», как будто по детям, а не по женщине он тосковал».

(Абеляр без Элоизы? Ведь не святая же Клара – Франциска Элоиза?!)

«Зеркало Христа».

«Христос и св. Франциск отличались друг от друга, как отличаются создатель и создание».

(Подражание, всматривание в себя, зеркальная отражающе-подражательная жизнь. Взаимоотражение не в свете, а в зеркале – зеркалах ...)

«Если вам покажется загадкой то, что случилось в Галилее, вы можете найти разгадку в том, что было в Ассизи».

«Он хотел положить конец крестовым походам – обратить Восток не силой, но словом ... Он просто думал, что лучше создавать христиан, чем убивать мусульман».

Еще раз:

«... Сверхъестественное в его жизни столь же естественно, как и все остальное ...»

«Из мира уходил ... поэт ... Его нельзя ни заменить, ни повторить ... Он оставил по себе великое и радостное дело, но одного он оставить не мог, как не может художник оставить свои глаза».

(И тогда нет никакого учительского дела Франциска? Неужели и в самом деле нет?)

«Франциск Ассизский ... был поэт. Другими словами – он был из тех, кто может выразить себя ... Поэт обязан своей неповторимостью не только тому, что в нем есть, но и тому, чего в нем нет ... В св. Франциске, как во всех гениях, даже отрицательное – положительно. Пример тому – его отношение к учености. Он не знал и в определенной степени отрицал книги и книжную науку. И ... с точки зрения своего дела он был абсолютно прав. Он хотел быть таким простым, чтобы любой деревенский дурачок его понял, – в этом суть его миссии. Он взглянул в первый раз на мир, который мог быть создан только что утром – в этом суть его мироощущения».

... Франциск ходил по миру, как божье прощение. Он пришел – и человек получил право примириться не только с богом, но и с природой и,

что еще трудней, с самим собой. Он открыл ворота темных веков, как ворота тюрьмы или чистилище, где люди очищали себя покаянием или подвигами в бою. Он передал им, что они могут начать сначала, то есть – разрешил им забыть.

... Франциск пришел в мир, как приходит младенец ... Не только невинность необходима ему, но и неведение; он должен играть в зеленой траве, не зная, что она растет на могиле, и карабкаться на яблоню, не зная, что она была виселицей».

(Взять урок у ребенка? – И у ребенка тоже. Тоже потому, что в средневековой школе – много классов, немало и учителей, так же как «в доме господнем много комнат».)

И все же Франциск «всегда зависел от разума, был связан с ним невидимой и неразрывной нитью.

Великий святой был здоров ... Он блуждал и кружил по лесу, но шел он всегда домой».

«... Франциск умел дарить, и больше всего он ценил тот лучший из даров, который называется благодарением. Он знал, что хвала богу стоит на самой прочной основе, когда не стоит ни на чем. Он знал, что лучше всего мы измерим чудо бытия, если поймем, что только непостижимая милость дарует нам его ... С ним в мире рассвело, и мы увидели заново все формы и все цвета».

ПЕРЕВЕДЕМ ДУХ и прикинем, что со всем этим можно сделать. Пожалуй, ничего. Разве только принять к сведению.

В самом деле, афористический опыт Честертона-эссеиста, всматривающегося в жизнь Франциска как в осмысленный его же поведенческий жест, есть некая конкретная целостность, лишь в анализе разделяемая на то, что переживается, и на само переживание. Но в опыте сосуществуют опосредование и мысль; купно сосуществуют; и потому ни опыт Честертона, ни опыт самого Франциска, будь он нам дан в каком-нибудь его тексте в качестве переживания (осмысленного переживания) жизни Иисуса Христа, не пригодился бы нам непосредственно в нашем прямом деле – в деле исторической реконструкции «научения» жить как «ученого» осуществления европейского средневековья – жизненной выявленности-проявленности человека этой эпохи. Ибо, как говорил Михаил Светлов, талант (талант жить, например) – что деньги: или он есть, или его нет. Здесь он, конечно, есть. Это опыт Франциска – Честертон. Но опыт этот – для нас лишь первоматерия, из которой только предстоит выволить – если получится – образ Франциска-ученика-учителя. Предстоящая конструкция Франциска «умения» жить должна быть сработана из самой жизни того, кто сумел ее прожить; так сказать, из того, что было на самом деле и как оно на самом деле было. Опыт, данный в высказывании, поможет лишь высветить эту жизнь-материал, со-



ответствующим образом переориентировать важнейшие моменты изучаемой жизни (как ориентируются железные опилки, например, в магнитном поле); заставить эту самую изучаемую жизнь посмотреть глаза в глаза чужому переживающе-осмысленному опыту (в нашем случае: Честертону; и, конечно, опыту того, кто исследует).

Сейчас должны последовать факты обговариваемой жизни. Лучше было бы, чтобы это были решающие ее вехи. Это и будет жизненный материал (жизнь-материал), из которого, и т.д.

Но что из которого?

Он весь должен быть перестроен, переформулирован как материал не просто жизни, а ученой, если можно так здесь сказать, жизни; как материал не просто жизни ученой, а как жизни средневекового ученого человека (в том, конечно, смысле, в котором, и т.д.). А для этого нужен еще один пласт материала – учено-дидактического свойства и отрефлексированного (хотя бы в задании) на сей счет. У Франциска таких текстов нет. Но есть «Цветочки» – уроки-байки XIV столетия, поведенные миру его учениками или учениками его учеников именно в наших – учительско-ученических – целях. Неточность гарантирована. Но что поделаешь?!

Но прежде материал самой жизни, которая прожита (по Бонавентуре, «Цветочкам» и Честертону). А о том, что эта жизнь лично и умело выстроена, мы пока еще ничего не знаем (из самих этих ее вех, конечно). Может быть, и не узнаем вовсе ...

С ЧЕГО ВСЕ НАЧАЛОСЬ?

Однажды совсем еще молодой Франциск, пока еще даже не Франциск (то будет потом), а Джованни, сын богатого ассизского гражданина, члена гильдии торговцев тканями Пьетро Бернардоне, торговал на городском базаре тканями. Вот уже почти поладили с неким богатым покупателем, приглядевшим у юноши Джованни штуку бархата и кое-что из тонкого шитья, как подошел к нему нищий и довольно бесцеремонно стал просить милостыню, вмешавшись, таким образом, в уже едва ли не состоявшуюся сделку. Джованни раздражился, утратив на какое-то время природный такт и врожденную свою вежливость. Завершив каким-то образом сделку со своим покупателем, Джованни увидел, что нищий ушел. Тут-то и случилось – по обычным человеческим меркам – нечто невероятное. Франциск, оставив без присмотра отцовские бархат и шитье, перемахивает через прилавок, пролетает через весь базар, ввинчиваясь в пеструю рыночную толпу, проходит ее насквозь, стрелой пронесется по лабиринту узких улочек, не запутавшись ни в одной, чудом натывается-таки на своего нищего, отвалив опешившему побирушке кучу денег ... Выпрямившись, Франциск поклялся перед богом никогда не отказывать в помощи бедному.

Так началась – в деле началась – эта великая, а по нормальным при-

422 кидкам – просто-таки безрассудная жизнь купеческого сынка Джованни Бернардоне как жизнь Франциска из умбрийского городка Ассизи.

История вторая.

Ассизи вступил в войну с Перуджей. Среди защитников своего города был и наш Франциск, в отряде всадников. В одной из стычек молодой воин попадает в плен. Возможно, не обошлось без измены. Во всяком случае, с одним из попавших в плен товарищи перестали общаться. Все, но только не Франциск: он продолжает весело и легко разговаривать и с этим – кто, по общему мнению, трус, а может быть, даже и изменник. Так же просто и вежливо – ни холодно, ни сострадающе. Как и прежде, как ни в чем не бывало. По щедрости сердца – вопреки всем и всяческим мирским, общественно-моральным запретам, как будто их не было и в помине, и, может быть, вовсе не зная (во всяком случае не думая о том), что поступает по божескому закону любви. Но тут уже начинается истолкование, а здесь оно не нужно. Добавлю к этому, что Франциск в этот час своей жизни оставлять армию не собирался и в монастырь еще не хотел.

Еще один – третий – рассказ из жизни.

Вновь родной дом Франческо из Ассизи (пусть пока его имя будет звучать по-итальянски). В предрассветный сон юноши вплыло видение: крестовое воинство во всех ритуально-значимых подробностях. Сон-клич. Проснулся и – на коня: «Я вернусь великим героем». И вот второе видение на краю тяжелого походного сна: «Ты не понял первого видения. Вернись домой – в Ассизи», – услышал он голос, озвучивший этот походный тяжелый сон. И вернулся. Под смех и улюлюканье тех, кто мог счесть (а может быть, и счел) его за труса. Но что ему до всего этого, если сны у Франческо могли быть только вещи. Какими же еще?

И, наконец, четвертое приключение, завершившее начало жизни Франциска как жизни Франческо. Что же было?

Он ехал по полю. Вдруг навстречу ему – некто. Этот некто – уже совершенно точно увидел Франческо (пусть совсем еще немного он побудет им) – был прокаженный: «белый в солнечном свете страх». Душа всадника захолонула. Но лишь на мгновение. Соскочив с коня, стремглав к прокаженному, крепко обнял его. Отдав ему всё, что у него было, – все, какие у него были, деньги, – поехал дальше. Немного погодя оглянувшись – дорога была вновь безлюдна.

Начало начато. Что за сим?

А после того, как началось Францисково начало, было такое.

Свидетельствуют: когда Франциск молился перед распятием, ему был голос: «Франциск, разве ты не понял? Мой дом разваливается. Иди, почини его». И он пошел. Чинить этот дом. А домом этим была церковь св. Дамиана. Но сначала продал своего коня, а потом несколько штук шелка из лавки Пьетро, своего отца, начертав, перед тем как продать, на



424 каждой штучке по кресту в знак того, для чего украл. Отец пришел в бешенство, посадил сына-вора под замок, в погреб. Отец вдобавок к этому еще пожаловался мирским властям, коих Франциск послал куда следует. Видя такое дело, отец пожаловался еще и епископу. Епископ вызвал на суд сына и отца, правильно сказав, что хорошие дела с помощью дурных средств не делаются. На сие Франциск ответил: «Я звал отцом Пьетро Бернардоне, теперь я слуга господень. Я верну тому, кого я звал отцом, деньги». Снявши одежду и оставшись в одной власянице, Франциск поверх узелка с одеждою положил деньги. Епископ благословил молодого человека. Франциск ушел в зимний лес. Мерзлая земля стучала его босые ноги, а голые сучья били его по лицу и царапали тело ... Шел и... пел свою птичью песенку, и пел ее по-провансальски. Почему по-провансальски – бог весть.

А что же та церковь, из-за которой случилось все это? Франциск-таки начал ее строить-чинить, но прежде стал выпрашивать для этого дела камни, как выпрашивают хлеб, когда хотят есть. А камни – на себе. А церковь – своими руками. И все сам, сам. Потом починил еще одну – церковь Марии Ангельской в Порциункуле (в эту церковь мы еще зайдем), а несколько позже – и церковь св. Петра. Всего было этих церквей три. В церкви Дамиана, много позже, Франциск учредит женский монашеский орден Кларисс (по имени святой Клары, о которой речь уже была и будет еще). А в церкви Марии Ангельской соберутся первые меньшие братья – два первых его друга и он сам, к которым потом присоединятся и другие: францисканцы...

Так закончилось это начало. Началась подлинная жизнь Франциска; жизнь как божие дело; как великое подражание жизни Христа – воплощенного Слова. История № 5 исчерпана, зато оказалась чреватой всеми последующими историями этой внезапной жизни-жеста, в том числе и смерти этой жизни.

Шестой рассказ.

Вот и живут себе три дружка в хижинке, которую себе же и построили, неподалеку от убежища прокаженных. Едят, что бог пошлет – что подадут, и одеваются в лохмотья и рубища. Кушак все трое отбросили, а подпоясались веревкою. (Первым это сделал Франциск. Это «вервие простое» станет лет десять спустя эмблематическим знаком пяти тысяч братьев-францисканцев.) Так вот и живут себе. Но прежде – гадание на Евангелии. Франциск, начертав на книге крест, трижды и наугад открыл ее. Выпало три текста: первый – о богатом молодом человеке, верблюде и игольном ушке; второй – памятка ученикам не брать с собой ни денег в поясы (для того и веревка вместо кушака), ни сумы на дорогу, ни сменной одежды, ни посоха; а третий текст был о том, что тот, кто хочет следовать Христу, должен отвергнуть себя и нести свой крест.

Как выпало, так и поступили. Бернард из Квинтавалле, богатый и по-

четный гражданин, роздал все, что имел (а раздавать было что). Второй, Пьетро, был настоятелем тамошней церкви. Так вот, этот Пьетро тоже поступился своей духовной карьерой. (Про Франциска мы уже знаем.) И все это ради хижины, пристанища прокаженных невдалеке.

[Как будто ясно и так. И все-таки беглый комментарий к этой шестой истории, хотя и обещал ни одну из них не комментировать. Ведь живая жизнь говорит сама, самое себя комментируя. И все же ... Обратите внимание: хижина близ прокаженных и наметки жизни этих трех как личное, далеко еще не общественное, дело этих трех начались как бы по тексту, притом священному тексту: гадание на Евангелии. Правда, гадание – не расчет. Оно – случай. Чудо. Но чудо, ограниченное все же рамками текста. Значит, жизнь как результат чуда; словесно-текстового чуда, запечатлевшего иную, свершенную двенадцать веков назад, жизнь Того, Кто ... (а кого – мы знаем). Чудо-случай – исходный импульс для жизни. Чудо-текст. Вместе с тем это чудо-слово – лишь посредствующее звено меж жизнью Христа и жизнями этих трех, начавших проживать свои жизни (Франциск по преимуществу) как жизни-подражания. Это первое. Второе: чудо чудом, но все (опять же в первую очередь Франциск) уже были приготовлены пусть не в точности к такому, но к чему-то эдакому, похожему. Жизнь, но у текста на виду; в пространстве священного слова о свершенной и совершенной жизни.]

Но пусть будут новые истории – вслед за этой, решающей.

Рассказ седьмой.

Епископ города Ассизи очень горевался насчет того, что у меньших братьев из Порциункула было, по его мнению, все плохо: ни денег, ни человеческой пищи, ни крыши над головой – ничего у них не было. Франциск так отвечал сердобольному епископу: «Если бы у нас было имущество, нам бы понадобились законы и оружие, чтоб его защищать». И продолжал: «Человек может идти куда угодно, к любым людям, даже самым плохим, пока им не за что его зацепить. Но если у него будет связи и потребности обычных людей, он станет таким же, как они».

(Закон божеский и законы человеческие живут в непересекающихся плоскостях. Порознь живут. Но в то же время обычный человек не только что не противостоит Франциску – Франциск ему друг и брат, но только брат неимущий, безоружный его брат.)

«Как будто по миру, иду по миру ...» (Я).

Говорят (это уже восьмая байка из жизни Франциска), что было как-то раз вот что. Один молодой францисканец очень все мучился и переживал: а как же и в самом деле относится к нему (да и к другим, может быть, тоже) его учитель возлюбленный Франциск. Франциск почувствовал про это – что там на душе у братца этого молодого, хоть и молчал о том этот братец, как лещ; подошел и сказал: «Не береги себе душу, я



тебя очень люблю, может быть, – больше всех. Ты сам знаешь, что ты достиг моей дружбы. Всегда ко мне приходи, когда захочешь, научись дружбе, и ты научишься вере».

Бонавентура уверяет: папа Иннокентий III (тот самый, который послал Франциска к свиньям, и Франциск пошел ... Помните? – Как раз с этого я и начал рассказывать про урок Франциска – ... жить), – так вот, этот папа как-то прохаживался на террасе своего дворца в Латеране и, прохаживаясь, вдруг увидел маленького человека, которого посчитал пастухом. Не стал он разговаривать с пастухом, потому что был, конечно же, полн великих дум. А ночью ему во сне приснилось вот что: старинный храм в Латеране так накренился, что вот-вот уже рухнет, купола и башенки качаются, будто земля ходуном ходит. Но тут папа заметил, что храм этот качающийся, подпирая, держит тот нищий пастух, разговором с которым пренебрег латеранский первосвященник. Этим пастухом был Франциск.

Кардинал Джованни ди Сан Пауло вошел к папе Иннокентию III с предложением признать новое движение, вдохновленное Господой Бедностью: «Может быть, их жизнь сурова, но в конце концов, это именно та жизнь, к которой призывает Евангелие. Идите на компромиссы, когда мудрость или человечность требует их от нас, но не говорите, что люди вообще не могут жить по-евангельски». Умный папа орден признал.

Выходит, научить жить по книге можно?

(Оставлю этот рассказ Бонавентуры, биографа нашего героя, без номера, потому что это факт из жизни скорее папы, чем того бедного пастуха из папиного сновидения. А зачем тогда все это рассказано? – Думаю, понятно для чего ...)

А что там было у нашего Франциска с Кларой? На этот счет есть своя история (по нашему счету она, кажется, девятая). Это история о том, как Франциск подвигнул женщин-францисканок создать свой орден. Франциск прекрасно подружился с одной девушкой из благородной семьи, своею землячкой. Ей было от роду семнадцать лет и звали ее Кларой. Франциск помог этой Кларе, преисполненной религиозного пыла, бежать из дому. (Как, впрочем, и сам, хотя и не в точности таким образом, некогда оставил отцовский дом.) Она бежала через дыру в стене сквозь ночной лес (как в свое время ее учитель Франциск. Вспоминаете?), а там на опушке, ровно в полночь, ее уже встречали с факелами. *Почти Джульетта. Точнее: почти Элоиза. Только возлюбленный – бог.*

Дружба Франциска с Кларой длилась и дальше. Вот они, Франциск с Кларою, под сенью Марии Ангельской, преломляют хлеб и говорят о боге. И оранжевое сияние тихо одело эту замечательную пару, ничего не знающую про то, что сияют. А взволнованные ассизцы решили, что горят их хижины и деревья, и стремглав побежали сбивать пламя. Но пламя было тихим, нежарким. Оно было оранжевым ореолом – чистым

428 светом, взывавшим и взвеселившимся над головами наших влюбленных ... в бога.

(Пропущу рассказы о том, как ходил Франциск в Испанию обращать мавров; о том, как добрался до Дамиаты и поговорил-таки с султаном, попросив его – ни больше, ни меньше – отречься от Магомета. Просьбу Франциска султан не уважил, зато, как уверяют, кажется, успел полюбить Франциска, отпустив его с миром. А Раймонда Луллия, хоть и тоже францисканца, в сходных обстоятельствах, лет сто спустя, побили и как следует.)

Когда францисканцы, уже достаточно окрепшие (история десятая), выстроили в Болонье великолепное здание, дабы представлять в нем свой орден, Франциск, весь в лохмотьях, только что вернувшийся из своего самочинного крестового похода, гневно (может быть, раз в жизни) спросил: «С каких это пор оскорбляют Госпожу Бедность?» И глянул на сию архитектурную роскошь, как будто на Вавилонскую башню.

Жизнь близка к завершению.

Но перед тем, как ей завершиться, случилось – и даже не свершилось, астряслось – такое. Дворянин Орландо ди Кьюзи, владевший немалыми землями в Тоскане, подарил Франциску, этому почти что «ангелу господню», не что-нибудь такое, а... гору. Франциск, хоть и условно, принял этот необыкновенный подарок. (Ведь не деньги же!) Это была апеннинская гора Альверно, на которой и поселился наш новый хозяин горы, и поселился один. Однажды и вдруг, перед собою, в небе, увидел Франциск нечто крылатое и живое, наподобие Серафима, – распростертое крестом. То ли распятым было это существо, то ли держало огромных размеров крест, а то ли просто раскинулось по небу крестом. А может быть, это был распятый Иисус Христос. Говорили и такое.

«... Вздымал, как ангел, два крыла
Крестообразно» (*Пастернак*).

(Бонавентура уверяет, что это было знамение Франциску о его духовном – не телесном, хоть и чаемом – распятии.)

Душа Франциска захолонула от жалости и скорби, а тело забилося в агонии. Когда же видение истаяло и проступила небывалая синева небес, словно процеженная сквозь низошедшую на расщелины Апеннин святейшую тишину, Франциск, очнувшись, увидел следы гвоздей на ладонях.

«... И до сих пор во мне следы гвоздей» (*Евтушенко*).

А на вершине горы Альверно навсегда осталось «темное облако, окруженное каемкой славы».

Так передают этот рассказ (одинадцатый в нашем перечне) доверчивые люди. Чудо, но вполне в духе этой замечательной жизни.

А теперь вовсе последняя история – двенадцатая, потому что она, как 429 рассказывают, действительно завершает эту замечательную жизнь.

Франциск спустился с горы. Исхудавший, больной, отчаявшийся в собственном деле – неосуществленной социальной утопии (францисканский орден к тому времени уже был разъедаем практическими и политическими устремлениями многих его членов). Франциск стал слепнуть, а со слепотою ушли в безвидную черноту все краски земли и неба. А Франциск их так любил: многоцветие мира было его жизнью.

Ему посоветовали прижечь слепнувшие глаза докрасна раскаленным железом. (Вот они – чаемые муки!) Когда вынули из печки кочергу, он, вежливо поклонившись, сказал: «Брат мой Огонь, бог создал тебя прекрасным и сильным, и полезным. Пожалуйста, будь милостив ко мне». (Брат Огонь... тот самый, кто был ярчайшим веселым цветком в саду бога. А теперь вот огонь пыточный и названный как старый друг.)

Последний жизненный жест божьего жонглера ...

А еще он сказал, теперь уже всем: «Никогда, никогда не предавайте этих мест! Куда бы вы ни шли, где бы ни бродили, возвращайтесь домой, здесь истинный дом божий!»

Вот его дом, и вот он лежит на жестком своем ложе, и братья вокруг него. Он попрощался с самыми старыми и близкими своими друзьями и попросил положить его на пол. И вот лежит уже на полу в той самой власянице, в которой тогда еще – помните? – ушел от отца в прочижённый ветром голый и зимний лес (из пятой истории).

Честертон говорит: «... Хвала и слава вздымались к небу из нищеты, из ничего. Он лежал там, и его слепые глаза видели того, кто был ему образцом и примером. Мы можем твердо верить, что в последнем, непостижимом одиночестве он видел лицом к лицу само воплощенное слово ...»

Франциск умер вечером. И в этот миг всполошились птицы, огласив и смешав вечерние небеса: птицы почувствовали, что их старинный заступник и друг больше не дышит.

Вот и вся жизнь в решающих ее выбросах-жестах. Жизнь, которая сыграна не только перед своим веком, но и перед всеми, какие только еще будут, веками.

«Так и надо жить поэту» (*Тарковский*).

Теперь я хочу у всех у вас спросить вот что. Можно ли, я спрашиваю, научиться жить так, как жил Франциск? Можно ли выучиться скопировать живой жест чужой, такой вот в высшей степени внезапной жизни? Конечно же, не можно. Как, собственно, так и не смог, хотя и истово подражал, сам Франциск прожить по Христу. Не смог, но и ... Выходит, замысленный урок Франциска – сорванный урок (или, точнее, урок с нулевым, если не с отрицательным, результатом)?



Но пусть будет еще одна попытка ...

Поведано двенадцать историй – сполохов-жестов этой прекрасной жизни. Слишком правильное число. Ну хоть бы тринадцать, что ли? Еще одна. И пусть она будет тринадцатой историей, в коей теперь уже сам Франциск дает уроки своим ученикам. Три, взятые на случай, урока: два – брату Льву, а один... губбийскому волку (брату Волку). (Правда, эти уроки – уроки по слухам, уроки-пересказы, но все-таки ... Ибо, как правильно говорят, нет ничего вернее легенды, ставшей сознанием. Ведь в конце концов и жизнь Франциска в двенадцати только что здесь поведенных рассказах – тоже житие, отмеченное, однако, особого рода народной достоверностью вполне высокой пробы, ибо свет этой золотой души достоверен – при какой угодно критике источников – на все сто.)

Итак, три урока из «Цветочков» (XIV век, то есть два века спустя после свершения жизни учителя). Или: тринадцатая, посмертная, история в трех уроках.

Но в уроках ли?..

ЦВЕТОЧЕК XXI. *«Как святой Франциск обратил к Богу свирепейшего губбийского волка.*

В ту пору, когда святой Франциск жил в городе Губбио, появился громадный волк, страшный и свирепый, пожиривший не только животных, но даже и людей, так что все горожане пребывали в великом страхе, ибо он много раз подходил к городу, и все выходили из города вооруженные, словно на войну, но даже и с оружием они не могли защитить себя от него, если встречались с ним один на один. И в своем страхе перед этим волком они дошли до того, что никто не осмеливался выходить из города. Ввиду этого святой Франциск, сжалившись над горожанами, решил выйти к этому волку, хотя горожане не советовали ему этого ни под каким видом; и осенив себя знаменем святого креста, он вышел из города со своими товарищами, возлагая все свое упование на Бога. И так как другие колебались идти дальше, святой Франциск идет к месту, где засел волк. И вот упомянутый волк, видя много горожан, сошедшихся поглядеть на это чудо, идет с разинутой пастью навстречу святому Франциску, а святой Франциск, приблизившись к нему, осеняет его знаменем креста и подзывает его к себе и говорит так: – Поди сюда, брат волк; повелеваю тебе, во имя Христа, не делать зла ни мне, ни кому другому. – Чудно вымолвить! Едва святой Франциск совершил знамение креста, как страшный волк закрыл пасть и прекратил бег, и согласно приказанию, подошел кротко, как ягненок, и, пав к ногам святого Франциска, остался лежать. Тогда святой Франциск говорит ему так: – Брат волк: ты причиняешь много вреда в этих местах, ты совершил величайшие преступления, обижая и убивая Божие твари, без Его на то соизволения, и ты не только убиваешь и пожираешь животных, но даже имеешь дерзость убивать людей, созданных по образу Божию; за это ты до-

432 *стоин адских мучений, как разбойник и худший из убийц; и весь народ кричит и ропщет на тебя, и вся эта страна во вражде с тобой, но я хочу, брат волк, установить мир между тобой и теми людьми, так чтобы ты больше не обижал их, а они бы простили тебе всякую прошлую обиду и чтобы больше не преследовали тебя ни люди, ни собаки. Когда он произнес эти слова, то волк движениями тела, хвоста и ушей и наклоением головы показал, что он соглашается со словами святого Франциска и готов соблюдать их. Тогда святой Франциск сказал: – Брат волк, с тех пор, как тебе угодно будет заключить и соблюдать этот мир, я обещаю тебе, что ты будешь получать пищу от жителей этой страны постоянно, пока ты жив, так что ты не будешь терпеть голода; ведь я хорошо знаю, что все зло ты делал от голода. Но за эту милость я хочу, брат волк, чтобы ты обещал мне, что никогда не причинишь вреда ни человеку, ни животному: обещаешь ты мне это? – И волк наклоением головы ясно показал, что обещает. А святой Франциск говорит: — Брат волк, я хочу, чтобы ты заверил меня в этом обещании, так чтобы я мог вполне положиться на тебя. – И когда святой Франциск протянул руку для заверения, волк поднял переднюю лапу и, как ручной, положил ее на руку святого Франциска, заверяя его таким знаком, каким мог. Тогда сказал святой Франциск: – Брат волк, повелеваю тебе, во имя Иисуса Христа, без всяких сомнений идти со мной, и мы пойдем, заключим этот мир во имя Божие. – И волк послушно, как ручной ягненок, идет с ним; видевшие это горожане сильно дивились этому. И эта новость стала известной по всему городу; и все, большие и малые, мужчины и женщины, юноши и старики, потянулись на площадь, чтобы взглянуть на волка со святым Франциском. И вот, когда весь народ собрался там, встает святой Франциск и держит перед ними проповедь, говоря, между прочим, о том, какие испытания за грехи допускает Господь, и что гораздо губительнее пламя ада, которое длится вечно для осужденных, нежели бешенство волка, который может погубить одно только тело. Поэтому, как сильно следует бояться пасти ада, раз такая толпа стоит в страхе и трепете перед пастью маленького животного! Итак, дорогие, обратитесь к Богу и принесите достойное покаяние в своих грехах, и Бог избавит вас ныне от волка, а в грядущем от пламени ада. – И, кончив проповедь, сказал святой Франциск: – Слушайте, братья мои: брат волк, который здесь перед вами, обещал мне и заверил меня, что заключит с вами мир и никогда ни в чем не будет обижать вас, если вы обещаете давать ему ежедневно необходимую пищу; я же выступаю поручителем за него в том, что договор о мире он соблюдет ненарушимо. – Тогда весь народ в один голос обещал кормить его всегда. И святой Франциск перед всеми сказал волку: – А ты, брат волк, обещаешься ли им блюсти мир и договор о нем, не обижать ни людей, ни животных, ни другой какой твари? – И волк стал на колени, наклонил голову и кроткими движениями тела, хвоста и ушей показывает, насколько возможно, что он желает всячески соблюдать договор с ними. Сказал святой*

Франциск: – Врат волк, я хочу, чтобы так же, как раньше, за стенами города, ты заверил меня в своем обещании, так и здесь перед всем народом заверил меня в своем обещании, и что ты не обманешь моего поручительства за тебя. – Тогда волк, подняв правую лапу, положил ее на руку святому Франциску. И вот вследствие этого движения, а также других, упомянутых выше, было такое изумление и радость во всем народе, как из благоговения перед Святым, так и из-за небывалости чуда и из-за мира с волком, что все начали восклицать, обращаясь к небу, хваля и благословляя Бога, пославшего им святого Франциска, заслугами которого они были избавлены от пасти жестокого зверя. И после этого упомянутый волк прожил в Губбио два года и, как ручной, ходил по домам от двери к двери, не причиняя зла никому и не получая его ни от кого; и люди любезно кормили его; и, когда он проходил по городу мимо домов, никогда ни одна собака на него не лаяла. В конце концов, два года спустя брат волк умер от старости; горожане сильно скорбели об этом, потому что, видя его у себя таким ручным, они лучше вспоминали про добродетель и святость святого Франциска ...»

Урок губбийскому волку. Таков, во всяком случае, первый адресат этого урока-чуда. Посмотрим, как этот урок организуется.

Диспозиция представленной здесь педагогики такая, что предполагает прежде всего выход учителя в класс, в коем аудитория – природа, живая природа, в лице ее свирепейшего представителя – волка из города Губбио. Один на один с Природой. Но прежде чем начать учительски воспитующую проповедь, Франциск до начала осеняет себя «знамением святого креста». Ритуальное предварение, должное обеспечить успех дела, заведомо претендующего быть чудом для горожан, «сошедшихся поглядеть на это чудо». Претендующего быть чудом и потому быть однократным, единственным, невозпроизводимым. Урок этот, конечно, станет передаваться из уст в уста, но лишь в качестве примера, воспроизвести который больше никому и никогда не дано. Научение примером; примерной жизнью. Так сказать, «добрым молодцам урок». И потому скорее нравоучение, нежели урок в ученом его осуществлении.

Волк пока еще не знает, что он ученик Франциска и поступает вполне по-волчьи: идет на Франциска «с разинутой пастью». И ... вновь ритуальное действие: Франциск теперь уже осеняет волка «знамением креста». Два знамения вокруг себя и вокруг волка. Как два звонка, возвещающих действительное начало урока «средневековых нравов». Можно и в самом деле начинать ...

Первую увещательную тираду Франциска, обращенную к волку из Губбио, вы помните. Волк как творение божье признан в некотором смысле ... человеком (тоже божьим творением), с коим не только можно, но и должно вести поучающие беседы: волк, как и человек, достоин мук ада, он – разбойник, убивающий людей, «созданных по образу божью», и прочее, и прочее. Волк как ... человек, но только злой и



разбойный человек. И потому вполне может быть выученным, а человек (Франциск) может его выучить. Чудо с первых же слов проповеди Франциска снято, но до конца остается чудом для всех тех, кто – весь слух и внимание; для потрясенных губбийских горожан.

Вместе с тем хоть душою этот волк человек, но видом волк – во всех своих волчьих, точнейшим образом отмеченных, повадках: волк закрыл пасть, прекратил бег, кротко подошел, пал к ногам, остался лежать ... Ягненок с волчьими повадками. Или волк, как если бы его душа стала душою ягненка.

Начало воистину теперь уже чудесной метаморфозы. И не из-за крестного – пусть даже и двойного – знаменья, а из-за, может быть, двух всего простых человеческих слов: «Брат волк ...», уже только за одно это готовый заключить сделку с губбийцами и, конечно, выражающий эту свою готовность безупречно по-волчьи: «движениями тела, хвоста и ушей и наклоением головы».

Между тем сделка эта – волка с населением Губбио – в сущности торговая сделка: они волку – еду, а он их отныне и впредь не тронет.

Договор заключен и скреплен рукопожатием («... волк поднял переднюю лапу и, как ручной, положил ее на руку святого Франциска, заверяя его таким знаком, каким мог»). Святоволчье рукопожатие. Пароль д'онер по-волчьи – по-человечьи. Слова и жесты (эквиваленты слов) свершены, ставши жизнью (точнее: должны еще ею стать).

Начинается житие обращенного волка; жизнь-житие волка праведного, человеколюбивого, святого волка – теперь уже и в самом деле не только названного, а «единокровного» (в боге) брата Франциска – учителя.

Но прежде чем этому волчьему житию начаться, еще один урок – горожанам-губбийцам, потрясенным сим зрелищем: Франциск, можно сказать, в обнимку с волком.

Аллегорический урок, куда более важный, нежели урок волку: волчья пасть, рвущая тело, – ничто по сравнению с пастью ада, алчущей душу. И вправду так, «раз такая толпа стоит в страхе и трепете перед пастью маленького животного». И потому молитесь, дабы ...

И только после этого – окончательная ратификация договора меж волком-агнцем и ошарашенными губбийцами. И вот волк уже встал на колени, кротко наклонил голову, преданно вильнул хвостом ... И снова – рукопожатие: теперь уже всенародного значения; на миру, на все четыре стороны ...

Что было дальше, мы уже знаем: житие обращенного волка длилось еще целых два года до естественной его смерти.

Поистине хэппи энд: волк ел, можно сказать, с руки; люди ему отдавали чуть ли не последнее; а собаки не лаяли ... Житие «святого» волка – на радость губбийцам, чье потрясение сим чудом (для

436 них-то все-таки чудом) и благоговение перед Франциском было безмерным.

Жизнь всего живого в этом городе преобразилась, пресуществилась, став праведною жизнью под воздействием сего урока-примера, урока-чуда (и только потому не-урока); но и сама эта преобразенная жизнь, по разумению авторов «Цветочков», – не меньшая демонстративная педагогика на последующие времена и для всех тех, кто в эти времена будет жить.

А теперь несколько замечаний аналитического свойства.

Учительское слово Франциска обращено прежде всего к Природе (волку), но во имя людей. К брату Волку, и потому это слово – в высшей степени демократическое слово, способное быть до конца принятым, взятым в душу. Слово как умение по-настоящему увидеть природу и посмотреть ей в глаза – глаза в глаза – и только потому *преобразовать* ее (точнее: выявить ее человеческую суть, хотя и во имя божье, в честь и в знак божьего слова). Высветить смысл. Урок волку – урок людям – урок себе.

Вместе с тем слово учителя немедленно обращается в слово-жизнь; в самое жизнь: волчью, человеческую, собственную; с тем, однако, чтобы стать словом об этих жизнях на все последующие века в «Цветочках» последователей Франциска-учителя, в свою очередь, конечно же, подражающего еще более значимой жизни Того, Кто ...

Тройной урок: урок посмотреть глаза в глаза темной природе – в волчьих, мерцающих хищным огнем глаза губбийского мерзавца; урок обговорить в слове увиденное как грядущие адские страсти – мучения в геенне огненной; и, наконец, анагогический урок быть хорошим: волк – добряк, люди – кормильцы волка – добряки, а собаки не лают ... Тройное всеумение строить урок жить: от видения – через обговаривание – к пестованию души. Общая схема Августинового умения *быть*, но данная в виде жизни – научения *жить*. Причем научение ушло в аллегорическое моралите, а жизнь осталась вне умения: назад – к жизни самого Франциска.

А как же чудо? Оно есть и его же и нет (в том смысле, как о том уже сказано). Ибо все естественное в ученом умении Франциска – сверхъестественно. Жизнь и есть чудо. Чудо жизни – во всем, везде, всегда. И потому не преподаваемо – лишь представимо.

Обратитесь к природе в ее эмпирически данной конкретике, чтобы потом, в последующие времена – например, в XIII веке – составить знание о естестве, как это сделает, скажем, Роджер Бэкон, хотя и в границах собственного времени.

Что же до следующего урока-притчи, то быть ему о том, как обговорить «искусство жить» (в отличие от урока губбийскому волку – урока видеть живущим этого самого волка).

Обнаженно действенное, испепеляющее ум и душу слово исподволь готовит дело. Жизнь Франциска, как мы это уже видели, – непосредственное дело, голый поступок – жизнь, переданная его учениками в знаменитых «Цветочках». Жизнь текста и текст жизни совпали в личности – активной, целеустремленной, актерски игровой. Но вот он – сам этот текст: Цветочек VIII.

«КАК СВЯТОЙ ФРАНЦИСК объяснял брату Льву, что такое совершенная радость.

Однажды в зимнюю пору святой Франциск, идя с братом Львом из Перуджий к святой Марии Ангельской и сильно страдая от жестокой стужи, окликнул брата Льва, шедшего немного впереди, и сказал так: – Брат Лев, дай бог, брат Лев, чтобы меньшие братья, в какой бы стране ни находились, подавали великий пример святости и доброе назидание; однако запиши и отметь хорошенько, что не в этом совершенная радость. – Идя дальше, святой Франциск окликнул его вторично: – Брат Лев, пусть бы меньший брат возвращал зрение слепым, исцелял расслабленных, изгонял бесов, возвращал слух глухим, силу ходить – хромым, дар речи – немым, и даже большее сумел бы делать – воскрешать умершего четыре дня тому назад; запиши, что не в этом совершенная радость. – И, пройдя еще немного, святой Франциск громко вскричал: – Брат Лев, если бы меньший брат познал все языки и все науки, и все писания, так что мог бы пророчествовать и раскрывать не только грядущее, но даже тайны совести и души, запиши, что не в этом совершенная радость. – Пройдя еще несколько дальше, святой Франциск еще раз восклицает громко: – Брат Лев, Овечка Божия, пусть меньший брат говорит языком ангелов и познает движения звезд и свойства растений; и пусть ему откроются все сокровища земные, пусть узнает он свойства птиц и рыб, и всех животных, и людей, и деревьев, и камней, и корней, и вод; запиши, что не в этом совершенная радость. – И, пройдя еще немного, святой Франциск восклицает громко: – Брат Лев, пусть научился бы меньший брат так хорошо проповедовать, что обратил бы в веру Христову всех неверных; запиши, что не в этом совершенная радость. – И, когда он говорил таким образом на протяжении двух миль, брат Лев с великим изумлением спросил его и сказал: – Отец, я прошу тебя, во имя Божие, скажи мне, в чем же совершенная радость ...»

Здесь на время прервем эту замечательную беседу.

Все антитезы уже обозначены. Каждая – вещна, зрима и потому поучительна. Для иного этого хватило бы – даже каждой в отдельности – на всю жизнь в качестве руководства к действию – благородному, богоугодному. Но максималисту Франциску этого мало. Это почти ничто, ибо собственное тело пребывает во здравии и целости, а стало быть, дух не познан, откуда живо и здорово тело. Не постигнут смысл. Но каждое из перечисленных деяний – деяние живое. Можно было бы, правда, и не

438 говорить столь длинно о радостях несовершенных. Но лишь с нашей точки зрения, с точки зрения нашего, экономного, быка-за-рога-берущего мышления. В «Цветочках» этого нельзя. Эти антитезы – не только примеры противоположного, не только узор орнамента, не только способ доказать. Они – бытие тезы, без чего совершенная радость немислима. Они сверхсовершенствуют, сверхбожествляют и без того совершенную, божественную радость. Вместе с тем, это и путь, по которому должно идти, дабы достичь радости совершенной; подготовительная, так сказать, работа. И тогда ... вознаграждение за труды, но труды бескорыстные.

В путь за радостью совершенной!..

«И святой Франциск отвечал ему: – Когда мы придем к святой Марии Ангельской вот так, промоченные дождем и прохваченные стужей, и запачканные грязью, и измученные голодом, и постучимся в ворота обители, а придет рассерженный привратник и скажет: – Кто вы такие? А мы скажем: мы двое из ваших братьев; а тот скажет: вы говорите неправду, вы двое бродяг, вы шляетесь по свету и морочите людей, отнимая милостыню у бедных, убирайтесь вы прочь; и не отворит нам, а заставит нас стоять за воротами под снегом и на дожде, терпя холод и голод, до самой ночи; тогда-то, если мы терпеливо, не возмущаясь и не ропща на него, перенесем эти оскорбления, всю эту ярость и угрозы, и помыслим смиренно и с любовью, что этот привратник на самом-то деле знает нас, а что Бог понуждает его говорить против нас, запиши, брат Лев, что тут и есть совершенная радость. И если мы будем продолжать стучаться, и он, разгневанный, выйдет и прогонит нас с ругательствами и пощечинами, словно надоедливых бродяг, говоря: Убирайтесь прочь, гнусные воршики, ступайте в ночлежный дом, потому что здесь для вас нет ни трапезы, ни гостиницы; если мы это перенесем терпеливо и с весельем и добрым чувством любви, запиши, брат Лев, что в этом-то и будет совершенная радость. И если все же мы, принуждаемые голодом и холодом и близостью ночи, будем стучаться и, обливаясь слезами, будем умолять именем Бога отворить нам и впустить нас, а привратник, еще более возмущенный, скажет: Этакие надоедливые бродяги, я им воздам по заслугам; и выйдет за ворота с узловатой палкой и схватит нас за шлык и швырнет нас на землю в снег, и обобьет о нас палку; если мы все это перенесем с терпением и радостью, помышляя о муках благословенного Христа, каковы и мы должны переносить ради него; о, брат Лев, запиши, что в этом будет совершенная радость. А теперь, брат Лев, выслушай заключение. Превыше всех милостей и даров духа святого, которые Христос уделит друзьям своим, одно – побуждает себя самого и добровольно, из любви ко Христу, переносить муки, обиды, поношения и лишения; ведь из всех других даров божьих мы не одним не можем похвалиться, ибо они не наши, но божий; как говорит апостол: – Что у тебя есть, чего бы ты не получил от Бога? А если ты все это получил от Бога, то почему же ты похваляешься



440 *этим, как будто сам сотворил это? Но крестом мук своих и скорбей мы можем похваляться, потому что они наши, и о том апостол говорит: Одним только хочу я похвалиться – крестом Господа нашего Иисуса Христа, ему же честь и хвала во веки веков. Аминь».*

Совершенная радость есть Христовы муки – человеческие муки. Это единственное, что не вполне от бога. Испытав эти муки, индивид становится личностью и только так испытывает совершенную радость. Значит, теза – личностна, уникальна, конкретна. Подстать ей и ритуал, мистерийная театральность, зрительность, ее окружающие. Мистический поэт Франциск – певец радости совершенной, но представимой, однако, в виде единичной вещи в единичной – единственной – ситуации.

Это и есть урок научения сделать сие – обговорить «совершенную радость» в ее жизненной сказанности – явленности в поступке. Устроение этой вещи как способ достичь этого устроения в первом приближении как будто уже дано. Но всмотримся пристальней и вслушаемся чутче.

Все, что не есть еще совершенная радость, дано как положительное умение выявить собственно человеческие возможности. Причем полнота всех этих умений – всегда меньше божественного всеумения.

«Подавать великий пример святости и доброе назидание»; лечить ото всех болестей и даже воскрешать умерших; познать все языки, все науки, все писания и даже пророчествовать; говорить языком ангелов и познавать движения звезд и свойства всего на свете – всех вещей трех царств; обращать «в веру Христову всех неверных ...» – все эти умения, конечно же, хороши; но не они составляют совершенную радость. Они, конечно, радость, но не совершенная. Ибо все эти умения, хоть с виду и твои умения, но на самом-то деле получены от бога, и потому похваляться ими не гоже: не твоя (во всяком случае, не только твоя) в том заслуга. Все это вещи, причастные гордыне, и к тому же еще ложной гордыне, потому что в конечном счете не составляют, собственно, твоей заслуги. Обратите внимание здесь вот еще на что. Все пять примеров радости не вполне совершенной, которые приводит Франциск брату Льву, относятся скорее к сфере знания, данного в слове, а не к сиюминутно осуществляющейся жизни – зримой, подробной, душевнозначимой; жизненной жизни в ее внесловесной – внеученой – убедительности. Знание в слове, а жизнь сама по себе – в бессловесных поступках-действиях. Именно в такой вот жизни и живет совершенная радость. Но только тогда живет, когда тот, кому будет эта совершенная радость дарована (точнее было бы сказать так: не дарована, а лично добыта тем, кто так вот живет), всецело отрешится от самого себя – ценою величайшей униженности (потому-то и возвышенности). И тут уже и в самом деле лично волевой, свободно волевой поступок (ударение на *волю!*), ибо только добровольные мучения доподлинно наши. И ничьи больше, и потому только ими и можно похваляться.

Но вполне ли они наши? Ведь вот что говорит апостол: «Одним только хочу я похвалиться – крестом Господа нашего Иисуса Христа». Так наши они или не наши, эти всяческие муки и скорби? Они – Христовы, и потому наши, человеческие, ибо за всех нас приняты Христовы муки. Подражание как творчество. Умение жить, хотя и по образцу, есть все-таки личное умение жить. Но не умение, а про-живание.

Слово еще раз воплотилось, ставши жизнью выявленной, проявленной, проясненной (ведь образец не перед тобой – в тебе), лишенной всех радостей внешних и потому несовершенных, зато обретшей в наиполнейшей своей униженности всю полноту радости совершенной. И тогда момент такой вот жизни оказывается равным всей жизни – жизни в целом и целиком. Миг жизни – вся жизнь – *другая* жизнь. Вечность ...

Обговаривается термин, а в результате этого, определенным образом устроенного, обговаривания воочию схватывается предельно зримая, предметно подробная, основательно живая жизнь. Текст весь стал жизнью, но в ходе разговора о ней. Жизнь стала примером для новых учеников, в новых классах, в новых условиях ...

А где же чудо? Чудо – в самой человеческой возможности совершеннейшим образом обрадоваться собственной боли, личной скорби, своим слезам, оправленным в мучительно дорогие, сладостно родные естественные подробности жизни, составившие эту жизнь как сверхъестественную жизнь души, подлинно живущей, подлинно светлой.

Третий урок-плакат, учебный плакат – ... жить праведно и хорошо. Урок, по сути дела, о том же, только иным образом о том же.

Учись – не хочу ...

ЦВЕТОЧЕК IX: *«Учил святой Франциск брата Льва отвечать заутреней, и брат Лев постоянно отвечал противное тому, чему учил его святой Франциск.*

Однажды в начале существования Ордена находился святой Франциск с братом Львом в таком месте, где у них не было богослужебных книг; и вот, когда пришло время утрени, святой Франциск сказал брату Льву: Дорогой, у нас нет требника, по которому мы могли бы служить утрени; но чтобы нам провести время во славу Божию, я буду говорить, а ты мне будешь отвечать, как я тебя научу. Я скажу так: о, брат Франциск, ты сотворил в миру столько зла и столько грехов, что ты достоин ада; а ты, брат Лев, ответишь: истинно так, ты достоин самых недр ада. – И брат Лев ответил ему с голубиной простотой: Охотно, отец; начинай во имя Бога. – Тогда святой Франциск начал говорить: О, брат Франциск, ты сотворил в миру столько зла и столько грехов, что достоин ада. – А брат Лев отвечал: Через тебя Бог сотворил столько добра, что ты пойдешь в рай. – Сказал святой Франциск: Не говори так, брат Лев, но когда я скажу: о, брат Франциск, ты совершил столько несправедливостей против Бога, что достоин

442 *быть проклятым от Бога, то ты ответишь так: воистину, ты достоин быть между проклятых. – И брат Лев ответил: Охотно, отец. – Тогда святой Франциск с обильными слезами и вздохами и ударяя себя в грудь возгласил громким голосом: О, Господь мой, Бог неба и земли, я совершил против Тебя столько несправедливостей и столько грехов, что я всемерно достоин быть проклятым Тобою. – А брат Лев отвечает: Бог сделает тебя среди благословенных особенно благословенным. – Святой Франциск, подивившись, что брат Лев отвечал как раз противоположное тому, чему он учил его, с укоризной сказал: Почему не отвечаешь ты так, как я тебя учу? Я приказываю тебе, во имя святого послушания, отвечать мне так, как я тебя научу. Я скажу так: О, злосчастный брат Франциск, неужели ты думаешь, что Бог сжалится над тобой, раз ты совершил столько грехов против Отца сострадания и Бога всякого утешения, что недостойн стал сострадания? А ты, брат Лев, овечка, ответишь: Никким образом ты не достоин сострадания. – Но затем, когда Франциск произнес все это: о, злосчастный брат Франциск, и т.д., брат Лев отвечал: Бог Отец, милосердие которого бесконечнее, нежели грех твой, окажет тебе великое милосердие и сверх того осыплет тебя многими милостями. – После такого ответа святой Франциск, гневаясь, но кротко, и негодую, но терпеливо, сказал брату Льву: Почему ты дерзнул поступать против послушания и уже столько раз отвечал обратное тому, что я тебе повелел? – С великим смирением и почтением отвечал брат Лев: Богу ведомо, отец мой, что всякий раз я намеревался в сердце своем отвечать, как ты мне приказал, но Бог заставляет меня говорить так, как Ему угодно. – Святой Франциск подивился этому и сказал брату Льву: Прошу тебя нежнейшим образом, чтобы на этот раз ты мне ответил так, как я тебе сказал. – Отвечал брат Лев: Говори, во имя Божие; и на этот раз я, наверное, отвечу так, как ты желаешь. – И святой Франциск со слезами сказал: О, злосчастный брат Франциск, неужели ты думаешь, что Бог сжалится над тобой? – Отвечал брат Лев: И даже великую милость получишь от Бога, и вознесет тебя и прославит тебя вовек, ибо тот, кто себя унижает, будет возвышен, и я не могу сказать ничего другого, потому что Бог говорит моими устами. – И вот так, в таком смиренном споре, с обильными слезами и в великом духовном утешении, провели они время до самого света ...»*

Совершенно замечательный урок в уроке, урок-загадка с разгадкой в конце. Почти Алкуинов урок-загадка, а замешан на чуде, не узнанном в лицо даже самим Франциском.

[И все-таки не Алкуинов урок: не казус, а и в самом деле рассказус. Не казусное, а скорее басенное мышление, где всё эмблематически ясно, притчево ясно и без морали. Усвоение по картинке. В запасники памяти (бывает и такое, что тоже следует принять к сведению). Не приять, а принять.]

Но как же устроен этот текст? А устроен он вот как.



Разыгрывается маленькая пьеска, состоящая из вопросов и ответов. Из пяти однотипных вопросов и такого же числа не менее однотипных ответов. Автор текста Франциск, он же и режиссер-постановщик. Действующих лиц два – Франциск и брат Лев. Но место действия – молельня, а время и содержание действия – утрени. Так что возможны всяческие чудеса. Собственно, и игры-то нету никакой. Сплошные бездумные повторы. Франциск говорит, какой он плохой. А Лев должен повторить эту хулу, пообещав за сие божью кару. Можно сказать, что и вопросов-то нету, нету и ответов. Есть тезис и тезис, почти тавтологически подтверждающие друг друга. Текст замыслен как принципиально не драматургическая пьеска. Но в ходе репетиции (действительно репетиции – ожидаемого прямого повторения) – сразу же – происходит по разумению Франциска просто черт знает что такое. Овечка брат Лев, с голубиной простотой, пообещавший учителю говорить все как надо, когда доходит до дела, говорит все с точностью до наоборот. Франциск начинает кипятиваться («гневаясь, но кротко и негодуя, но терпеливо»), а овечка божия брат Лев продолжает, как считает Франциск, упираться. Учитель гневается, а ученик как бы артачится. Урок-басня буксует. За-стопорившееся нравоучение ...

Что было дальше? Разгадка была простой. Оказывается, брат Лев вовсе не был упрямым. Не в коня корм был потому, что незадачливому этому ученику, оказывается, был голос. Божий голос, с которого и пел брат Лев. Пел с чужого голоса, а как будто своим собственным.

Учителем был бог. А Лев и Франциск – равно ученики. Самоуничтожение Франциска не усугубилось ответами брата Льва под диктовку Франциска. Напротив, было снято ответами того же брата Льва, но продиктованными богом. Урок-тренаж сделался уроком-поучением не только Льву и Франциску, но и всем иным. Возвышение ценой унижения. Как бы переформулировка урока предшествующего – о том, что такое совершенная радость. Но там – от слова о слове к действию (хотя только в слове о действии). Здесь же как будто от слова к слову. И тем не менее унижение – отнюдь не на словах только. Оно – в жизни. Оно и есть сама жизнь (и не только из предшествующего цветочка о совершенной радости, а просто *вся* жизнь, прожитая Франциском до этой утрени с братом Львом). Жизнь, которую можно прожить, а выучиться так вот жить нельзя. Что и доказывает гневливый Франциск, не умея взять в толк то, что происходит с братом Львом.

Слова сказались, а жизнь осталась. Вот она тут, вся перед вами: высказанная, не высказанная – не высказанная жизнь Франциска, обязанная быть преподаваемой, но так и не поддающаяся научению.

Жить именно так. Не иначе. Еще один способ такого вот человеческого как бы научения. Жизнь как чудо, ставшая таковой в этом цветочке с братом Львом, с виду очень упрямым братом Львом, не без уча-



446 стия собственно чуда от Учителя (бог устами брата Льва ...).

Три урока собственно жизни в назидание другим. Или, как уже сказано, тринадцатая, посмертная, история в трех уроках.

Так можно, спрашивается, научиться жить по Франциску или нельзя? Научиться нельзя, но попробовать научиться ... тоже нельзя. О чем, собственно, и свидетельствуют только что здесь преподанные «уроки»-жития (правда, сработанные после смерти учителя – учениками учеников Франциска; эпигонами, то есть, если дословно с греческого, рожденными после). Уроки-эмблемы, и потому не для научения вовсе. От живой примерной жизни – к идеологически и социально оправданному житию-примеру, выработанному не в учебно-ученых, а в наставительно-воспитательных, едва ли не святочных, целях почти два века спустя после свершившейся жизни самого Франциска, прожитой в подражание; но только в подражание Первообразу – первому образцу.

Добром и волей. В поступке – жесте – игре. Мгновенностью сполоха – светом вечности ...

ЧТО, ОТДЕЛИВШИСЬ ОТ ЖИВОЙ ЖИЗНИ ФРАНЦИСКА, УШЛО В БУДУЩЕЕ?

Ближе всего Данте (XIV век), современник собирателей «Цветочков»:

Он юношей вступил в войну с отцом
За женщину, не призванную к счастью:
Её, как смерть, впускать не любят в дом,

И перед должною духовной властью
Et coram patre с нею обручась,
Любил ее, что день, то с большей страстью.

Она, супруга первого лишась,
Тысячелетье с лишним, в доле темной,
Вплоть до него любви не дождалась ...

И так была отважна и верна,
Что, где Мария ждять внизу осталась,
К Христу на крест взошла рыдать одна.

Но, чтоб не скрытной речь моя казалась,
Знай, что Франциском этот был жених
И Нищетою невеста называлась.

При виде счастья и согласия их
Любовь, умильный взгляд и удивленье
Рождали много помыслов святых.

Рай, XI, ст. 58–66, 70–78

Так аттестует ангелический доктор Фома Аквинский серафического доктора Франциска Ассизского, помещенного Данте, конечно же, в Рай как безупречного учителя святой бедности и нищенской святости - жениха госпожи Нищеты, вернейшего жениха, истово и самозабвенно подражающего ее первому мужу – Иисусу Христу.

Учительско-нищенствующий идеал и два столетия спустя не поколеблен.

Пройдут еще века. Шесть или семь после свершения этой замечательной жизни. Будет и век XX, век (в числе иных замечательностей) уплощенных мертвоватых копий, снятых с доподлинно живых героев прошлого. Среди такого рода копий могут быть всякие. Например, такие: Франциск – воплощение социальных добродетелей; Франциск – народолобец и демократ; Франциск – провозвестник коммунистических начал, пред-Вордсворт, пред-Ганди и пред-Толстой сразу; Франциск – просто добрый и хороший парень; Франциск – либерал и филантроп; он же – «утренняя звезда Возрождения»; наконец, он же – религиозный фанатик, почти святой Доминик ...

Каждая из этих современных дефиниций, говорит Честертон, будет *как бы* верна. Но, будучи «очищенными» от любви к богу, все эти определения будут определениями кого-то еще, но только не Франциска. Образ Франциска, данный самим Честертоном, продемонстрировал нам совершенно иной опыт воспроизведения нашего героя: опыт вживания в себя Франциска из XII и XX столетий сразу. Но это – образ-метафора, не подающаяся артикуляции, – тем более в учебно-ученых целях.

Но есть ближайшие выученики Франциска, зачинатели новой, хоть и тоже средневековой, учености, учащей умению знать мир в его эмпирически подробной, вещной данности; и вовсе не беда, что в пределах теоцентрически устроенного космоса. (Вспомним: Франциск-эксцентрик, возвращающийся к центру.) И эта новая ученость без учености францисканского типа была бы невозможной. Что это за ученики такие?

Лишь назову францисканца Бонавентуру с его мистически символическим ощущением бытия – каждого камушка этой грешной земли (читайте, например, его минералогические выкладки); народного праведника Бернардино, безусловно, как отмечают знатоки, ведущего свою родословную от Франциска – жонглера божьего; Людовика, защитника бедных; живописца Джотто, «сыгравшего» в красках жизнь Франциска ... Данте я уже называл и даже цитировал. Но ... Данте положенный во гроб препоясанным простым вервием – этой трогательной веревочкой, эмблематическим знаком вернейшего жениха вернейшей невесты – госпожи по имени Бедность ... И, конечно же, реформаторы-санитары, чаявшие произвести тотальную санацию «матушки-церкви». К тому же прибавлю еще грядущий европейский театр, поэзию самоопределившихся европейских наций. Да мало ли что еще ... Все это я назы-

448 ваю. Называют это всё и другие. Но для наших дел эти имена, конечно, важны (Бонавентура, Данте, Джотто); но более – другие имена (которые, впрочем, называют тоже, хотя и реже). Это прежде всего Роджер Бэкон – «первый натуралист, которого даже самые материалистические ученые признали отцом науки». (Понятно, что столь сильное утверждение этих «самых материалистических ученых» должно оспорить, хотя и не сию минуту.) И, во-вторых (а может быть, прежде всего), каталонец Раймонд Луллий со своей в высшей степени странной, почти кибернетической моделью Вселенной и со своею же экспансивно-горячечной жаждой обратить всех, какие есть, нехристей. Тот самый Раймонд Луллий, который сказал Дунсу Скоту в ответ на его вопрос, что бог – не часть, а Всё. (Помните? – Именно этим ответом как раз и начато мое сочинение.)

Конечно, это люди совершенно иного умения – умения знать вещи мира вкуже, но и в отдельности: знать каждую вещь как самоценную подробность мира, как божий дар; каждую отдельную вещь, но впервые увиденную – глаза в глаза – нашим близким, теперь уже знакомым братом Франциском, давшим всем им (может быть, и нам тоже) урок умения так вот видеть и этим видением жить.

Через созерцательный природопознающий опыт Оксфордской школы и Луллиеву систематизирующую рулетку – рулетку мироздания – к опытно-экспериментальному естествознанию. Через ... но от видения Франциска. Не кого-нибудь, а именно от его видения.

Но есть еще одно развитие мистического видения Франциска – в немецкой «схоластической» мистике XIII–XIV веков. В частности, у Мейстера Экхарта. Это – встраивание живой жизни в бога (= божьем мире) в рамки теоретико-подобной схемы. Как бы убиение живого научения жить-видеть. И потому это, на мой нынешний взгляд, – тупик живой мысли Франциска. Но полноты ради и эту линию следует тоже представить.

Мейстер Экхарт (XIII–XIV век). «Проповеди и рассуждения».

Конечная цель мистика – постижение бога, но такое постижение, которое нельзя перевести в зрительные образы, как мрак, в слуховые, как молчание. Иначе говоря, постижение мистического Ничто, невыразимого, неизрекаемого. Ситуация, в которой пребывает это Ничто, сливается с ним: «Только там, где нет ни «теперь», ни «иногда», где угасают все лики и различия, в глубоком молчании произносит бог свое слово». Это граница мистического созерцания, за которую хода нет. В этой точке кончается деятельная рецептурная операциональность. Статически расслабленное состояние души как предел динамически-напряженных исканий, завершившихся в благодати, которая «не действует ... не совершает никакого дела, она слишком благородна для этого. Действие так же далеко от нее, как небо от земли». Жизненный жест-поступок ис-

ключей. Чистое медитативное созерцание. Безвидная педагогика не- 449 моты.

Но этому состоянию предшествует действие. Однако действие совсем иного свойства – абсолютно не связанное с операциональностью. Дело души. Тогда понятна мистическая молитва вроде «Дай нам, бог, так томиться по Господу, чтобы это заставило его самого родиться в нас». Она предполагает два встречных движения: бога к человеку и наоборот.

Поскольку бог – невыразимое Ничто, постольку все устремления человека, томящегося по богу, могут быть определены лишь отрицательно: «Что бы ни писали мудрецы о высоте неба, малейшие силы моей души выше всякого неба. Не говорю о разуме, он дальше всякой дали». Два встречных движения по тропе *бог – человек* утверждают: бог – конец мистических действований, он же – их начало. Он может быть развернут во все сотворенное, в том числе и в человека, носящего в себе бога. Начало этого обратного хода (действует бог) отмечено так: «Среди молчания было во мне сказано сокровенное слово».

Но только два пути одновременно и возможны: «Выйди же ради бога из самого себя, чтобы ради тебя бог сделал то же. Когда выйдут оба, – то, что останется, будет нечто единое и простое».

Какова же вещь, сотворенная богом и потому божественная, но и отяжеленная грубой телесностью и потому духовная не вполне? «Сокровеннейшая природа всякого злака предполагает пшеницу, всякой руды – золото, всякое рождение имеет целью человека». Возможность чудодейственного преобразования – выявление смысла – и есть оправдание тварного бытия. Но для этого следует отринуть порчу на пути к субстанциальной форме. Сущность воспринимается как целостность. Целостность же у Экхарта исключает образ. Поэтому путь мистика – это путь от образа к безобразности, от вещи к духу, от зримого, слышимого, осязаемого к бесплотному, данному вне ощущений. Иначе говоря, освобождение «от всех вещей, ибо противно богу творчество в образах». Это и запечатлено в мистическом рецепте: «... беги суеты внешних дел, беги и скройся от бурь внешних дел ...» Отвердевание жизни. Статический чертеж остановленного действия. Эксцентрик Франциск, втиснутый в рамку, – спящий жонглер бога ...

Бог – тварь, дух – тело, безобразность – образ. Всё это равновесимые антиподы. Но лишь постольку равновелики, поскольку и тело, и порча этого тела – тоже духовны. Причем именно антитеза (не сумма анти-тез!) – одна-единственная, каждая, больше того: крупица ее – равна всей тезе-богу. Равна, но как? Мистический рационализм Роджера Бэкона – отсылаю к цитированному мною отрывку из алхимического его трактата о мерах совершенства разных металлов в моей книге «Алхимия как феномен средневековой культуры» – настаивал на том, что все несовершенные металлы лишь в сумме, может быть, равны золоту – не по знаку, а

450 по абсолютной величине. Не то у Экхарта: «Малейший образ твари, который ты создаешь в себе, так же велик, как бог». Почему? Потому что он отнимает у тебя целого бога.

Дух всесилен, но и хрупок. Остановка в различающем движении мысли невозможна. Бог не дробим. Движение до конца закрепляется жестким нравственным запретом. «Господь говорит каждой любящей душе: «Я был ради вас человеком, если вы не станете ради меня богами, то будете ко мне несправедливыми». Дуализм снят в Иисусе Христе – богочеловеке. Он должен быть преодолен во второй раз – пусть чудодейственно – в человекобоге.

Но путь начинается все-таки с вещи, а значит, и с образа. Поэтому лишь в конечной точке пути вверх – от твари к богу – заключена абсолютная безобразность: «Когда человеческая мысль не касается больше никакой вещи, тогда она впервые касается бога». И вновь: «... отвергните всё образное и соединитесь с сущностью, не имеющей лика и образа». Душа, достигшая совершенного состояния, «становится от познания незнающей, от любви бесчувственной, от света темной». Свет уходит во мрак, сливается с ним. Антиэмпиризм анти-Франциска, хотя именно от Франциска и идущий. Но это и есть истинное знание, потому что совершилось еще одно – самое-самое – аннигиляция собственного тела. Вновь мистическая метафизика света отвращается от вещей видимых, от светоцветовой выявленности эмпирически данных вещей мира. «Когда ты лишишь себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это знаешь». Так мог сказать Франциск-аскет, избывший зримую, эмпирически данную вещь в ее безвидной сути. Но это и есть доведенное до своего логического предела действенное радование каждой вещи мира – дару божьему, чуду.

Но на пути к безвидной цели встречаются вещи, описываемые ярко и образно – в их сиюминутности. Накапливается эмпирия вещей, коими полна жизнь созерцателя. Это видимые свойства чувственных тел, когда признак предмета совпадает с самим предметом, так подробно выписанным, но прежде специально наблюдаемым. Значит, путь по «рытвинам-ухабам» тварного – путь изучающего созерцания тела: «Созерцание должно стать плодотворным в делании, делание – в созерцании».

Экхарту близки слова апостола Павла: «Когда приходит полное, исчезает то, что отчасти». – Но именно это *отчасти* в итоге не исчезает. Именно оно становится систематизированной эмпирией для науки Нового времени. И это скорее от Франциска, нежели от Экхарта.

Там, где Экхарт – логик, он уже не мистик. Начинается иная жизнь этого мыслителя – как средневекового схоласта. Вот эти места его трактата. «Если бы кто-то сказал: «Он взглянул на мою отрешенность», то тем самым отрешенность была бы уже помрачена, так как вышла бы из самой себя». Рефлексия разрушает мистическое состояние. «Они пони-



452 мают три лица как три коровы или три камня! Но тот, кто может постигать без числа и множества различия в боге, тот познает, что три лица – один бог».

Конечно же, сподручней пересчитать в Троице все ипостаси поштучно и определить каждую из них в отдельности. Но здесь-то и заключена её, мистики, смерть. Мистика становится комфортом, эстетической потребой. Тогда мистическое слово недееспособно. М. В. Сабашникова в предисловии к сочинению Экхарта точно определяет мистику действенную, живую: «Для мистика сущность человеческой мысли и божественной – одна. Человеческая мысль – отражение мысли божественной и следует ее движениям, потому она действительна. Бог мыслит себя в человеке. Мысль мистика – органическая жизнь его ... «я», раскрытие этого «я», основа и сущность которого божественна». Экхарт скажет: «Здесь божья глубина – моя глубина и моя глубина – божья глубина».

Живая действительность, вдохновенная сиюминутность безусловна, радостна. Ей не нужно никакого внешнего закрепления – в догмате или же в символе. Достигается полная слиянность собственного «я» с «Я» мировым. Закон не ощущается как внешняя сила. Человек, следуя закону, сам же его и творит. У Экхарта это так: «Находите всё в себе и себя во всем».

Если схоласт мыслит о боге, мистик мыслит бога. Точнее: мистик мыслит «божественно». Или: если мистик мыслит вещь, бога в этой вещи, схоласт мыслит о вещи, по поводу вещи; о боге, по поводу бога в этой вещи. Предел мышления мистика неизречен. Предел мышления схоласта – тоже бог. Но в терминах схоластики о нем можно помыслить.

Припоминаю вопросник архиепископа Юлиана Толедского, облегчающий мышление схоласта, – о ногтях, волосах и прочем у воскресших по смерти. А теперь сравните у Августина: «Как бы стрелой пронзили меня глупые обольстители, спрашивая: «... ограничивается ли бог телесными очертаниями и есть ли у него волосы и ногти». Если для мистики эти разрывающие образ вопросы невозможны в силу их полнейшей для него бессмысленности, то для схоласта они – норма, предпосылка его мышления. Вопросы Юлиана, с точки зрения мистика, бьют мимо цели, ибо цель – сущность. Они холостые, «схоластые», патроны, призванные разрушить вещь как образ, как целостность, столь значимые для мышления мистического.

Стало быть, мистика и схоластика противостоят. Мышление мистика и мышление схоласта – два сосуществующих, относительно самостоятельных типа средневекового мышления. Но и мистик, и схоласт – люди одной культуры.

В этом смысле Экхарт – фокус раннесредневековой (в логическом плане) эпохи: Алкуин и Франциск купно – наученный учить и научен-



454 ный жить. Если живет, то не учит; если учит, то не живет. А в результате – ни то, ни другое. Свертывание жизни как научение. Квaziтеоретический образ жизни в слове о бoге, в слове-боге. Описательно-теоретический образ жизни в слове о бoге, в слове-боге. Описательно-теоретический предел угасания всех действий и всех дискурсий дидактически-ученого, подражательно-наставительного алкуин-францисканского назначения.

Есть, правда, и тупик иного рода. Эмоционально-поэтическое воспроизведение жизни Франциска. Так сказать, образ на образ. Точнее: образ в ответ на прообраз. Для примера возьму вот что.

Прообраз. Говорит Франциск: «Пожалуйста, братцы, будьте мудры, как братец наш одуванчик и сестрица маргаритка. Они никогда не пекутся о завтрашнем дне, у них короны, как у королей и императоров и у самого Карла Великого во всей его славе» (из эссе Честертона о Франциске).

70-е годы XX века отзовутся на это средневеково-акмеистическое слово своим энтээровско-экологическим словом:

Ах, братец Одуванчик,
Сестрица Резеда!..

(Но это – начало завершающего этот урок зонга, и потому время его ещё не пришло ...)

Образ на образ, а Франциск-учитель – где-то там, неизвестно где. Собственно, и нет его, потому что подражающая педагогика – принципиально вне учёных дискурсий, вне артикулированных дидактик. Учитель (?) Франциск избыт в собственной жизни – той, которая вот она – *здесь и теперь* – перед нами: вот тут, в этом месте, сие мгновение, равное вечности.

Но средние века не были бы средними веками, если бы не положили живую жизнь Франциска на монотонно-дидактическое гудение школьного урока – точнее, притчи-басни, – вписав этот урок (или попытавшись это сделать) в тотальную школу средневековой книжной учености (в пору самоисчерпаемости этой учености); школу, как бы без остатка, без какого бы там ни было зазора должную быть тождественной миру-смыслу, в котором и которым жил человек средних веков; смыслу во всей его всецелости и повсюдной полноте. И эту попытку мы уже с вами видели: в уроках-цветочках, подаренных эпигонами Франциска тем, кто хотел обучиться жизни, но только не прямо, а через жития. И потому, конечно, уже не самой жизни, ибо жизнь – ассимптотический предел, приближаясь к которому учительско-ученическая книжная ученость как расчисленная система поведенческих правил гаснет, изводя самое себя.

И все-таки «ученость» Франциска есть поучительное умение правильно и хорошо жить. Пусть даже представленная в «Цветочках», но на фоне живой жизни того, о ком это житие. И здесь есть что сказать.

Так вот: Францисканский вариант средневековой учености – ученого человека средних веков. 455

ЦВЕТАЕВА СКАЗАЛА: «Жить – это где-нибудь, а везде – это быть». Наиконкретнейшее, наиопределеннейшее *где-нибудь*, предполагающее столь же единственно реального, неповторимого *кого-нибудь*. Этот *кто-нибудь*, каждый раз оказывающийся в совершенно точном *где-нибудь*, как раз и был Франциск из Ассизи. И даже не был, а *жил* (в отличие от Августина, который *был*). Умению *быть* – в силу *везде* – научить (попробовать научить) можно, а умению жить – в силу *где-нибудь* – даже и попробовать научить нельзя. Именно поэтому Августин – учитель, и поэтому же Франциск (в жизни ли, в «Цветочках» ли) – пример-образец, образцовый пример. А в «Цветочках» – так и вовсе притча, нравоучение, пастораль, басня. Может быть, сразу всё.

Чистый жизненный жест – снайперски точный выстрел в самую суть дела. Без промаха. Жизнь как самоочищение-высветление. Жизнь как подражание. Самоочищение собственной жизни – «до оснований, до корней, до сердцевины». Переживание образца в качестве собственной жизни. Без слов. Вне слов. И потому учебно-ученое умение-научение исключено. В некотором смысле не надобно и чудо, ибо чудо – всё (точнее: чудо – каждая отдельность, все отдельности этого всего, когда все естественное – сверхъестественно, и потому тысячекратно естественно). Учебно-ученый урок невозможен. Выучиться умению жить нельзя. И пытаться, – в отличие от Алкуина, Августина, Абелияра, учащихся учить, быть, читать, – не стоит.

Франциск: жизнь как всецелая единственность – бытие как всецелая всеобщность (грубое, конечно, противопоставление). Взятие смысла *жить-быть* во всей его полноте и целостности без искуса ученостью: *как бы* за здорово живешь.

У Франциска два учителя: Иисус Христос и Природа, Природа и Иисус Христос. А может быть, всего один: Природа (каждая ее пушинка – былинка – личинка) как бог; всё (в отдельности) как полное – каждый раз – присутствие бога.

Но учит и Франциск – всех и каждого, каждого и всех ... Он – посредник, кому поручено учить Природой и богом; каждой природно явленной вещью, чудодейственно, как дар божий, живущей-бытующей каждый раз полным присутствием в ней бога.

Франциск – ученик; Франциск – учитель. Научение примером. Больше того: Франциск учит ... своих же учителей – Природу и в ней бога. (Ясно, что не природу в целом, а природные отдельности.) Но учит особым образом: научая и бога, и природные феномены учить себя же. Таким вот образом учится сам и учит других. На эмпирически данных образцовых примерах, которые есть все вещи – каждая в отдельности –

456 божественно устроенной Подлунной, живущей во всей своей божественной полноте.

Парадокс: последний-распоследний неуч, должный всех научить правильно жить и сам должный выучиться тому же.

И средневековье этот парадокс *как бы* одолевает, переводя невышколенную живую жизнь Франциска в учебно-дидактический житийный текст этой жизни – в уроки-цветочки посмертного бытия учителя-неуча. Конечно, *как бы*. Потому что басня-притча не есть собственно средневековый жанр. Потому что она поучает, не научая ...

Просто жить, потому что сила не есть знание; в знании, по Франциску, – наиполнейшее бессилие. В знании уметь-учить – тоже. Подлинная сила – в ином: в отсутствии всяческих обучающих умений.

Жить по вере ... Жил как антиученый-внеученый. Жил неучем, неучем и умер, зато постиг верою такое, чему ни выучиться.

Но лишь стоило этой замечательной жизни физически завершиться, как тут же (а спустя время – тем паче) жизнь стала текстом, ставшим предметом поучительных – внеученых тоже, но притчево-басенно-нравоучительных – усвоений. Не ученых потому, что если в казусном типе Алкуиновой учености загадано всё, то в баснях-цветочках всё разгадано: предмет учености не существует. Нет его и в самой жизни Франциска, ибо эта жизнь – как текст. Деяние тождественно цели (смыслу). Оно и есть смысл, могущий быть данным во всей его полноте только в вере ...

Если учительско-ученическое средневековье в своем стремлении через слово просветлить, высветлить, проявить жизнь тщится научить увидеть того, кто произносит текст, или же научить восстанавливать текст (Августин – Абельяр), то Франциск из Ассизи видит Того, Кто ... и так, а текст восстанавливает, *просто живя* – живя просто. Вот почему жизнь как текст и вот почему феномен Франциска – внеученый феномен, но такой феномен, в котором обнаруживаются пределы собственно средневекового учительского книгочейства, остановившегося перед собственным своим *ничто*, выявленным все тем же Франциском. Наиглубочайший кризис средневековой книжной учености, радикально избытой в жизни ассизского земного небожителя, бывшей «внутренним голосом» и у предшественников – Августина, Алкуина, Абельяра. В жизни, оставшейся за дверьми учебного класса ученейшего европейского средневековья. Живой укор всем, нехорошо живущим. А выучиться так жить непосредственно от самой этой жизни нельзя, как нельзя выучиться падающему листу, утренней росинке, капле цветочного меда ...

Святая вода, ни единой каплею не пролившаяся меж пальцев. Вся – на ладони. А небо запечатлено в глазах Франциска целым и голубым: рисовать небо по клеткам не было нужды.

*Ах, братец Одуванчик,
Сестрица Резеда!
Что просвистит Тушканчик,
Когда придет страда,
Когда страданье лета
Начнется – травы ниц,
Когда уж все пропето
У перелетных птиц,
Когда папирус ломкий
Рокочущих стрекоз
Потрескается тонко,
Как гильзы папирос,
И даже шмель сварливый,
Истратив низкий бас,
Теперь уж молчаливо,
Не глянув, минет вас,
Не лучшие ли под косу,
Под острую косу –
Навстречу сенокосу –
Погибнуть на весу,
Чем так, торчком на поле,
Средь выжженной стерни,
Тем паче и тем боле,
Когда сочтёны дни?..*

*Ах, братец Одуванчик,
Сестрица Резеда
И ты, свистун Тушканчик,
Что скажете тогда?
Себя не признаваху,
Ни плоть свою, ни дух,
Они в ответ сказаху,
Пролетатаху вслух:
Почто, скажи на милость,
Гуманный твой совет?
Исчезни, сделай милость,
Не засти божий свет.
Как должно, так и будет.
Не убоясь, умрем,
Прильнув земли ко груди ...
Мгновением живем.*



СМЫСЛ ШКОЛЫ-
ШКОЛА
СМЫСЛА



Все обещанные уроки уже даны. Но все исходные тексты, ставшие предметом анализа, предстали перед читателем уроками лишь силою авторского воображения, может быть, подкрепленного еще – надеюсь на это – доброжелательством читателя, поверившего в учительско-ученический, учено-книжный замысел средневековья, ведущий наше повествование. Разве только урок Алкуина – и в самом деле урок, имеющий целью научить умению учить. Но и в нем научаемое умение не есть собственный предмет этого урока; не есть предмет рефлексивного продуывания феномена этой учености как главной характеристики смысловысветляющей, но и книжно-школярской культуры европейских средних веков. Не по всему ли по этому все предшествующие рассуждения на тему книжного учительства могут показаться рассуждениями по большей части спекулятивными, в известном смысле сконструированными, рассуждениями в угоду культурологическому априоризму?

Нужен урок об уроке, ученое слово о силе и тщете собственно учительского дела. Нужен сознательно рефлексивный текст о тексте; но тексте особом: учебно-ученом тексте-уроке, обучающем (?) учить. И такой текст тоже был. Им был трактат Августина «Об учителе». Обратите внимание: так и называется – «Об учителе», как нам, собственно говоря, и нужно, чтобы именно так он назывался. Но прочитать его так, как его написал сам Августин, теперь уже невозможно. Иные времена, совсем другие августины, не те читатели. Можно было бы, конечно, просто воспроизвести этот урок таким, каким он был, не напрасно рассчитывая на со-участие в чтении уже достаточно «вышколенного» читателя. Но я поступил несколько иначе: воспроизвёл этот урок лишь в существенных (для наших целей) его моментах, прибавляя по ходу его воспроизведения небольшой комментарий, учитывающий как раз то, что уже не может не знать читатель. Что же именно? – Читаем Августинов текст «Об учителе», а комментируем его так, как если бы Августин наперед знал о предстоящих в веках приключениях такой вот замысленной этим Учителем церкви книжной учительской учености.

Но это и есть неизбывная жизнь текста, которая только и возможна в поливалентных прочтениях неизбываемых (= незабываемых) культур.

Каков итог? Иллюзия учёного всеумения или реальность учёного неумения-ни-чего? А может быть, и то, и это, влекущиеся друг к другу ради одного-единственного – навести на смысл, которому не научить? Личный опыт как всеобщее – и потому научаемое – знание об этом опыте? Вечная значимость самоценного мгновения личной жизни в её загаданных (= загадочных) явлениях всех вещей божьего мира – в полноте и живости существования каждой из них, но и ... словесно обговоренной? Опять о том же ...

Святая, меж пальцев, вода – в пригоршне вода святая ...

Над каждым собственное небо – единое небо на всех ...

Но ... пора и честь знать: закруглить (?) всё в этой книге сказанное пора.

НО ПЕРЕД ТЕМ, КАК ВОДИТСЯ, АНЕКДОТ – в точности тот, который хаживал как раз в абеляро-францисканские, школярско-вагантские времена; из XII века анекдот. Шванк о бродячем монахе, попросившем в одном монастыре откусать на дорогу хорошего винца. Но прежде чем попотчевать сего странника вином, грамматически щепетильные монастырские монахи попросили бродягу заранее похвалить просимое вино и непременно на латинском. Бродячий клирик отвечал: «*Vinus bonus est, vina bona est*» и получил на сие штоф черт знает какой бурды с такой моралью впридачу: «Какова латынь, таково и вино». Потому что бедняга перепутал грамматический род, и вот что у него получилось: «Этот вин хороший, эта вина хорошая». А надо было сказать так: «*Vinum bonum est*» – «Это вино хорошее».

Действия матрицируются по правилам грамматики в эти замечательно ученые средневековые времена. В тиски грамматических склонений заключаются веселье, плач, песня. Заключается жизнь:

Ах, винишко, ах, винцо,
Vinu, vini, vino!
 Ты сильно, как богатырь;
 Как дитя, невинно.

Да прославится господь,
 Сотворивший вина,
 повелевши пить до дна –
 не до половины, –

распевает (и только потому распевает) Архипиита-вагант из того же XII века в своей всепитейной «Исповеди» (хотя и в переводе Гинзбурга).

Таковы ученые делишки в эти ученые века. Не ученых дел нет – нет и не ученых людей.

«И днем, и ночью кот ученый ...»

А сейчас по-ученому (в теперешнем смысле) насупимся и заговорим научно – как принято говорить хотя бы на заключительных страницах.

По поводу книжно-ученого человека в свете теоцентрической идеи поговорим.

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ученого как она представлена едва ли не в подавляющем большинстве современных историко-научных разработок основывается на предположении о том, что ученый во все времена – это исследователь вещей мира, взыскующий нового и осмыс-

462 ливающий это новое для, так сказать, расширенного воспроизводства еще более нового – нового знания. Такой заход заведомо исключает воспроизведение образа ученого той или иной эпохи как неповторимой исторической данности, формируя типологию ученого по принципу явления в том или ином исторически фиксированном типе ученого большей или меньшей степени совпадения с «ученым» идеалом Нового времени.

Предмет наших размышлений – это ученый европейской средневековой эпохи, историческая реконструкция которого исходит из прямо противоположной исходной посылки, близкой к этимологической содержательности этого слова-понятия: ученый – это наученный, обученный, выученный, вышколенный человек; но и тот, который учит другого. Он – учит и учится (попеременно) и, понятное дело, ничего нового – в смысле нового знания – не открывает, потому что все открыто и дано раз и навсегда, с самого начала, с первым творческим словом, сказанным богом. Надо лишь выучиться слушать это слово, представляющее смысл мира, мир смыслов. Выучиться узреть смысл – внять смыслу – представить смысл (унести музыку «не в ушах, а в очах»), ученым образом о-говорить смысл, о-гласить его означает понять и этот смысл, и мир смыслов, «схваченных» учено, книжно, словесно. «Сказать вещь» (*Цветаева*). Вещь как смысл. Таким образом, мир предстает как школа, а школа выглядит единственно значимым миром, в котором предстоит жить ученому (скажем теперь точнее: ученому человеку) европейских средних веков. Ученый как прилагательное, отмеченное глагольной своей памятью и приложенное на все средние века к человеку. В этом смысле все средневековье – ученое средневековье, а все население средних веков – ученое население: от монаха до мирянина, от теолога до врача, от ремесленника до поэта, от святого до грешника ... Тотальный – под открытым небом – всесредневековый семинарий.

Непозволительное расширение? – Верно, непозволительное; зато типологически точное, потому что преувеличенно – оттого и наверняка – метит в суть дела.

Еще раз: «И образ мира, в слове явленный ...»

Или (переиначу): «И образ смысла ...»

Интенционально, как сказали бы схоласты, явленный. Такого рода ученость как бы заставляет искомый смысл, который, конечно, дан изначально, нематериальным образом присутствовать в сноровистом делателе-изготовителе способа-приема, сработанного из слов; но присутствовать также и в этом приеме, сращенном с ученым делателем – Мастером.

Смысл, должный быть данным в слове-приеме, которому следует научиться. И тогда знание о смысле предстает знанием об умении навести на смысл. Не новое знание, а новое деяние, высветляющее, проясняющее,



Liber epistolae
 romani ad
 paulum ad
 corinthios
 ad romanos
 ad galatas
 ad ephesios
 ad colossenses
 ad thessalonicenses
 ad timotheum
 ad titum
 ad hebraeos
 ad romanos
 ad galatas
 ad ephesios
 ad colossenses
 ad thessalonicenses
 ad timotheum
 ad titum
 ad hebraeos

mat. t. e. l. q. a. p. n. e. p. i. o. a. m. i. e. t. i. a.
 au. f. i. d. e. m. p. b. a. t. e. i. a. m. f. i. d. e. r. u. r.
 t. i. c. a. m. i. e. t. i. e. n. o. n. a. p. f. e. r. v. h. a. n. t.
 v. e. n. i. t. u. r. i. l. l. a. n. e. c. e. s. s. a. t. i. o. e. t. e. g. l. i.
 t. i. m. o. c. o. p. u. l. a. t. a. q. u. i. a. u. i. n. t. i. a.
 r. e. t. e. n. n. a. n. t. n. p. l. e. n. t. i. a. t. i. n.
 c. o. r. p. o. r. i. s. i. f. u. b. d. o. l. a. r. e. p. a. s. s. i. t. a. d.
 u. t. i. c. i. o. s. d. e. i. t. i. m. o. r. e. d. i. u. i. n. a. p.
 t. e. m. p. o. r. i. a. u. s. i. n. d. i. a. o. c. u. l. i. s. e. g.
 g. u. i. n. u. i. c. e. r. i. b. u. l. t. o. r. u. l. q. u. i. d. a.
 t. u. l. t. i. s. i. e. p. u. n. i. c. i. a. l. n. o. u. o. t. a. d. u. s.
 t. e. p. l. o. s. m. a. r. e. n. u. n. t. i. e. u. r. e. o. l.
 q. u. i. c. e. n. t. i. u. n. t. n. o. n. i. s. t. a. r. e. c. o. r. d. e. q.
 u. i. d. e. i. c. e. n. t. S. i. c. p. r. i. t. a. g. o. r. a. l. m. e. n.
 t. i. b. u. s. u. n. t. e. t. s. i. c. p. l. a. t. o. e. g. i. p. t. i.
 i. a. r. c. h. i. t. e. c. t. u. r. a. m. e. a. m. t. e. q. u. i.
 h. o. r. a. p. r. a. t. e. q. u. o. d. a. m. a. g. n. a.
 g. r. e. t. i. a. d. i. c. e. b. a. n. t. l. a. t. i. n. o. s. i. t. l. i. c.
 p. a. g. i. n. o. u. r. q. u. i. a. p. h. e. n. t. i. u. n. a. g. r.
 e. a. r. e. p. o. r. e. n. t. c. u. i. q. u. i. d. o. d. i. t. a. m.
 a. c. t. i. v. e. m. e. g. i. g. n. a. t. a. p. l. o. n. a. b. a. t.
 t. i. e. r. e. p. e. g. n. u. r. a. r. d. i. s. c. i. p. l. e. m. a.
 t. e. u. t. a. l. i. e. n. a. u. e. r. e. a. n. d. e. d. i. s. c. e. r.
 e. q. u. i. s. u. a. i. m. p. u. d. e. n. t. e. r. a. g. e. r. e. d. e. m.
 q. u. i. c. u. i. h. e. a. t. q. u. i. u. o. r. d. e. b. e. l. l. i. g. e. n. t.
 p. l. e. n. t. i. u. r. c. a. p. t. i. u. s. a. p. u. l. a. n. t. a. n. e. m. i. d. a.
 n. t. t. h. r. a. n. n. o. c. i. t. u. l. e. l. l. i. m. o. p. a. r. u. t.
 d. u. c. t. u. r. c. a. p. t. i. u. s. u. n. d. e. r. t. e. m. n. i. t. i. t. a.
 q. u. i. p. h. i. l. o. s. o. p. h. u. s. m. a. i. o. r. e. t. u. r. t. e.
 f. i. n. i. s. A. d. t. i. m. o. u. n. a. n. t. i. a. c. t. e. o. e. l. o. q. u. i.
 t. i. e. f. o. n. t. e. u. n. i. t. a. n. t. e. d. e. u. l. t. a. n. t. h. i. l.
 p. a. n. e. g. a. l. l. i. a. r. u. m. s. i. p. i. b. u. s. q. u. o. s. d. a. n. e.
 n. u. l. l. e. n. o. b. i. e. t. l. e. g. u. i. i. q. u. o. t. a. d. g. r. e. m.
 p. l. a. c. o. n. e. t. u. r. o. m. a. n. i. a. n. t. u. n. i. t.
 h. o. i. t. e. r. a. m. a. p. o. u. r. e. h. u. i. t. u. l. a. e. r. a. l.

maiorum oib; scilicet celebrandis qui
 cadit ut urlem canra magis ali
 ud extra urlem quierit. Apolloni
 siue ille magus ne magis loquatur
 siue philosophus ne prestigiosa tra
 duntur: magis placet praesentis cau
 catam albano scilicet maritima
 opulentissima indie regna bene
 traxit: ad exarum u. iacillimo phi
 son amne riantissimo puenit ad
 bragmanat: ut hinc iam i throno
 sedente aureo, et de riantis fonte
 potantem: nec paucos discipulos de
 natura de morib; ac de curis diez
 et syderu audiret cocerit. Inde p. e. l. a.
 uital. babilouat. chaldeos metal
 alluot p. h. o. t. s. y. n. o. s. p. h. e. n. i. e. t. a. n. t. e. t.
 p. a. l. e. s. t. m. o. t. u. n. i. t. a. d. a. l. g. e. a. t. i. o. n. a. m.
 p. r. e. t. e. r. t. h. o. p. r. a. u. e. g. i. g. u. o. t. o. p. u. n. t. a. l.
 r. e. a. m. o. u. i. s. m. a. t. o. l. u. l. a. m. i. n. d. e. r. e.
 t. i. t. u. l. o. i. n. t. e. n. t. i. l. l. e. u. r. i. t. u. r. q.
 u. i. d. i. c. e. r. e. t. i. p. p. f. i. c. i. e. n. t. i. s. p. t. e. m. e. l. i. o. r.
 t. i. e. r. e. t. S. c. r. i. p. t. u. r. e. t. i. p. p. l. e. n. t. i. s. i. m. e. o. d. o.
 u. o. l. u. m. n. i. b; p. h. i. l. o. s. o. p. h. i. a. r. e.

Quid loquar te teli hōib; e. d. p. l. e.
 paulus ualelecionit i magis
 gentiū. qui te o. s. c. i. a. t. a. m. i. n. t. e. h. o. l.
 p. i. r. e. l. o. q. u. e. b. a. n. t. d. i. c. e. n. t. a. n. g. e. l. i.
 a. u. n. q. u. i. t. e. u. i. t. q. u. e. t. u. r. e. l. o. q. u. i. t. u. r.
 n. i. p. p. d. a. m. a. t. i. a. l. a. r. b. i. a. n. q. u. i. t. u. l. t. i.
 a. t. t. e. n. d. i. t. e. r. i. l. i. m. a. u. e. u. i. d. e. t. p. e. t. u. l.
 i. n. a. u. t. a. r. a. p. e. i. d. i. e. b; a. x. h. o. e. e. a. m.
 n. i. s. t. e. r. i. o. e. t. d. o. d. i. t. r. o. g. t. o. a. d. i. t. f. u. n. t.
 g. e. n. t. i. u. p. d. i. c. a. t. u. r. n. i. s. t. u. e. n. d. u. s. e. a. r.
 v. a. r. i. i. e. q. u. i. p. a. m. o. t. u. u. y. a. s. s. u. m. p. r. o.
 b. a. r. n. a. b. a. r. t. i. o. e. x. p. o. l. i. t. e. a. p. t. i. t. e.
 u. a. n. g. e. l. u. i. n. e. f. o. r. t. e. i. n. u. a. c. i. n. i. e. u. r.
 r. e. x. e. t. e. u. r. i. a. u. i. l. l. i. s. h. o. n. e. s. t. e. r. i. o. e. d.
 l. a. n. c. i. t. e. n. e. r. g. i. e. u. i. n. e. u. o. c. i. t. a. c. t. e.
 i. a. n. n. e. t. d. i. s. c. i. p. l. i. c. e. a. n. t. o. n. e. o. z. e.
 f. l. u. s. t. i. a. f. o. r. t. e. t. o. n. a. r. i. n. d. e. r. e. t. e. b. m. e.
 a. i. u. o. r. e. u. n. a. r. e. x. e. t. e. g. e. a. r. u. l. a. d. e.
 m. o. d. e. n. t. o. i. o. q. u. i. a. d. u. l. t. u. s. e. a. m.

21

22

iudic nec amil andmire n in cor
 hōit atcedm q̄parant d̄ dilige
 ray se r uita aia q̄ p̄p̄i lumbū
 ma celidant. Inuogem q̄ col. d̄
 septa tūe. Et ē d̄ie n̄ p̄atim: de li
 vuz hebicū p̄ferant. P̄m̄i v̄clm̄
 ē i osee sc̄o in ytra. t̄m̄ i zacha
 rīa q̄p̄tī i p̄ub̄it. q̄m̄i eq̄ i ytra
 q̄ m̄m̄ ignozant. ap̄o loz delm̄
 m̄na sc̄dant. r̄ p̄it̄at uenat l̄ab̄
 auct̄entat p̄ferunt. C̄at enort n̄
 ē m̄cū exp̄it̄e i uet̄ p̄m̄cū f̄m̄ c̄
 d̄m̄ o s̄l̄io: ne p̄tolom̄e un̄ d̄i cul
 tor i ap̄ yeb̄cos dupl̄ic̄e d̄um̄m̄
 t̄ p̄p̄end̄er. Q̄ m̄at̄e d̄c̄uro f̄rae
 tam̄ q̄ i plaw̄m̄ cogm̄ a c̄c̄e m̄
 cebat. Dem̄q̄ iūz̄ auq̄ lac̄atim̄
 temp̄ura r̄ctant̄ d̄ep̄re r̄ s̄l̄io r̄
 s̄p̄i sc̄o auq̄ aut̄ m̄p̄retan̄ t̄m̄ q̄
 aut̄ ōo r̄acim̄: r̄ ne r̄q̄i l̄at̄fac̄
 rent̄: r̄ arelym̄ū f̄rae n̄ uulgar̄ent̄
 Et m̄c̄o c̄p̄ p̄m̄i auct̄oz h̄y: cellu
 lat̄ ar̄c̄ande m̄d̄ic̄o tuo c̄m̄ p̄m̄
 q̄b̄: d̄um̄i c̄ac̄e temp̄m̄t̄ ē ar̄t̄e
 c̄oem̄ p̄tolom̄e i p̄parap̄it̄et̄ r̄ s̄m̄l̄
 ro p̄ r̄p̄: ioseph̄ m̄c̄b̄ tale r̄ent̄l̄m̄
 t̄ m̄ una b̄al̄ica c̄ōgḡat̄ol̄ or̄ul̄
 se r̄ent̄ant̄ n̄ p̄p̄asse. Al̄ud̄ ē y: uq̄
 tem̄ al̄ud̄ ē c̄e m̄p̄t̄e i s̄p̄i s̄p̄e ūer̄a
 p̄d̄ic̄at̄: h̄ic̄ erud̄ic̄io r̄ ūloz copia
 ea q̄ m̄r̄uiḡit̄ t̄m̄t̄er̄: n̄ forte p̄u
 t̄and̄it̄ ē t̄m̄l̄i c̄oconom̄ic̄ū r̄enof̄o
 t̄e r̄plaw̄m̄ p̄m̄d̄aḡozā r̄om̄on̄em̄
 p̄b̄et̄: s̄ōr̄e auct̄ar̄ r̄eb̄ozico s̄p̄i t̄m̄
 t̄m̄t̄e aut̄ aut̄ de c̄m̄c̄em̄ l̄ib̄r̄ū p̄p̄
 h̄y: m̄p̄ret̄et̄ aut̄: p̄ ap̄loz s̄p̄e s̄c̄e r̄e
 uir̄ n̄ q̄ r̄ill̄i r̄acim̄: h̄y s̄p̄t̄ū c̄e
 t̄m̄t̄e s̄p̄i. Q̄ d̄ ḡ: d̄ap̄nam̄ ūet̄es:
 c̄om̄m̄e. S̄: p̄ p̄oz d̄uozā i d̄om̄o
 d̄m̄i q̄ p̄oll̄am̄ l̄ator̄am̄. N̄a m̄t̄p̄
 ran̄ t̄m̄r̄ aū ad̄uic̄t̄ū ē r̄q̄ n̄est̄e
 b̄ant̄: d̄um̄t̄ p̄ull̄ere t̄em̄t̄p̄t̄ uo
 p̄oll̄ p̄at̄ion̄e r̄ r̄em̄ion̄e et̄ ū tā

pp̄ham̄ q̄m̄ ynd̄ozā r̄er̄bam̄. Al̄
 y: auct̄ar̄ aut̄ m̄t̄narr̄ant̄. Q̄
 m̄el̄i m̄r̄el̄iḡam̄ m̄el̄i r̄p̄t̄m̄i.
 And̄iḡ c̄m̄t̄e ovr̄m̄d̄m̄oz auct̄ar̄.
 N̄o d̄ap̄m̄o n̄ r̄ep̄h̄ent̄o h̄y: s̄
 o s̄t̄ent̄ c̄m̄t̄at̄ m̄l̄ ap̄loz p̄f̄er̄o.
 P̄ r̄ozoz oī n̄ r̄p̄e tonar̄ d̄f̄am̄ p̄p̄a
 m̄t̄ p̄al̄u r̄am̄am̄ara p̄m̄oz r̄ozoz
 i q̄y: m̄t̄m̄ū p̄m̄e ḡrad̄ū t̄p̄p̄et̄
 t̄ent̄e. Q̄ d̄m̄ozoz r̄ozq̄at̄. Q̄ d̄ p̄m̄oz
 aīol̄ q̄ m̄e ḡent̄. S̄c̄l̄i t̄m̄t̄e
 r̄ ūt̄ozoz c̄ar̄m̄e: i r̄ozoz h̄eb̄r̄eol̄.
 d̄m̄t̄ay ur̄ b̄m̄ m̄aḡiōf̄ o s̄l̄e. Q̄
 ūll̄i h̄m̄e t̄e r̄p̄o t̄m̄ cod̄ic̄et̄ ū h̄m̄e.
 Al̄ud̄ ē ū ḡe t̄e p̄ca ad̄ ap̄l̄t̄ n̄t̄ur̄
 para r̄em̄m̄on̄a p̄l̄am̄m̄ r̄em̄da
 ct̄ozā t̄m̄t̄ ex̄p̄l̄at̄a l̄at̄m̄a q̄ ḡea
 ḡreac̄p̄ h̄eb̄r̄eol̄. i t̄m̄ h̄ ḡe m̄m̄t̄o
 h̄m̄e t̄e d̄ep̄oz d̄el̄d̄i k̄m̄e: m̄r̄ q̄m̄e
 m̄i o p̄ s̄ub̄ozne t̄c̄c̄t̄e r̄ a ḡen̄e
 ord̄m̄ cap̄er̄: o s̄m̄ozoz t̄m̄el̄ q̄ p̄ol̄
 t̄m̄ c̄ozem̄ s̄p̄i t̄ s̄p̄i s̄p̄i t̄ozā i
 l̄at̄m̄ū eoz r̄at̄t̄er̄e t̄er̄m̄on̄em̄.
 Inc̄ip̄it̄ l̄ib̄er̄. C̄e r̄el̄at̄.
 I p̄m̄cip̄io c̄ar̄m̄e d̄ent̄ c̄el̄ū r̄
 r̄er̄am̄. C̄er̄m̄ ā c̄ar̄ m̄an̄it̄ r̄ ūd̄
 aīa: r̄ t̄en̄ere c̄m̄p̄ t̄e f̄at̄e aīūll̄i r̄
 s̄p̄e d̄m̄i t̄er̄eb̄at̄ t̄e aīūat̄. Q̄m̄t̄
 ē: f̄ar̄ h̄y. Et f̄ar̄ ē h̄y. Et ūt̄oz
 d̄ent̄ l̄uce q̄ c̄er̄ l̄ona: r̄ d̄m̄t̄er̄
 l̄uce m̄ a t̄en̄eb̄r̄it̄. App̄ell̄am̄q̄
 l̄uce d̄ie: r̄ t̄en̄eb̄r̄at̄ noct̄e. S̄m̄q̄
 ē ūel̄y r̄ m̄ane: d̄ic̄t̄ m̄l̄. Q̄m̄t̄
 d̄ent̄. f̄ar̄ t̄m̄m̄m̄ū i m̄ed̄io aīq̄:
 r̄ d̄m̄ozoz aīūat̄ aīūat̄. Et t̄e
 ē: f̄ar̄m̄m̄ū d̄m̄t̄er̄ aīq̄ que
 c̄ar̄m̄e t̄m̄ f̄ar̄m̄m̄ū ad̄ȳh̄ic̄ q̄
 c̄ar̄m̄e t̄m̄ f̄ar̄m̄m̄ū. Et f̄ar̄m̄ ē m̄
 uoan̄t̄: ē: f̄ar̄m̄m̄ū c̄el̄ū. Et
 f̄ar̄m̄ ē ūel̄y r̄ m̄ane d̄ic̄t̄ t̄oz. Q̄
 ūo ē: c̄ōgḡent̄ aīq̄ q̄ t̄m̄ c̄eto t̄m̄
 m̄ l̄oc̄ū m̄m̄t̄: r̄ app̄er̄ent̄ ar̄id̄ā. S̄m̄
 q̄ f̄ar̄. Et uoan̄t̄ ē: ar̄id̄ā t̄m̄.

Thymonia



осмысливающее самого себя – угодного богу самого себя; того, кто деет. Смысл-слово-свет должно высветить в ходе такого вот ученого научения, призванного навести на божественный смысл каждого творения: от камня до любой твари дрожащей – до человека, вылепленного по образу бога и по его подобию. И это было отнюдь не претворением тезиса манихейянина Порфирия – «*Omne corpus fugiendum est*» («Следует бежать плоти»), а вполне в духе учительства Августина: всякое творение от бога, оно и есть бог – воплощенное, видимо-слышимое, преподанное слово о смысле всяческого и всего.

Меж зрителем и вещью (в нашем, средневековом, случае – смыслом) – стекло в разводах, отвлекающее того, кто глядит, от самой вещи-смысла (образ Х. Ортеги-и-Гасета), но именно потому, что в разводах, – влекущее к смыслу, наводящее на него. Смысл сокрыт до поры в орнаменте-дизайне из этих пятен-разводов. Таково и слово-приём, наводящее на смысл, но и ... уводящее от него. Приведу это место из трактата Ортеги «Дегуманизация искусства»: «Чтобы видеть предмет, нам нужно известным образом приспособить наш зрительный аппарат. Если наша зрительная настройка неадекватна предмету, мы не увидим его или увидим расплывчатым. Пусть читатель вообразит, что в настоящий момент мы смотрим в сад через оконное стекло. Глаза наши должны приспособиться таким образом, чтобы зрительный луч прошел через стекло, не задерживаясь на нем, и остановился на цветах и листьях. Поскольку наш предмет – это сад, и зрительный луч устремлен к нему, мы не увидим стекла, пройдя взглядом сквозь него. Чем чище стекло, тем менее оно заметно. Но, сделав усилие, мы сможем отвлечься от сада и перевести взгляд на стекло. Сад исчезнет из поля зрения, и единственно, что останется от него, – это расплывчатые цветные пятна, которые кажутся нанесенными на стекло. Стало быть, видеть сад и видеть оконное стекло – это две несовместимые операции: они исключают друг друга и требуют различной зрительной аккомодации.

Соответственно тот, кто в произведении искусства ищет переживаний за судьбу Хуана и Марии или Тристана и Изольды и приспособливает свое духовное восприятие именно к этому, не увидит художественного произведения как такового. Горе Тристана есть горе только Тристана и, стало быть, может волновать только в той мере, в какой мы принимаем его за реальность. Но все дело в том, что художественное творение является таковым лишь в той степени, в какой оно не реально. Только при одном условии мы можем наслаждаться Тициановым портретом Карла V, изображенного верхом на лошади; мы не должны смотреть на Карла V как на действительную, живую личность – вместо этого мы должны видеть только портрет, ирреальный образ, вымысел. Человек, изображенный на портрете, и сам портрет – вещи совершенно разные: или мы интересуемся одним, или другим. В первом случае мы

466 «живем вместе» с Карлом V; во втором – «созерцаем» художественное произведение как таковое.

Однако большинство людей не может приспособить свое зрение так, чтобы, имея перед глазами сад, увидеть стекло, то есть ту прозрачность, которая и составляет произведение искусства; вместо этого люди проходят мимо – или сквозь, – не задерживаясь, предпочитая со всей страстью ухватиться за человеческую реальность, которая сквозит в произведении. Если им предложат оставить свою добычу и обратить внимание на самое произведение искусства, они скажут, что не видят там ничего, поскольку и в самом деле не видят столь привычного им человеческого материала, ведь перед ними – чистая художественность, чистая потенция».

Это двойное, «слушающее видение», представляющее смысл-вещь в слове-приеме, созданном ради этого смысла, и есть в некотором роде ученое чаяние средних веков, странным образом как бы совпавшее с проблемой философии искусства новейших времен.

Изготовить такое вот умение видеть-слышать смысл есть ремесленно-художественное дело средневекового ученого деятеля. Искусство как умение. Но и пророческое дело тоже.

Меж пророком и ремесленником – исторически и логически оправданное место жизни ученого человека средних веков – средневекового книжника; учителя и ученика.

У Фомы Аквинского (сверху вниз: из XIII века взгляд на века предшествующие) можно вычитать: художник-ремесленник, реализуя потенцию практического интеллекта, стремится к сотворению предметов, долженствующих быть сделанными.

Уметь быть явленным – в слове-приеме прежде всего – и есть главное дело такого рода учености, учености, так сказать, ремесленно-художественного толка. Но тот же Фома говорит: «Благо, находимое искусством, не есть благо воли человека или его пожелательной способности (собственное его благо), но благо вещей самих по себе – вещей, сделанных искусным ремеслом. Вот почему искусство-ремесло не связано с правильностью пожелания». Вещь как Смысл самоценна. А ее делание в качестве вещи-смысла – научаемое делание. Человеческая же воля – залог того, что это умение относится к числу человеческих умений.

Но чтобы знать благо делаемой вещи, нужно уметь лицезреть это благо. А лицезреть – это и видеть, и слышать купно. И это почти по Плотину: «Подобно тому, как о красоте, воспринимаемой чувствами, ничего не может сказать слепой, так же и в мире вещей духовных происходит с тем, кто лишен умения видеть, как прекрасен лик справедливости или умеренности и что так прекрасны не могут быть ни утренняя и ни вечерняя звезда». Телесное зрение, но и зрение очами души – слышание этими очами.

Но артикулированная речь – словомузыка – божественна. И потому лицезрение вещи очами души (но прежде – глазами) – дело вполне богословское (от божьего слова): «Дьявол может делать много вещей. Но дьявол не может творить поэзию. Он может испортить поэта, но он не может создать поэта. Среди всех козней, которые он строил для искушения святого Антония, дьявол, по свидетельству святого, нередко выл, но никогда не слышно было, чтобы он пел», – говорит Ф. Томпсон в «Эссе о Шелли». Богоданное дело-умение.

Так учительская ученость христианских средних веков осуществляет себя в движении к истине, в постижении ее: в умении отождествить эмпирически данную видимость вещи с ее невидимым (до поры) божественным смыслом. Иначе: видение вещей мира с помощью идей – слов о вещах; схватывание реальности посредством идей о ней; но также и видение самой идеи – смысла. Представимость овеществленной идеи вещи, овеществленного слова о ней. Ее Смысла. Таково это умение.

Но это умение дано:

в формах методического волевого школярства (учительства-ученичества);

в явлении чуда-откровения, посещающего лишь достойного (душевно обученного). Но чуда как смысла, представляющего лишь тому, кто всеподробнейше прошел полный курс всей этой смысло-указующей книжной учености. Полнобытийственный смысл каждой вещи этого мира, каждого значимого жеста, каждой человеческой жизни – судьбы ...

Отсюда главнейший предмет средневековой учености – тщательная разработка всех и всяческих дидактических формул, приемов, институтов (монастырская школа, университет, ремесленный цех, купеческая гильдия; монашеский устав, университетский кводлибетарий – диспут о чем угодно, защита диссертации, экзамен на магистра ...). Принципиально новые – впервые придуманные – приемы, сработанные из слов и вызванные к жизни ради наведения на сокровенный Смысл. Всем этим пользуются и поныне, но только, правда, в окостеневшем – инструментальном – виде, лишенном теперь уже живой жизни их средневековых, только что нашедших все это, первосоздателей.

Живая дидактика?.. Живая лишь до поры, в бесконечной экспансии слов ради Смысла в его бесчисленных наименованиях, которая, словно египетская Исида – «тысячеименная, о десяти тысячах имен», вызвенялась в словах, а для глаза стала мороком, истаявшим в полуденных лучах. Море слов захлестывает. Смысл как *смысл для всех* остается не выявленным, хотя точно известно, где он. Известно именно благодаря этой – книжной – педагогике. А доподлинно выявить смысл – личное дело выявляющего; того, кто пред смыслом лицом к лицу и глаза в глаза.

«Писатель слов и сочинитель фраз ...» (Леонид Мартынов).

Автор, расширяющий пространство для слов, заговаривающих смысл, но, собственно, для него-то и наговоренных (*auctor* – тот, кто расширяет; римляне так называли полководца, присоединителя новых приделов), умеет делать из слов прием-силки для смысла (точнее: для наведения на смысл), *как бы* запомняв о том, ради чего все это. И вспоминает, конечно. Умение этого словесного делания и научение этому умению живо в контексте розги по заднице и линейки по затылку. Но «*Dove si grida non e vera scienza*» – «Где окрик, там нет истинной науки» (Леонардо да Винчи), а время Спинозовой максимы: «*Neque lugere, neque indignari; sed intelligere*» («Не плакать, не возмущаться, но понимать») – еще не пришло.

Окрик окриком, а мастерство мастерством. Словесно-ученое, дидактически-школярское дело учнейших средних веков само стало совершеннейшим изделием на долгие будущие века; шедевром средневекового умения учить и потому холодным, схоластическим, бездушно-бессердечным умением, ибо «*toute maîtrise jette le froid*» – «всякое мастерство леденит» (Малларме). Отвращающее мастерство, замешанное на том, что можно было бы определить как «*odium professionis*» («ненависть к своим занятиям»). Правила всяческих умений сработали из слов приём – оптический прицел на смысл – обрыдли, ибо норовят быть упраздненными во имя исследовательского внимания к собственно смыслу: узреть смысл – внимать смыслу – внять ему – понять его ... Ортега-и-Гасет замечает: «Для Цицерона «говорить на латыни» еще звучало как «*latine loqui*», но в V веке у Сидония Аполлинария уже возникает потребность в выражении «*latiniter insusurrare*» – оглашать – [нашёптывать] – латынью». С тех пор слишком уж много веков одно и то же говорилось в одной и той же форме». Основание и принцип средневековой учености. (Конечно, «усталость от правил» – аргумент психологический. Но пренебречь им было бы расточительно.) Правила, правила, правила ... Тридцать пять тысяч одних правил. Они-то и окажутся потом предметом насмешки в поздне-средневековые времена.

А пока умение сработать слово-прием – вполне серьезное умение, которое нужно взвеселить «волшебною флейтой Пана, заставляющей козлят плясать на опушке леса». К черту правила! – Флейта, Пан, козлята, опушка леса ... Тут как раз и подоспело явление Франциска, бывшего внутренним голосом и у предшественников. А после него новое умение – умение вызнать эмпирически данную вещь, за которой – в которой – смысл. Вещь – смысл. Но не выявить, а вызнать *опытом*. Но это уже вовсе другое время – тринадцатое столетие, выходящее за хронологические пределы жизни того типа учености, о котором шла речь.

Прием и смысл. Чудо их ученым образом достигнутых отождествлений оказалось несостоявшимся чудом. Хотя ученый замысел в том и со-

470 стоял, чтобы демиургически реально это как раз и осуществить. Навести одно на другое. Вне чуда. Личною волей.

Но ... всеразрушающая, травмирующая ученое мышление, развенчанная иллюзия. Одних только слов мало. Ученое обговаривание смысла – на ущербе. Или, если сказать осторожнее, то есть точнее, оно, ученое обговаривание, обнаруживает в себе самом возможность представить ученое слово исследовательским делом. Но это уже другие времена, другие люди и вовсе другая мировоззренческая установка: скорее антропоцентрическая, нежели теоцентрическая.

Столь схематично данные послышки – теперь уже не пустые послышки, потому что преподаны на материале уроков, данных книгоцелями-учителями IV–XII европейских веков, ученым образом размышляющими (Франциск не в счет – вне этого счёта) по поводу фундаментальных умений средневекового человека: учить, быть, читать ... И тем самым – жить.

А теперь пригласим наших ученых людей – учителей и учеников – на что-то вроде педсовета, потому что учебная программа ученого жителя-бытия исчерпана. Нужны итоги.

Вот они все вместе.

Конечно, за них буду говорить я, потому что они, подчиняясь повестке дня, уже свое сказали. Впрочем, и я, кажется, уже всё сказал. Но повторить пройденное никогда не помешает. Тем паче, если несколько иначе повторить.

УЧИТЬ БЫТЬ – учить учить – учить читать ... Жить!

Алкуин – Августин – Абельяр – ... Франциск. IV век – XII век. И всё это в квазисовременном культурном пространстве. Диахрония как синхрония ... Все они вместе – и тот, и другой, и третий. Но в первую очередь каждый сам по себе.

Все они и есть учителя и ученики книжного средневековья. И только Франциск этих книжных людей выявляет-отменяет.

Все эти типы средневековой учености столь же различны, сколь и сходственны. Они призваны составить групповой портрет средневекового ученого человека, элоквирующего (обговаривающего) своё ученое жительство-бытие в более чем тысячелетнюю средневековую эпоху, хотя все они *как бы* завершили собственные ученые дела до XIII века. Дело средневекового учительства-ученичества как будто исчерпано, хотя сами средние века продолжают.

Групповой портрет в квазисовременном со-бытий (в логическом плане), но в разновременных пространствах в плане историческом (в данном случае хронологическом); несмотря даже на то, что Алкуин, поставленный в начало, хронологическую последовательность нарушает. Рамка одна, а силуэт один, хотя и трех (четырёх?) – профильный силуэт.



... de la sainte venter
... de uains apures tu ce
... for les aposteles. ce he
... or enseignies
... des lan
... de lui
... le saint
... par le monde.
... sans jahemes fu
... en galisse: par la
... del saint espi-

Synage

mon...

res le d...

dues ce...

auoir...



... dait de...

... enuois...

... lu auoir non...

... re mon seigneur...

... me ce si disoit...

... zareth nestoit...

... fius du eni con...

... aposteles le...

Sains jahemes li auoir...

... lu auoir fiance en nre...

... neur faisoit par...

... verite qnq al...

... par mencoigne.

... vit kil ne...

472 Три (четыре?) портрета при близком всматривании – один портрет на расстоянии и со стороны (как это и дано в начале – первом эскизном наброске нашей натуры, имя которой – ученые книжные люди европейского средневековья).

Дальше. Научить явить смысл – увидеть его и внять ему – в словеприеме; явить божественный, за пределами лежащий, смысл как Первослово – Слово воплощенное. Такова задача этой учености. Структура ее, этой учености, как о том уже много говорилось, тоже унифицируется в формах методического волевого школярства (учительства-ученичества) в личном опыте самостоятельного-обращения, в умении критически читать текст – умении, обнаруживающем неуравновешенность текста, предполагающего в конечном счете того, кто деет безмолвный поступок-жест, вновь готовый стать словом и свидетельствующий о внетекстовой немощи – нравственной мощи. Вновь личный, самостоятельный, волевой опыт. Индивидуально-мученический – вселенски-значимый (*Франциск*).

Задача одна, а типы решения ее разные, потому что различны, так сказать, «профессиональные» интересы наших героев. Все они, если можно так выразиться, состоят в разных профсоюзам: Пророков-подвижников-учителей Церкви (Августин), практических работников – скажем так – просвещения (Алкуин), просто живущих логически-здоровомыслящих людей – умеющих критически читать (Абеляр), живущих по вере святых (Франциск). Но каждый раз всё это делающих не от лица всех – лично, собственную жизнью.

Запредельное вечное встроить во временные пределы, учебно-учёно-ремесленно (но всегда лично) предустановленные учеными приемами. Выучиться этому умению. В этом-то весь фокус. И всё это делают в высшей степени по-своему, но и унифицированно, следуя всеобщей божественной правде, без коей образ средневекового ученого человека был бы всего лишь науковедческим фантомом. Делают ... но насколько результативно?

Ж. Маритен в трактате «Ответственность художника», размышляя о слове «святость», разграничивает дохристианское *sacra* (священное) и дохристианское *sera* (отделенное) как выражающие особую ритуально-священническую общественную функцию, вполне логично прибавляя к ней святомонашескую элитарную предназначенность к святой жизни, от собственно средневековой святости, остроумно замечая, что вместо того, чтобы говорить «надо быть святым», правильнее было бы сказать – «надо стремиться к совершенной жизни». Ибо *быть* и *быть на пути*, согласно Маритену, – разные дела. *Быть на пути* как раз и значит *жить*. В этом смысле *быть* Августина и *жить* Франциска – вполне оппозиция.

Алкуин и Франциск – в некотором роде полюса средневековой учености, её, так сказать, вырожденные случаи (Франциск – и вовсе вне);

Августин и Абеляр (в логическом плане) – *как бы* меж ними. (Потому и начат наш квадривиум уроком Алкуина.) Но в той же мере, правда, по другим меркам, Алкуин и Абеляр – меж Августином и Франциском, как можно быть меж *быть* и *жить*. Короче: средневековый учительско-ученический канон времен обговаривания этого ученого канона – четырехголосый канон, лишь в этом четвероголосии и существующий. [Четырехголосый ... Но с той лишь поправкой, что Франциск – предел (скорее, за пределом и Зазеркалье) средневековой учености. Её, так сказать, тотальное отрицание.]

А цель? Достигнута ли? Историческое свидетельство самоисчерпаемости такого вот типа книжной учености? Учебное – ученое – слово-прием во имя Смысла. Вечно значимое мгновение ...

А что дальше? – К вещи-смыслу (в том числе и человеку) в ее эмпирической явленности, то есть осмысленности (от Франциска); к психологической вглядчивости (от Августина); критической осмысленности собственных о чем бы то ни было представлений (от Абеяра); к образовательной выученности того, кому всё это и делать (от Алкуина) ... И много всяческих иных стёжек-дорожек, которым только еще предстоит быть протоптанными: по средним векам к Новому времени с его новой наукою. Но именно от этого учено-учительского канона к «канону» учено-исследовательского знания.

Понятно: столь беглое сопоставление наших учителей-учеников и вовсе мало что стоило бы, если бы не все те четыре урока, это сопоставление предваряющие и поддерживающие. И здесь же обязательно надо сказать, что феномен ученого человека в европейские средние века, как он здесь дан, обусловлен исторически преходящей теоцентрической идеей, удерживающей в удивительно устойчивой целостности здание средневекового мира и особым образом живущего в этом здании человека христианских средних веков.

Еще раз – теперь уже, вероятно, в последний раз – представлю чашечный групповой портрет ученого человека европейского средневековья.

Ученый европейского средневековья, так, как его – ученого – понимают новые и новейшие времена, – конечно же, науковедческая иллюзия. Речь могла бы идти об ученом человеке – ученых людях – этих самых средних веков. Да и то сначала в формах некоей учености, представленной в уроке загадок Алкуина из VIII века. Это была ученость казуса, призванного озадачить особенным, индивидуально случайным, уникальным, а вовсе не тем, чтобы прокламировать точное знание того или иного. Не что это значит, а озадачить этим или тем. Слово к слову не сводится; слово не тождественно себе и скорее говорит о говорящем, чем о том, что обговаривается. Уклончивое, уклоняющееся от объяснения смысла слово, хотя на указание смысла как раз и направленное. В результате создается из слов изготовленный прием, цель которого от-

autem ougenit me studiu pnoant. q
 eudi annq mllatrem theodoront mltu
 ut asterico r otelo. i. stella r uera omie op
 ditiguent: du ad illucet facta q minus
 an filant au trefua qd uigulat r adit.
 r maxie q elliglitaz r aploz audidua
 pmulgauit. In quibz mlti de ueh telta
 mto legim q un nnt aduabz n hnt. ut e
 illd. Et expro uocau filiu meū. r qm
 nazareu uocabi. Et uocabit iqm xpū rē
 Et filia de natre et fluet aq uue. Et q nec
 ois uidit nec auit audiuu: nec i cor hōis
 ascēdit q spūit & diligētibz se r mlti
 alia q pūū similitima delidant. In frige
 nunt q ex ubi h scripta sūt. rai die h pom
 erit: de libul hebraiaz pferant. Dumum
 retim ed i ofec. scōm i ysaia. tēxū i za
 charia qitum i pūbul qntū que i ysa
 ia. Qd mlti ignoant apocryphū deli
 ramta tēxant r hyleral nouat libz au
 tentiaz pferat. Causal caput n est meū
 exproie. Iudei pūditū dicit scōm et asiluo.
 ne prolouent unū dei cultoz r apd hebre
 ex duplīc diminitate rēphēdit. Qd ma
 xime deuro facit q i platonū dogma
 ead uidetur. Deniq ubiqz saqatū ali
 quid scripturaz tēxat de pie r filio r spū
 sco au alr mptetan sūt au olo rauerit.
 r ut regi sat facte r archimū fidei non
 uulgare. Et nctao quū pūm audoi. hō
 cellulal alexandrie mēdāo suo certūte
 quid dūmū ead scripturaz eū aristeus
 eulad prolouet. pparipitel r n mltio pē
 rpe iosephū mō tale retulit: h in u
 na basilica qd pūū eulisse tēxat nō
 pūisse. Quid ē ei uacem aliud ē ut
 pteē. Ibi sūt nctura fōuat hū erudiao
 r alioz copia ea q intelligit tūstet: nū
 fōat pūū dūc ē tūll' economici rēno
 sōny. r platonū pitagorā r demostēny
 pūheli fōmē afflauit rēpūuo spū tūc
 nūllū au alr de eulde libul p. lxx. mēp
 tel alr p aploz spū scōs rēstōna rēuue
 ur qd illi rauerit hū scriptū ē nūū sūt
 Qd ē: rāmpnand uect. omūne s; pot
 pūū studū i domo dūi qd pūllū latorā

mut. Illi mptetan sūt an aduētū
 xpi. r q nescit dicit dūmū pūllatē
 tēxat. Nō post passionē rēstūret
 tione ēl non tā pphiam qm hō
 nā scribit. Aut ei audita alr uita
 narrant. Qd mēll mēlligū: mēll
 r pferant. Audi q enulle obreda
 toz aufcūta. nō dūpno. n rēphēdo
 lxx. h rēdētē alitū illū aploz pte
 ro. Per illoz q m xpū sonat. qd an
 pūat ut spūalia carōnata pū
 rē lego: i quibz ulmū pēne qdū
 mptetel tēnēt. Qd luore tōiqūc
 Qd rēpūoz aios at me rāat. Sic
 ubi i tūllatē tū uideō enare. m
 lxxa hebreoz. dūllaz utūū magūy
 otūle. Qd illi hnt de xpo: tu codicē
 ā hnt. Quid ē h qd se pūca ab aploz
 ulūpata rēstōna pūllatē r eūdy
 aora sūt ex pūa r a latma qm gōa
 greta qm latina. Verū hū rē tūdo.
 Nūc rē rēpūoz delidat hūc ut q me
 tū opul hūc fecit. r a geneli rē
 ordū cap: olonibz unū qd pūllū
 eodē spū quo scripta sūt libū i lat
 num eos mēstere tērm onem. *Ma*
brevelis
 p principio pū hūc pūllatē
 rēuue dō celū r tēram. Tera ā erit
 lamū r maqua r tēnēbr erit hū
 aem ab hū: r hūc dei fēndat hū aq.
 Dicit qd deul. hūc lux: hūc fca ē lux.
 Et uidit qd hūc q. ē tē tona r dūū
 hūc lux ā tēnēbrū. r appellauit qd lu
 cem diē r tēnēbrū noctē. scōm qd ē
 uelpe r manē. dicitū. Dicit qd dō.
 fiat firmamētum i medio aqz: r di
 uidit aquas ab aqua. Et fecit qd fir
 mamētū. dūllat qd aqua q erit hū
 firmamētū. ab hū q erit hū firmā
 nētum. Et scōm ē ma uocauit qd dō
 firmamētum celū. Et scōm ē uelpe
 r manē dicit scō. Dicit uō dō. Cōgē
 gent aq que hū celo sūt i locū unū:
 r appareat arda. scōm qd ē ma. Eruo
 caue dō andōm tēram: qd gēntē q
 aquaz appellauit maria. Et uidit



сечь возможность отличить способ изготовления *чего-либо* и способ действия этим *что-либо*. И цель эта достигается, представляя мир и все вещи мира загаданными, а того, кто внемлет всему сущему, – озадаченным.

Не *уметь учить*, а просто *учить* ... всецелому Смыслу как величайшей сфинксовой загадке. Один на один пред ликом этого смысла, понятого как нечто загадочно-запредельное, вневременное. Но понятого так лишь в результате искушения учительским – урочным – научением всему тому и именно таким образом, как это сделано Алкуином. Не новое знание, а новое деяние ради смысла. Но деяние, в отличие от знания, – дело личное, внетекстовое. Это всегда опыт души.

Святой водой не окропив ладони ...

Расчерчены клетки, чтобы по ним нарисовать небо. И ни в одной нет и частички этого неба. Оно по-прежнему все в запределье-зазеркалье. Клетки – отдельно, небо – отдельно. Необходим текст иного рода: представленный как жизнь.

Это Августин: человек действия, должного стать деянием. Но деянием, воплощенным в слове, в слове-смысле, ради которого это новое умение – умение *быть*.

Исповедальный плач Августина. Слово поэта Августина. И, как всякое слово поэта, оно, это слово, выходит за свои пределы, убеждая в том, что *уметь быть* тоже нельзя – можно просто *быть*, но опять-таки, пройдя искус умения быть в собственном личном опыте. Приять веру, испытать возможность поверить ее разумными основаниями. Я = Ум = Душа. Тройное тождество. Слово-прием пред смыслом-верой. Безоговорочно верить, но лишь в кровь изранив себя всего, выплакав сердце и воспалив ум. Изболев душою.

Всё небо целиком уместилось в «учебно-методическую» клетку небо-рисовальщика Августина – художника-целумиста. Текст жизни. Жизнь текста. Учитель церкви – пророк.

Но ... жизнь текста. Собственное действие по спасению завершилось у Августина текстом, должным быть значимым для всех, быть словом истинным. Это – тоже возможность казусной учености Алкуина: передать случайное слово как истину – всеобщезначимую истину. Эту возможность как раз и хочет осуществить Абеляр – как бы в противовес Августину, – только-только устанавливающий отношение к слову.

Ученый метод Абеяра застаёт в самом начале текст как нерушимое письменное свидетельство его столь же нерушимой авторитетности. Но по ходу развертывания ученого предприятия магистра-книгочея Петра Абеяра текст (и священный тоже) заподозревается все больше и больше, выясняется его неуравновешенность: авторитарность текста предстает лично-уникальной уязвимостью себя самого; того, кто сказал слово, написал сей текст.

476 Ученый человек средневековья не тождествен среднему человеку средневековья.

Учить – быть – читать ... А может быть, просто жить?..

Чтить священный текст предполагает неумение его *читать* (критически читать). Читать-чтить. Но у Абеяра: жить текстом, жить в тексте – читать текст исследовательски, то есть критически. Авторски. Сотворчески. Столь же авторское и, стало быть, творческое слово самого Абеяра.

Все клетки прочерчены. И ни в одной нет неба. Вытеснено из каждой. Где оно?..

Тривиум ученого житья-бытья: умение учить, снимающее умение быть и умение читать, но и чреватое этими умениями.

Но такой тривиум, который готов стать квадравиумом на фоне, в контексте и в зеркале Франциска, просто живущего. Он, Франциск, и есть итог Абеярова умения читать и воплотивший в себе все средневековые умения (неумения?) в чистом полнобытийственном существовании. В умении жить, жить не умея ... Жить по вере, по тексту. Прожить жизнь как текст. Но жить такой жизнью, которой суждено стать легендой-басней о ней наставительно-нравоучительного свойства. Учение как нравоучение ...

Есть небо, а клеток *как бы* и нет, потому что в каждой клетке – целое небо. Жить небом.

В знании – бессилие. Френсис-бэконовская максима «знание – сила» ждет еще своего часа: четыре или пять веков еще подождет.

Что же все-таки хочет учено-книжное средневековье? Оно хочет проявить, прояснить, высветлить в человеке его истинную жизнь через слово и решить две учебно-ученые задачи. Выработать два умения: умение увидеть того, кто произносит текст; умение восстановить текст в его истинности. Иначе: оно бьется над тем, как всему этому научить. Или: пройти мучительно-трудное испытание всей этой ученостью, представляющей как дело апофатическое. А пройдя, – жить; жить, всему этому учась. Стало быть, замысел этой учености состоит в том, чтобы снять эту ученость, но лишь пред ликом узнанного в лицо смысла ее снять. И только тогда воспринять смысл в целостном его бытии, в его многомерной жизненности.

Предел и невозможность средневековой учености. Невозможность и предел средневекового ученого человека-учителя и книгочая, пребывающего меж пророком-подвижником и мастером-ремесленником. Но в то же время наивозможнейшее и наибеспредельнейшее утверждение такой вот средневековой учености, искушающей столь же беспредельный и столь же всецело возможный – в сфере постижения – Смысл.

Так что же? Не было ученого человека в средние века? Не было средневековой учености? Было все это или не было?

Но ... квадривиум ученого житья-бытья.

Но ... ученые книжные люди европейского средневековья. Был. Была. Были. – Было.

Жили – были ...

Бог – не часть, а целое. И здесь Раймонд Луллий был абсолютно прав, с высоты своего XIII столетия еще раз решительно дезавуировав ученость европейского средневековья, едва ли не тысячу лет тщившуюся расчленить все и всяческие способы-приемы, дабы с их помощью внять смыслу как единственно истинному о нем слову. Богоданное слово-смысл. Вечно-мгновенное слово.

Школа окончена.

Последний звонок ...

«Мыслитель Родена – шахматист, у которого отняли доску» (*Рамон Гомес де ла Серна, XX век*).

Игра без игры, умение как вдох и выдох, мастерство что-нибудь уметь как рефлекс. В этой точке – конец средневековой учености как знания об умении словом-приемом навести на смысл; в ней же – возможность исследовательской учености новых времен.

Лишь возможность ...

Потому что триста или четыреста лет быть еще миру как школе, а человеку в таком вот школьном мире жить. Правда, мир-школа и человек в этой школе станут иными. Да и ученость станет иной. Но теоцентрический способ видения еще будет оставаться. Это будут иные, хотя всё ещё средневековые, времена (XIII–XVI европейские столетия). И речь о них, конечно же, не здесь.

И они его в себе несли,
 Чтоб он был и правил в этом мире,
 И привесили ему, как гири
 (Так от вознесенья стерегли),
 Все соборы о едином клире
 Тяжким грузом, чтобы он, кружа
 Над своей бескрайнею цифирью,
 Но не преступая рубежа,
 Был их будней, как часы, вожатый.
 Но внезапно он ускорил ход,
 Маятником их сбивая с ног,
 И отхлынул в панике народ,
 Прячась в ужасе от циферблата,
 И ушел, гремя цепями, бог.

Рильке

Ученое средневековье только тем и занималось, что все это и готовило. А когда случилось это всё, то ужасно растерялось: обесмысленный – обезбоженный – мир, а в нем – человек, голый, как Адам, и без-

защитный, как листок на ветру. Собраться с силами – со своими силами, 479
и ни с чьими больше ...

Ученый человек в контексте теоцентрической идеи европейского средневековья – ученый в контексте антропоцентрической идеи Нового времени.

Цель ясна, а путь еще не пройден. Мы еще только в XIII веке, да и то в начале этого века, на двадцать седьмом его году. Ведь именно тогда почил последний в нашем сочинении герой – Франциск из Ассизи. До вконец обезбоженного, зато учено-исследуемого, мира еще триста или четыреста лет. Ясно, что «ученость» (теперь уже точно в кавычках) такого вот типа, о котором все время шла речь, не пропала вовсе за эти четыреста или триста лет; она была, но была на периферии этих столетий. Преобладала же в эти века ученость принципиально иного, природопознающего, в некотором роде исследовательского – средневеково-исследовательского – толка. Но это – уже совсем другая история. Иной путь. И путь этот предстоит пройти. А пройдя, можно будет и улыбнуться снисходительной улыбкой, оглянувшись на эту самую учительскую ученость, на книгочея-учителя средних веков.

Но улыбнемся сейчас, потому что улыбка никогда не помешает. Тут-то и пригодится нам совсем уже современный анекдот, очень созвучный анекдоту средневековому, с которого мы взяли повторять пройденное. Вот он. Чтобы узнать, какого пола лучший представитель семейства кошачьих, нужно его поймать, а поймавши, выпустить: если побежал, то – кот, а если побежала – кошка.

Смех смехом, но именно такая вот грамматико-вербальная ученость – именно она – в собственном своём историологическом предшествовании – как раз и подвигла естествоиспытателя новых времен (но прежде *как бы* сформировав его – опосредованно, конечно) на решение вышеназванной задачи: эмпирически-натурально глянуть под эмпирический хвост натурального кота или натуральной кошки.

Счастливым конц. Не так ли?..

ЕЩЁ ОДИН ХЭППИ ЭНД.

Любопытства ради – чем же всё это кончится? – заглянем в самый конец задачника: в ответы. Для чего и в самом деле поторопим время и заглянем в XVI столетие, например, дабы увидеть средневековую вербальную ученость из времен будущих. Или так: увидеть, что от нее останется в этих будущих временах.

Это литературное – словесно-шутовское – развенчание, осмеяние пустых раскрашенных слов, не предназначенных уже ни для каких смыслов. Звенит раблезианский смех над этой ученостью (может быть, в её пародийном обличье?). На всю Европу и на всё XVI столетие звенит ...

Вот как смеется Франсуа Рабле (глава «Цвета одежды Гаргантюа»):

480 «Цвета Гаргантюа, как вы знаете, были белый и голубой – этим его отец хотел дать понять, что сын для него – радость, посланная с неба; надобно заметить, что белый цвет означал для него радость, удовольствие, усладу и веселье, голубой же – все, что имеет отношение к небу».

«Я уверен, что, прочтя это место, вы посмеетесь над старым пьяницей и признаете подобное толкование цветов слишком плоским и вздорным; вы скажете, что «белый цвет означает веру, а голубой – стойкость ...»

«Чего вы волнуетесь? Чего вы на стену лезете? Кто вам внушил, что белый цвет означает веру, а голубой – стойкость? «Одна никем не читаемая и не почитаемая книга под названием Геральдика цветов, которую можно купить у офеней и книгонош», – скажете вы».

(Имеется в виду и в самом деле трактат «Геральдика цветов», написанный около 1458 года герольдом короля Альфонса V Арагонского Сисилем и попавший в Париж в 1526 году. – Так толкуют это место комментаторы романа Рабле.) [Её автором владело] «... может статья, самомнение, ибо он, не приводя никаких оснований, доводов и причин, опираясь только на свои собственные домыслы, осмелился предписать, как именно надлежит толковать цвета, – таков обычай тиранов, которые в противоположность людям мудрым и ученым, почитающим за нужное приводить веские доводы, стремятся к тому, чтобы здравый смысл уступил место их произволу; а может статья, глупость, ибо он воображает, что, не имея доказательств и достаточных оснований, а лишь следуя его ни с чем не сообразным догадкам, люди станут сочинять себе девизы».

Развенчание цветовой геральдической ученой педагогики. А вот и того хлеще:

«Вот до чего дошли эти придворные шеголи и суесловы! Если они избирают своим девизом *веселье*, то велят изобразить *весло*; если *кротость* – то *крота*; если *печаль* – то *печать*; если *рок* – то *бараний рог*; если *лопнувший банк* – *лопнувшую банку*; если *балкон*, то – *коней на балу*; если *восторг*; то – *воз и торг* ...

Исходя из тех же самых домыслов ... я мог бы велеть нарисовать *горчичницу* в знак того, что я *огорчен*, *розмарин* – в знак того, что меня *разморило* ...»

Дальше ехать было уже некуда. Средневековая ученость осмеяна «повсесердно и повсеградно». Грядет радикальная реформа этой учености. На выходе Новое время с его наукой о причинно-следственной природе объективированных вещей в их сущностях и просветительским образованием (отдельно от исследований) в эпоху Просвещения и в последующие времена. (Правды ради замечу, что науке Нового времени непосредственно предшествовала не столько эта самая ученость, сколько четыре века между – природознание XIII–XVI веков.)

И тогда ясно, что Рабле смеется не над собственно средневековой



Drethauls tresveel
 leur trespoussant prin
 ce et montresfredonte
 seigneur. Mousseign^r
 Philippe par la grace
 de dieu duc de bourgogne de lothi. de
 brabant et de lembouy Conte de flandres
 daitous de bourgogne. Palam de hayn

nan de hollande de zeelande et de Na
 mur. Marquis du saint empire.
 Seigneur de frise de salins et de
 Malmes. Vostre tres humble et tres
 obessant subiect seigneur et deuor
 ateur. Guillaume par la divine pa
 cience proume euesque de toul et hu
 ble abbe de l'abbaye saint bernin de loz



482 ученостью в ее осмысленной – живой и драматически напряженной – цельности и полноте, а скорее над ее пародийно-гротескной тенью из поздне-средневекового театра теней, преувеличенно обозначивших предел и конец: слово-прием во имя смысла и смысл – порознь навсегда, потому что меж ними вот-вот восстанет иное: наука о сущностях вещей самих по себе, ставших предметом собственно ученых, собственно научных исследований.

И тогда такой вот шутовской финал, может быть, окажется не столько смешным, сколько грустным: прошедшее время бесследно уходить не должно. Таков категорический императив культурной истории.

А зонг? – «Рождение и смерть слова»:

*Где он там, хозяин обезьяны? –
Утонул.
Дюны сбиты. Тяжелы туманы.
Ветер дул.*

*Краем моря бедная металась.
Тощий хвост
Волочила. Солнце опускалось
На погост.*

*Чтобы новым утром, золотая,
Бить в тамтам.
И следить потерянного зверя:
Как он там?*

*Потерялась бедная, пропала.
Утонул.
Ухом вывернутым припадала
Слушать гул.*

*Гулы волн и гладких чаек реи,
Слушать смерть.
Но пришли, сбежались ротозеи
Поглазеть.*

*На лице пещерном было вот что:
Боль и мгла,
Мгла и боль бессловья, потому что
Не произошла.*

*Это было на краю сознания:
Всклень и вскользь.
Что-то человечье в обезьяне
Зачалось.*

*Вздыбились шерстинки за ушами.
Губы жмут,
Как ботинки ... Шумно вопрошали:
Как зовут?*

*Лично видел: Слово затевалось.
Алфавит
Плавил небо. А гортань сплавлялась
В монолит.*

*Как же Вас зовут? – Но тих и светел,
Окружён,
Зверь исчез, но перед тем ответил:
«Джон».*

*Лично слышал: кремень связной речи
Высек вдруг
Собственное имя человечье
Вслух.*

*Слово взмыло из кромешной бездны.
Высь прожгло.
Не воротить. Потому что поздно.
Перешло.*

*Пережгло. И вот рука – не лапа.
Не инстинкт, а злость.
Плащ на плечи. На голову шляпа.
В руку – трость.*

*Утонул хозяин обезьяны,
Плавать лих.
Слово пробуравило туманы,
Встало в стих.*

*Но за первым – огненным – сто тысяч
Без огня.
Каждое бы следовало высечь
Из кремня.*

*Из темна одно всего сказалось
В чистый зык.
Все иные в уши набивались,
Вязли на язык.*

*Говорил их тот – в плаще который,
Сбросив шерсть:*

*«Жду Вас на пустые разговоры
Ровно в шесть.*

*Потому что с горем и бедою
Пополам
У меня одно, а всё другое –
Хлам.*

*Потому что все слова вторые –
Стырь и старь.
Третьи, пятые, сороковые –
Весь словарь!»*

*Я за ним. Но плыл и плыл за нами
Дивный гул ...
Не доплыл товарищ обезьяны.
Утонул.*

POST SCRIPTUM

В согласиях или разногласиях с какими книгами складывала себя эта книга?

Справедливо начать перечнем тех сочинений, которые стали предметом специального аналитического чтения. Это тексты евангелиста Иоанна, Августина, Алкуина, Абеяра и его современников – Элоизы, Беренгария, Бернара Клервоского и менее известных, нежели этот святой, гонителей опального магистра; жития святого Франциска.

Начать ими, а уж потом перейти к фону и контексту: иным сочинениям, взятым по большей части фрагментарно, тех же авторов, а также их собеседников в большом времени европейских средних веков и, может быть, ближайшего постсредневековья.

И наконец, исследования двух последних столетий, когда время наших героев и в самом деле станет историческим временем в его дальней близости, странной естественности, живой жизнезавершенности тех, кто своё уже написал, а сказал не всё, потому что новых слушателей, которым есть что ответить, и вправду несчётно, покуда не пресекался человеческий род, подлинно живущий только в творческом общении с теми, кто был, есть и ещё будет.

При цитировании по русским дореволюционным изданиям сохраняются старые нормы правописания.

Условимся о сокращениях

Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Т. 1–3. Киев, 1905–1915 – фототипическое издание. Издательство «Жизнь с богом». Брюссель. – ТА.

Абеяра Пётр. История моих бедствий. М., 1959. – АИ.

Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970. – ПЛ.

Егоров Д. Н. Средневековье в его памятниках. М., 1913. – СП.

Patrologia cursus completus. Series II:

Ecclesia latina. V. 1–221. Accurante Migne J.P. Parisiis, 1841–1864. – PL.

Monumenta Germaniae Historica inde ab. a. Christi 500 usque ab. a. 1500. Hannoveri et Berolini. – MGH.

Библиотека Академии наук СССР в Ленинграде. – БАН.

Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. – ГПБ.

Научная библиотека им. А. М. Горького при Московском государственном университете. – НБ МГУ.

От Иоанна святое благовествование. — Библия. Книги священного Писания Ветхого и Нового завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. Библейские общества. Синодальное издание.

Августин. Исповедь. — Богословские труды. Т. 19. М., 1978.

Августин. О граде Божиим. — ТА. Т. 2.

Августин. Об учителе. — ТА. Т. 1.

S. Aurelii Augustini Confessionum libri XIII. Stuttgart, 1969.

S. Aurelii Augustini De civitate Dei libri XXII. — PL. V. 41.

S. Aurelii Augustini De Magistro liber unus. — PL. V. 32.

Алкуин. Словопрение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином схоластиком. — ПЛ.

Алкуин. Риторика. Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях. — Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986.

Alcuin. Rhetorica. Dialogue de Rhetorica et Virtutibus. — Howell W. S. The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne. Princeton Studies in English. V. 23. Princeton, 1941.

Абеляр. История моих бедствий. — АИ.

Абеляр. Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятия ею и считал все её положения за софизмы и обман. — АИ.

Абеляр. Да и нет. Пролог. — АИ.

Первое письмо Элоизы Абеляру. — АИ.

Первое письмо Абеляра Элоизе. — АИ.

Второе письмо Элоизы Абеляру. — АИ.

Беренгарий. Апология. — АИ.

Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли. — Средние века. 1982. Вып. 45.

Письма современников и участников Санского собора 1140 года. — АИ.

Petri Abaelardi. Opera omnia Istoria calamitatum mearam, Sic et Non etc. — PL. V. 178.

Berengarii Apologia. — PL. V. 178.

S. Bernardii abbatis Clarae-Vallensis De gratia et libero arbitrio. — PL. V. 182. Epistolae... — PL. V. 182.

Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1913.

I Fioretti di San Francesco. Torino, 1974.

Контекст и фон

Августин. Изложение псалмов, Исповедь, Монологи, О бессмертии души, О граде Божиим, О жизни блаженной, О количестве души, О порядке, О творении по буквальному смыслу, О Троице, Об истинной религии, Об учителе, Письма, Против академиков. —

ТА; Античный способ производства в источниках. Л., 1933. № 294 («Смешно...»); Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М., 1962. С. 261 («Царь...»); Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

С. 181-340; Данилова И. Е. От средних веков к Возрождению. Сложение художественной системы картины Кватроченто. М., 1975. С. 82.

S. Aurelii Augustini Opera omnia: De civitate Dei, Confessiones, Contra academicos, De Genesi ad litteram, De Magistro, De ordine, De quantitate animae, De Trinitate, De vera religione, Enarrationes in Psalmos, Epistolae, Soliloquia. – PL. V. 32–47.

Алкуин. Загадки (Очаг, Баня). – ПЛ.

Алкуин. Надпись на помещении для переписывания книг. – ПЛ.

Алкуин («Не новые ли ...»). – Гаспаров М. Л. Каролингское возрождение (VIII–IX вв.). – ПЛ. С. 230.

Алкуин. Послание к Коридону. – ПЛ.

Алкуин. Послание к Королю. – ПЛ.

Алкуин. Учебник грамматики. – Книга для чтения по истории средних веков. Ч. 1. Раннее средневековье. М., 1940. С. 123.

[Биограф-современник об Алкуине]. – Гаспаров М. Л. Каролингское... – ПЛ. С. 230.

Абеляр («Она...» – «Возражение...»). – АИ. С. 90.

Абеляр («Преподается...»). – Сперанский Н. Очерки по истории народной школы в Западной Европе (Возникновение народной школы. Строй западноевропейского образования в средние века). М., 1896. С. 56.

Абеляр («Те...» – Письмо Элизе). – Сперанский Н. Очерки ... С. 30.

Франциск Ассизский. Приветствие добродетелям. – Дурьлин С. Н. Св. Франциск и «Цветочки». – Цветочки... С. XIII–XIV.

Франциск Ассизский («Радуйся, брат тело...»). – Дурьлин С. Н.

Св. Франциск ... – Цветочки ... С. XXI.

Франциск Ассизский («Что же такое...»). – Дурьлин С. Н. Св. Франциск ... – Цветочки ... С. VIII.

Франциск Ассизский («У брата жаворонка ...»). – Дурьлин С. Н. Св. Франциск ... – Цветочки ... С. XXIII.

[Апокрифический рассказ о Франциске Ассизском]. – Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. Спб., 1907. С. 395.

Франциск Ассизский. Сказания о бедняке Христовом. М., 1911.

Gli scritti Di San Francesco d'Assisi. Milano, 1967.

Авессалом Сен-Викторский («Палаты ...»). – Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. – Поэзия вагантов. М., 1975. С. 449.

Альберти Л.-Б. Десять книг о зодчестве. М., 1937. Т. 2. С. 26.

Амвросий Медиоланский. Письмо об алтаре победы. – ПЛ.

Аноним из Сен-Галленского монастыря («И таким ...»). – СП. С. 265.

Аноним («О Иисусе...»). – Суворов Н. Средневековые университеты. М., 1898. С. 218–219.

Аноним («Шутки..»). – СП. С. 265. [Апокрифический рассказ «Аве Мария»]. – Эйкен Г. История... С. 423.

Бенедикт («Первая...»). – СП. С. 71–72.

Бланде Фелизе («Фелизе Бланде ...»). – Скворцов В. Как жили и работали западноевропейские ремесленники. – Средневековье в эпизодах и лицах. М., 1941.

[Василий Великий] (за «видимыми ...»). – Творения Василия Великого. Ч. 1. М., 1845. С. 8.

[Василий Великий] («Измеряй...»). – Творения... С. 118, 95.

Витрувий. Десять книг об архитектуре. М., 1936. I, 1, 3–5.

Гартман фон Ауэ («Жил...»). – Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI–XIII веков: Эпоха, быт, костюм. М., 1978. С. 26.

Гвиберт Ножанский («Незадолго ...»). – Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. – Поэзия... С. 444; PL. Т. 156. P. 844.

Гелинанд («Школяры ...»). – Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. – Поэзия... С. 450–451; PL. Т. 212. P. 603.

Генрих Сигузий (бог ...). – Эйкен Г. История... С. 493.

Григорий Великий (люди «кото-рые»). – Васильев А. А. Лекции по истории Византии. Т. 1. Пг., 1917. С. 327–328.

Григорий Нисский. Толкования к надписаниям псалмов. – Памятники византийской литературы IV–IX веков. М., 1960. С. 85.

Гонорий Отенский («души отцов ...»). – Муратова К. М. Готический мастер и метод его работы. М., 1971, гл. 2 (кандидатская диссертация).

Данте Алигьери. Божественная комедия. – Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. М., 1967.

Данте Алигьери. Пир. – Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 528–529.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1898. XV, § 7.

Дионисий Ареопагит («пресущественно-прекрасное...»). – Памятники мировой ... С. 334.

Дионисий Ареопагит. Об именах божиих. – Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. С. 610; 608–609.

Документ купеческой корпорации

Г. Дортмунда («Если какой-нибудь...»). – СП. С. 192.

Жерсон («Вырывайте ...»). – Киселёва Л. И. О чём рассказывают средневековые рукописи: (Рукописная книга в Западной Европе). Л., 1978. С. 113.

Иероним («Нужно...»). – СП. С. 260–262; PL. Т. 22, p. 867.

Иоанн Дамаскин («Не люблю ...»). – Данилова И. Е. От средних веков ... С. 22.

Иоанн Златоуст («Господи...»). – Каждан А. П. Книга и писатель в Византии. М., 1973. С. 57.

Капитулярый о науках. – Гаспаров М. Л. Каролингское ... – ПЛ. С. 226.

Кассиодор («Если...»). – Киселёва Л. И. О чём рассказывают... С. 31, 34.

Кондильяк. Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства. М., 1938. С. 38 и сл.

Леонардо да Винчи. Книга о живописи. М., 1934. С. 68, 77.

Леонардо да Винчи. Предсказания. – Леонардо да Винчи. Избранное. М., 1959.

Мейнверк – Генрих II. – Сперанский Н. Очерки... С. 28.

Ноткер Заика. Деяния Карла Великого. – ПЛ.

Отгон I («Дарования...»). – СП. С. 265.

[**Павел**] («Вещей обличение ...»). – Послание к евреям святого апостола Павла. 11, 1.

Правила суконного производства в Шалоне («Соглашением...»). – СП. С. 191–192.

Рабан Мавр («Знание ...»). – Сперанский Н. Очерки ... С. 80.

Рабле Франсуа. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. С. 714.

Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. – Избранные философские сочинения. М., 1949. С. 145, 148.

Тойнбург Иоганн («Я ...»). – Скворцов В. Как жили ... – Средневековье в эпизодах...

Томазин фон Цирклария («В старые ...»). – Эйкен Г. История ... С. 527.

Фома Аквинский. Сумма теологии («...О ремесленнике...»). – Антология... Т. 1, ч. 2. С. 837.

Фома из Челано. – Дурьлин С. Н. Св. Франциск ... – Цветочки ... С. IX.

[Фульберта Шартрского современник] («Он...»). – Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. – Поэзия... С.445–446.

Хейтон. Видение Беттина. – Гаспаров М. Л. Каролингское... – ПЛ. С. 237.

Экхарт Мейстер. Проповеди и рассуждения. М., 1912.

Эльфрик – Эльфрик Бата («Наставник...»). – СП. С. 267.

Юлиан из Толедо («В каком...»). – Гегель. Лекции по истории философии. М.; Л., 1935. Т. 11. кн. 3. С. 148–149.

Albertus Magnus. Opera omnia. V. 1–38. Paris, 1890–1899. V. 6. P. 17–18.

Boethius («Numero ...»). – A source book in medieval Science. Cambridge, 1974. P. 18.

S. Bruno («Materiam...»). – MGH. IV, 257.

Carol Magnus («Symbol...»). MGH. I, 128, 130.

Dante Alighièri. La Divina commèdia. Milano, 1900.

Hildegard de Bingen. – Huizinga J. Homo Ludens. A study of the play element in culture. Haarlem, 1950. P. 166–176.

Neccam. – Haskins C. H. Studies in the history of medieval science. N.Y.; L., 1960. P. 47–57.

Plotin. Enneadae, I, 6, 4.

Robert Grosseteste. On Truth. – Selections from Medieval philosophers... V. I. N.Y., 1957. P. 307; 272.

Summa de exemplis ac similitudinibus rerum noviter impressa, fratris Johannis de Sancto Geminiano ordinis predicatorum, impressum autem Venetiis per johannem Gregorium de Gregoriis. Venetia, MCCCCXCIX.

Thomas Aquinas. Summa theologiae. II, 1, q. 57, 4.

Исследования

Кроме названных, –

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словес-

ность» (два творческих принципа). – Вопросы литературы, 1971, № 8. С. 44.

Аверинцев С. С. Плутарх и античная

490 биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М., 1973. С. 7.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 150–182 («Мир как школа»); 129–149 («Мир как загадка и разгадка»).

Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры. – Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: искусство и культура. М., 1973.

Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры. – Проблемы литературной теории...

Арсеньев Иоанн. От Карла Великого до Реформации. (Историческое исследование о важнейших реформационных движениях в Западной церкви в течение восьми столетий). М., 1913.

Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С. 117, 118, 119.

Баткин Л. М. Ренессанс и утопия. – Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 233.

Бахтин М. М. Проблема текста. – Вопросы литературы, 1976. № 10. С. 148; 150–151; 149.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бахтин М. М. К эстетике слова. – Контекст-1973. М., 1974.

Бахтин М. М. [К философии поступка]. – Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

Белинский В. Г. Общее значение слова «литература». – Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1954. С. 624.

Библер В. С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975. С. 57.

Бицилли П. М. Салимбене. Одесса, 1916.

Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919.

Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973.

Булгаков Сергей. Богословие Евангелия Иоанна Богослова. – Вестник русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1980, № 131.

Виндельбанд В. История древней философии с приложением историй средних веков и эпохи Возрождения. Спб., 1902.

Гаспаров М. Л. Каролингское ... – ПЛ. С. 226–227; 235–236.

Гаспаров М. Л. Алкуин. – ПЛ.

Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. – Поэзия... М., 1975. С. 448.

Гауц («Чего-угоднику» приходилось...»). – Суворов Н. Средневековье... С. 210–211.

Герье В. Франциск апостол нищеты и любви. М., 1908.

Герье В. Бл. Августин. М., 1910.

Глушаков Е. Шестилетний Саша – «расширитель проблем». – Литературная газета, 1980. № 40.

Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература. М., 1972.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.

Грабарь-Пассек М. Е. От античности к средневековью. – ПЛ.

Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1987.

Гуковский М. А. Итальянское возрождение. Л., 1947. Т. 1.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

- Гуревич А. Я.** Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Данилова И. Е.** От средних веков ... С. 84.
- Даркевич В. П.** Народная культура средневековья. М., 1988.
- Дворецкий И. Х.** Латинско-русский словарь. М., 1976.
- Дживелегов А. К.** Средневековые города в Западной Европе. Спб., 1902.
- Добиаш-Рождественская О. А.** Западная Европа в средние века. Пг., 1920. С. 59; 42–43.
- Добиаш-Рождественская О. А.** Культура западноевропейского средневековья. М., 1987.
- Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972.
- Знедонис Иманг.** Эпифании. М., 1977. С. 128–131.
- Каждан А. П.** Культура Византии. М., 1968. С. 118.
- Карсавин Л. П.** Символизм мышления и идея миропорядка в средние века. – Научный исторический журнал, 1914, Т. 1. Вып. 2. №2. С. 14.
- Карсавин Л. П.** Культура средних веков. Пг., 1918. С. 71–87; 74; 76; 77.
- Карсавин Л. П.** Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. Спб., 1912.
- Карсавин Л. П.** Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915.
- Карсавин Л. П.** Святые отцы и учителя церкви. Париж (без года).
- Кацпржак Е. И.** История книги. М., 1964.
- Кёнгес-Маранда Элли.** Логика загадок. – Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст). М., 1978.
- Коллингвуд Р. Дж.** Идея истории. 491 Автобиография. М., 1980.
- Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
- Леви-Стросс К.** Структурная антропология. М., 1983.
- Лосев А. Ф.** Логика символа. – Контекст-1972. М., 1973.
- Лосев А. Ф.** Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Люблинская А. Д.** Источниковедение истории средневековья. Л., 1955.
- Люблинская А. Д.** Латинская палеография. М., 1969.
- Люс С.** («Прежде...»). – Сперанский Н. Очерки... С. 24.
- Майоров Г. Г.** Формирование ... С. 226; 229; 255.
- Манн Т.** Иосиф и его братья. М., 1968. Т. 1. С. 698.
- Мандельштам О.** О природе слова, Слово и культура, Утро акмеизма, Четвёртая проза. – Мандельштам Осип. Т. 2. Нью-Йорк, 1971. С. 180; 191; 223; 226; 250–251; 323–324.
- Мандельштам О.** Слово и культура. М., 1987.
- Мандельштам О.** Разговор о Данте. М., 1967.
- Маритен Ж.** Ответственность художника. – Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. Вып. 2. М., 1980.
- Миллер Т. А.** Августин. – ПЛ.
- Михайлов А. Д.** Старофранцузская городская повесть «фаблио» и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М., 1986.
- Немировский Е. Л.** Мир книги. М., 1986.
- Неретина С. С.** Образ мира в «Исторической библии» Гийара де Мулена. – Из истории культуры ...

Ортега-и-Гасет Х. Дегуманизация искусства. – Судьба искусства... С. 117–118; 148.

Паульсен Ф. Исторический очерк развития образования в Германии. М., 1908. С. 23–24.

Померанц Г. Праздник и культура. – Декоративное искусство СССР. 1968. № 10.

Попов И. В. Личность и учение Бл. Августина. Сергиев Посад, 1916. Т. 1, ч. 1–2.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 52–62.

Рабинович В. Л. Учёный человек в средневековой культуре. – Наука и культура. М., 1984.

Рабинович В. Л. Образование и образ: ретроспектива как перспектива. – Философия: история и современность. М., 1988.

Рабинович В. Л. Урок Абельяра: учить читать. – Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1987. М., 1987.

Рабинович В. Л. «Божественная комедия» и миф о философском камне. – Дантовские чтения 1985. М., 1985.

Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

Рубцова Н. А. Дидактический характер «Риторики» Алкуина. (Литературно-исторический контекст трактата). – Проблемы литературной теории ...

Рукописная и печатная книга. М., 1975.

Сабашникова М. В. Вступительная статья. – Экхарт Мейстер. Проповеди... С. XXXIX.

Сидорова Н. А. Пётр Абельяр – представитель средневекового свободомыслия. – АИ.

Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви (период апологетов). Киев, 1868.

Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870.

Современные зарубежные исследования по средневековой философии. М., 1979.

Современные зарубежные исследования по философии и генезису науки (Позднее средневековье и Возрождение). М., 1980.

Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

Судьба искусства... М., 1979; ... Вып. 2. М., 1980.

Томпсон Ф. Эссе о Шелли. – Маритен Ж. Ответственность... – Судьба искусства... Вып. 2. С. 65.

Торбеке («Диспутационный...»). – Суворов Н. Средневековые ... С. 208–210.

Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892.

Уколова В. И. Послесловие и примечания к трактату Бернара Клервоского «О благодати и свободе воли». – Средние века. Вып. 45 ...

Флоренский П. Иконостас. – Богословские труды, 1972. № 9.

Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

Хёйзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.

Художественный язык средневековья. М., 1982.

Цветаева М. Мой Пушкин. М., 1981. С. 16.

Честертон Герберт К. Пять эссе. – Прометей. Вып. 2. М., 1967.

Честертон Г. К. Эссе: Омар Хайам и священное вино, В защиту фарфоровых пастушек, Упорствующий в правоте, Гамлет и психоанализ, В защиту детективной литературы, Могильщик, Романтика рифмованных стихов, Хор. – Судьба искусства ... Выпуск 2 ...

Честертон Г. К. Битва с драконом, Корни мира, Если бы мне дали прочитать только одну проповедь, Савонарола, Альфред Великий, История против историков, Кукольный театр, Карикатура и кичливость. – Перевод Н. Трауберг. (Рукопись).

Честертон Г. К. Святой Франциск Ассизский. – Перевод Н. Трауберг. (Рукопись).

Честертон Г. К. Святой Фома Аквинат. – Перевод Н. Трауберг. – Вопросы философии. 1989. № 1.

Чуковский Корней. От двух до пяти. М., 1966.

Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М.; Пг., 1923.

Щелкунов М. И. История, техника, искусство книгопечатания. М.; Л., 1926.

Эйкен Г. История ... С. 60.

Якобсон А. Л. Закономерности в развитии средневековой архитектуры. Л., 1985.

Brown P. Augustine of Hippo: a biography. L., 1967.

Cassirer E. The philosophy of symbolic forms. New Haven, 1957. 493

Copleston F. C. A History of Medieval philosophy. L., 1972.

Crombie A. C. Medieval and early modern science. V. 1. Science in the middle ages: V–XIII centuries. N.Y. 1959.

Crombie A. C. Augustine to Galileo. V. 1–2. N.Y., 1961.

The cultural context of Medieval learning. Boston, 1975.

Deuchler Gotic. Stuttgart – Zürich, 1981.

Ferguson G. Signs and symbols in Christian art. N.Y. 1955.

Focillon H. L'Art of d'Occident... Paris, 1947. P. 6.

Gilson E. History of Christian philosophy in the middle ages. N. Y., 1955. P. 247.

Gilson E. Introduction à l'étude de Saint Augustin. Paris, 1943.

Gilson E. The Christian philosophy of Saint Augustine. L., 1961.

Grant R. M. Miracle and natural law in Graeco-Roman and early Christian thought. Amsterdam, 1952. P. 118.

Gregory T. Il maestro interiore nel pensiero di S. Agostino. – Classici della pedagogia italiana, V. I. Firenze, 1956.

Huber G. Das Sein und das Absolute. Basel, 1955.

Laistner M.L.W. The intellectual heritage of the early Middle ages. Ithaca – N.Y., 1957.

Laistner M. L. W. Thought and letters in Western Europe. L., 1957.

Le Goff J. La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, 1972.

Le Goff J. Les intellectuels au Moyen Age. Paris, 1957.

Lecky W. E. H. Sittengeschichte Euro-

494 pas von Augustus bis Karl dem Grossen. Berlin, 1887. S. 136–139.

Leff G. Paris and Oxford Universities in 13th-14th centuries. N.Y., 1968.

Luce S. Histoire de Bertrand de Gueselin et de son époque. Paris, 1876.

Maritain J. La responsabilité de l'artiste. Paris, 1961.

Marrou H. Saint Augustin and his influence through the ages. L., 1957.

McDonald A. Authority and Reason in the Early Middle Ages. Oxford, 1933.

McInerney R. Philosophy from St. Augustine to Ockham. Notre Dame, 1970.

Mediaeval Studies, 1953. V. XV. P. 47–48 [About the date of Abaelard – Eloisa's letters].

Meyer E. Geschichte des Hamburger Schul- und Unterrichtswesens im Mittelalter. Hamburg, 1843. S. 33.

Ortega y Gasset J. La deshumanización del arte. – Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1950.

Rabinovich V. L. Alcuin's "casus" logics (the VIIIth century) in the perspective of the "essence" logics of new times (the XXth century). – Abstracts of the 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. V. 6. Zalzburg, 1983.

Rowling M. Everybody life in medieval times. N.Y.; L., 1968.

Schöne W. Über das Licht in der Malerei. Berlin, 1954. S. 59 [Augustinus: Lumen et Lux].

Источники иллюстраций

Добнаш-Рождественская О. А. История письма в средние века. Руководство к изучению латинской палеографии. М.: Книга, 1987.

Мокрецова И. П., Романова В. Л. Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях: 1200–1270. М.: Искусство, 1983; ... 1270–1300. М.: Искусство, 1984.

Средневековый bestiарий. М.: Искусство, 1984.

Botticelli. L'opera completa. Milano: Rizzoli Editore, 1967.

Jiotto. L'opera completa. Milano: Rizzoli Editore, 1977.

Lippi F. Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1964.

Martini S. L'opera completa. Milano: Rizzoli Editore, 1970.

Miniatura medievale. Parte 1–2. Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1966.

Perugino. L'opera completa. Milano: Rizzoli Editore, 1969.

3–10 – ГПБ, Lat. Q, v. I, 14, л. 13; n. 127 об; Lat. F, v. I, 11, л. 1 об. Lat. Q I, v. I, 21, л. 101; 227, л. 268; л. 267 об.; л. 282; л. 268 об.

11 – Дублин, Тринти Колледж, MS. A, I, 6, fol. 34.

12 – Флоренция, Библиотека Лауренциана, Амагинский кодекс, 1, fol. 5a.

13 – Стокгольм, Королевская библиотека, MS. A, 135, fol. 9v.

14, 15 – Верчелли, Библиотека Капитоларе, Cod. CXLVIII, fol. 8ч.

16 – Париж, Национальная библиотека, Lat. 2334, fol. 6ч.

17 – Дармштадт, Библиотека Земли, Cod. 1640, fol. 170ч.

- 18–22 – ГПБ, Лат. Q, v. V.I.
 23–28 – ГПБ, Лат. O, v. I, 3, л. 3; Лат. F, v. I, 12, л. 63; Лат. Q, v. I, 15, л. 73; Лат. F, v. I, 8, л. 18; л. 177; Лат. Q, v. I, 18, л. 26 об.
 29 – Париж, Национальная библиотека, Лат. 12084.
 30 – Амьен, Городская библиотека, MS. 18, fol. 123v.
 31 – Лондон, Британский музей, MS. Котон Неро DIV.
 32 – Париж, Национальная библиотека, Nouv. Acq. Lat. 1203, fol. 3ч.
 33, 34 – Лейден, Библиотека Королевского университета, VOSS, Лат. Q 73, fol. 3v; Лат. Q 79, fol. 82v.
 35 – Дублин, Тринти Колледж, MS. A, IV, 5, fol. 192v.
 36 – Утрехт, Библиотека Королевского университета, Script. Eccl. 484.
 37, 38 – Эперне, Городская библиотека, MS. 1 fol. 18v.; fol. 60v.
 39 – Париж, Национальная библиотека, Лат. 1, fol. 3v. Из собрания Карла Лысого или Грандваля.
 40 – Мюнхен, Баварская государственная библиотека, Cod. Lat. 14000, fol. 6v. Золотой кодекс св. Эмерана из Ратисбона.
 41 – Лондон, Британский музей, Add. MS. 49598, fol. 25.
 42, 43 – ГПБ, Эрм. фр. 88, л. 120 об.; л. 154 об.
 47, 48 – ГПБ, Лат. F, v. 1, 33, л. 1; л. 45 об.
 52–54 – ГПБ, Лат. F, v. I, 72, л. 2; Лат. O, v. I, 174, л. 1 об.; л. 6.
 55, 56 – БАН, Q № 21, л. 136; л. 80 об.
 57, 58 – ГПБ, Лат. Q, v. I, 78, л. 189 об.; л. 190.
 59 – Кембридж, Библиотека Корпус Христи, MS. 286, fol. 129.
 60 – Париж, Национальная библиотека, Nouv. Acq. Lat. 1203, fol. 3г.
 61 – Берлин, Государственная библиотека, MS. Phillips 1676, fol. 24г.
 62 – Париж, Национальная библиотека, Лат. 9428, fol. 71v.
 63–68 – ГПБ, Лат. Q, v. V.I.
 70–72 – НБ МГУ и: 288703, л. 1; л. 52; л. 22.
 73–78 – ГПБ, Лат. O, v. I, 172, л. 11; л. 10 об.; л. 62; л. 64 об.; Лат. Q, v. I 229, л. 125; л. 131.
 79 – Париж, Национальная библиотека, MS. Lat. 8850, fol. 6v.
 80 – Руан, Городская библиотека, MS. 369 (Y. 7), fol. 37г.
 81, 82 – Лондон, Британский музей, MS. Котон Неро Клавдий BIV, fol. 61v., Эльфрико.
 83, 84 – Мюнхен, Баварская государственная библиотека, Clm. 4452, fol. 117ч.; 116v.
 85, 86 – Мадрид, Национальная библиотека, MS. B. R. 31 (vit. 14–2), fol. 220v.
 87 – Бамберг, Государственная библиотека, MS. Bibl. 22, fol. 4v.
 88 – Шантйи, Музей Конде, MS. 14v., двойной регистр Григория.
 89–95 – ГПБ, Лат. Q, v. V.I.
 111, 112 – ГПБ, Лат. O, v. I, 174, л. 2; л. 5 об.
 113–115 – БАН, F № 403, л. 1 d; л. 1 а; F № 148, л. 3 об.
 116 – ГПБ, Лат. O, v. I, 43, л. 1.
 117 – ГПБ, Эрм. фр. 88, л. 1.

И наконец, Владимиру Соломоновичу Библеру, чья Мысль, встретившись в своей доброте с первоначальным замыслом автора, уводила его от праздного вымысла и житейского умысла и влекла к Смыслу, – моё благодарение.

496 Дело мало-помалу движется к завершению.

Исповедь магистра – учителя и ученика – истончилась до прямолинейного списка прочитанных или просмотренных книг.

Magister... Слышите? Маг затаился в этом слове. Magus... Чудодей, претворяющий чудо в личный опыт, перед чертою небытия равный Судьбе. Личный, но в замысле пригодный для всех. Вот какой этот опыт.

Здесь-то и должна вызвениться новая песнь – **Видение о чудодее, который наживал опыт, а прожил судьбу.** Но песнь в иных, более поздних, веках с иными людьми – делателями опытно-чудодейственных дел. От книгодея – к чудодее. От магистра – к магу. От магистра-мага – к Мастеру, коим всё начато; им же всё исчерпано. Сам же – неиссякаем, как неизбывна Любовь и всеответно Слово.

Чем же оно отзовется? – Конечно же, словом. Словом о Произведении Мастера – произведении в мастера. Раз – и навсегда.

Реял над поверхностями вод
Некий дух. Он формовал стихию.
Огонь окаменел. А вот, а вот
Распростёр крыла свои сухие
Птеродактиль средь горячих скал,
Выросший из мрака пресноводья.
Формообразующих начал,
Первый формалист во всей природе
Был тот мастер. Гул на голоса,
Туф на плиты и слова на строфы
Перекладывай! Вздымай леса
На обломках первой катастрофы!
Продолжай замысленное им!
Уголья подбрасывай в тренажник!
Формы жрец. Придумщик и художник,
Рей над бездной, хмур и нелюдим!
Прокатись, как по Вселенной гром,
Грозovým свидетельством истока!
Формообразующее око
В мир аморфный под прямым углом
Наводи ... Но ты лежишь, нежна,
Только что проснувшееся чудо.
Дымкой утренней окружена.
Ангел, взявшийся невесть откуда.
Не тебя ли сызнова творить?!
Не тебя ль воссоздавать сызнова?!
Над тобой ли сумрачно парить,
Говорить таинственное слово?!
Пусть как есть. Пусть локон достаёт
Золотым колечком вокруг запястья ...
Ведь не зря же некий Первомастер
Реял над поверхностями вод!

ВАДИМ РАБИНОВИЧ
**ИСПОВЕДЬ
КНИГОЧЕЯ,**
*который учил букве,
а укреплял дух*



