

ДЖОРДЖО

АГАМБЕН

ВЫСОЧАЙШАЯ БЕДНОСТЬ

МОНАШЕСКИЕ
ПРАВИЛА
И ФОРМА
ЖИЗНИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

Smolbny

Факультет свободных искусств и наук

Джорджо Агамбен

**Высочайшая бедность.
Монашеские правила
и форма жизни**

«Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара»

2011

УДК 1
ББК 87

Агамбен Д.

Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни /
Д. Агамбен — «Институт экономической политики имени Е.Т.
Гайдара», 2011

ISBN 978-5-93255-571-2

Что такое правило, если оно как будто без остатка сливается с жизнью? И чем является человеческая жизнь, если в каждом ее жесте, в каждом слове, в каждом молчании она не может быть отличенной от правила? Именно на эти вопросы новая книга Агамбена стремится дать ответ с помощью увлеченного перепрочтения того захватывающего и бездонного феномена, который представляет собой западное монашество от Пахомия до Святого Франциска. Хотя книга детально реконструирует жизнь монахов с ее навязчивым вниманием к отсчитыванию времени и к правилу, к аскетическим техникам и литургии, тезис Агамбена тем не менее состоит в том, что подлинная новизна монашества не в смешении жизни и нормы, но в открытии нового измерения, в котором, возможно, впервые «жизнь» как таковая утверждается в своей автономии, а притязание на «высочайшую бедность» и «пользование» бросает праву вызов, с каковым нашему времени еще придется встретиться лицом к лицу. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 1
ББК 87

ISBN 978-5-93255-571-2

© Агамбен Д., 2011

© Институт экономической политики
имени Е.Т. Гайдара, 2011

Содержание

От переводчика	6
Предисловие	7
I.	9
1.	9
2.	24
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Джорджо Агамбен

Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни

От переводчика

Эта книга Джорджо Агамбена содержит большое количество латинских цитат, причем в оригинальном тексте автор работает с ними совершенно по-разному. Иногда цитата дается вместе с полным переводом, близким к подстрочному, иногда это раскавыченный перевод с небольшими модификациями, иногда это парафраз без перевода, иногда цитата без перевода просто помещается в иллюстрируемый ею контекст в расчете на читателя, владеющего латынью.

Учитывая это, а также для того, чтобы не перегружать русский текст дублированием, и помня, что это книга, написанная философом, а не историком или филологом, при переводе также применялись разные подходы в зависимости от конкретного случая: в первую очередь это относится к парафразам и раскавыченным переводам, в таких случаях цитата дополнительно не переводится. Когда автор обрывает свой перевод, дается перевод только переведенной им части цитаты.

Иногда перевод ради большей точности подправлялся по латинскому оригиналу, если это представлялось не искажающим интерпретационные намерения автора; в остальных случаях перевод подлаживается под перевод на итальянский самого Агамбена.

Задача тем или иным образом передать или, по крайней мере, коннотировать «архаичный» стиль теоретиков средневекового монашества специально не ставилась. Следует иметь в виду, что иногда сам Агамбен переводит более «модернизированным» или техническим образом, чтобы лучше подсветить свою собственную интерпретацию того или иного отрывка.

В отдельных случаях, когда некоторые существующие русские переводы (XIX в.) монашеских правил представлялись явно устаревшими, они не учитывались вообще, в других случаях использовались – подчас со значительными изменениями.

Для греческих цитат сохранена авторская упрощенная транскрипция на латиницу – обозначаются только долгие гласные; ударение и придыхание не обозначаются.

Переводчик выражает благодарность В. М. Лурье за оказанную помощь.

Предисловие

Предметом данного исследования является попытка – рассмотренная на образцовом примере монашества – сконструировать форму-жизни, то есть жизнь, настолько тесно связанную со своей формой, что она оказывается от нее неотделимой. Именно в этой перспективе в исследовании будет прежде всего разбираться проблема того отношения между жизнью и правилом, что определяло диспозитив, посредством которого монахи стремились осуществить свой идеал формы общей жизни. Речь идет не только – или не столько – о том, чтобы исследовать запутанное нагромождение скрупулезных предписаний и аскетических техник, монастырских галерей и *horologia*¹, отшельнических искушений и хоровых литургий, братских увещеваний и жестоких кар, при помощи которых монашеская обитель, нацеленная на спасение от греха и мира, учреждает себя как «правильную жизнь», сколько о том, чтобы прежде всего понять диалектику, которая таким образом устанавливается между терминами «правило» и «жизнь». Эта диалектика и в самом деле является настолько переплетенной и сложной, что на взгляд современных исследователей подчас как будто растворяется в совершенном тождестве: *vita vel regula*², согласно вступлению «Правил святых отцов» или, как говорится в «Утвержденном правиле» Франциска, *haec est regula et vita fratrum minorum*³. Однако мы предпочтем оставить здесь за *vel* и *et* всю их семантическую двусмысленность, чтобы взглянуть на обитель, скорее, как на поле сил, пересекаемое двумя противонаправленными и в то же самое время переплетенными силовыми линиями, во взаимном напряжении которых нечто неслыханное и новое – то есть форма-жизни – упорно стремилось к собственному осуществлению и столь же упорно мимо него промахивалось. Великое нововведение монашества заключалось не в смешении жизни и нормы и не в новой вариации отношения между фактом и правом, но, скорее, в определении некоего уровня консистенции – оставшегося неосмысленным и, возможно, все еще немыслимого сегодня, – которому словосочетания *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae*⁴ с таким трудом пытаются дать имя и в котором как «правило», так и «жизнь» теряют свое привычное значение, указывая в направлении чего-то третьего, – именно того, что и нужно будет извлечь на поверхность.

Вместе с тем в ходе исследования обнаружилось, что препятствием для обнаружения и понимания этого третьего было не столько упорство в применении диспозитивов, которые современным людям могут показаться юридическими – такие как обет или *professio*⁵, – сколько феномен, столь же центральный для истории Церкви, сколь непрозрачный для современности, – то есть литургия. Великим искушением монашества было не то, что живопись Кватроченто запечатлела в образах полуголых женщин и безобразных монстров, изнуряющих святого Антония в его ските, но воля сконструировать жизнь как всеохватную и непрерывную литургию. Именно поэтому исследование, изначально ставившее себе целью при помощи анализа монашества дать определение форме-жизни, вынужденно столкнулось с задачей – непредвиденной и, по крайней мере на первый взгляд, уводящей в сторону – археологии богослужения (результаты которой публикуются параллельно этому исследованию в отдельном томе, озаглавленном «Opus Dei. Археология службы»).

Только предварительно осмыслив парадигму – одновременно онтологическую и практическую, сотканную сразу из бытия и действия, из божественного и человеческого, – кото-

¹ Часословы, хорологии (*греч.*).

² Жизнь или же правило (*лат.*).

³ Вот правило и жизнь меньших братьев (*лат.*). (Франциск, с. 122, перевод изменен).

⁴ Жизнь или же правило, правило и жизнь, форма проживания, форма жизни (*лат.*).

⁵ Подробнее о монашеской «профессии» см. главу 2 и далее – *Прим. пер.*

рую церковь непрерывно формулировала и артикулировала в ходе своей истории от ранних нечетких предписаний «Апостольских постановлений»⁶ вплоть до тончайшей архитектуры *Rationale divinarum officiorum*⁷ Гийома Дюрана (XIII в.) и рассчитанной безыскусности энциклики *Mediator Dei* (1947), и возможно было понять опыт, исключительно близкий и в то же самое время далекий, о котором шла речь в форме-жизни.

Хотя понимание монашеской формы жизни могло быть достигнуто лишь благодаря тщательному сопоставлению с литургической парадигмой, тем не менее, *experimentum crucis* исследования мог быть сделан только в ходе анализа духовных движений XII и XIII вв., чьей кульминацией стало францисканство. Поскольку свой ключевой опыт они размещали не на уровне вероучения или закона, но на уровне жизни, в этой перспективе они представляют собой во всех смыслах решающий момент в истории монашества, когда его сила и его слабость, его успехи и его провалы достигают своего предельного напряжения.

Поэтому книга завершается интерпретацией мысли Франциска и францисканских теоретиков бедности и пользования, которую, с одной стороны, рано возникшая легенда и нескончаемая агиографическая литература сокрыли за слишком человеческой маской *pazzius*⁸ или шута – или за уже не человеческой маской нового Христа, – а экзегеза, более внимательная к фактам, нежели к их теоретическим импликациям, в свою очередь замкнула в дисциплинарных границах истории права и Церкви. В обоих случаях незатронутым оказалось, возможно, самое ценное из францисканского наследства, то, с чем Запад должен будет снова и снова сталкиваться как со своей непреложной задачей: как мыслить форму-жизни – то есть человеческую жизнь, полностью изъятую из охвата правом, – и такое использование тел и мира, что никогда не субстанциализируется в присвоении.

Такая задача потребует разработки теории пользования, для которой в западной философии не достает даже самых элементарных принципов, и, уже на ее основе, критики той онтологии деятельности и управления, что под самыми разными обличьями продолжает определять судьбы человеческого рода. Этому будет посвящен последний том *Homo sacer*.

⁶ Псевдоэпиграф, компиляция литургико-канонических документов, датируемая приблизительно 380 г. – Прим. пер.

⁷ Рационал божественных служб (лат.).

⁸ Безумец, сумасброд (искаж. средн. лат. и ит.).

I.

Правило и жизнь

1.

Рождение правила

1.1. Период между IV и V вв. христианской эры отмечен рождением особой литературы, которая, по крайней мере на первый взгляд, не имела прецедентов в античном мире: это монашеские правила⁹. Совокупность текстов, традиционно классифицируемых под этой рубрикой, является столь разнородной уже в том, что касается их формы и способа подачи, что в резюмирующем их *incipit* манускриптов они могут получать самые разные заголовки: *vitae, vita vel regula, regula, horoi kata platos, peri tēs askēseōs tōn makariōn paterōn, instituta coenobiorum, praecepta, praecepta atque instituta, statuta patrum, ordo monasterii, historiae monachorum, askētikai diataxeis*¹⁰... Но даже если мы будем придерживаться более строгого значения термина – вроде того, что лежит в основе *Codex regularum*, в котором Бенедикт Анианский в начале IX в. скомпилировал двадцать пять древних правил, – разнообразие текстов все равно остается огромным. И не только в том, что касается размеров (от почти трехсот страниц *Regula magistri*¹¹ до нескольких листов «Правил» Августина или второго «Правил Отцов»), но и в том, что касается способа подачи (вопросы и ответы – *erotapokriseis* – между монахами и наставником у Василия Великого; безличный сборник наставлений у Пахомия; протокол встречи святых отцов в Правиле четырех отцов) и особенно в том, что касается содержания, которое варьируется от вопросов, касающихся интерпретации Писания или духовного назидания монахам, до сухого или скрупулезного изложения предписаний и запретов. Речь не идет, по крайней мере на первый взгляд, о юридических текстах, хотя они и претендуют на то, чтобы регулировать – часто вплоть до мельчайших деталей и при помощи точно определенных санкций – жизнь группы индивидов; они также не являются историческими повествованиями, хотя в ряде случаев кажется, что в них просто записаны образ жизни и обычаи членов некоего сообщества; и это не агиографии, хотя подчас они настолько сливаются с жизнью того или иного святого или отцов-основателей, что предстают как ее фиксация в виде *exemplum*¹² или *forma vitae* (в этом смысле Григорий Назианзин мог говорить, что жизнь Антония, написанная Афанасием, была «законодательством (*nomothesia*) монашеской жизни в форме повествования (*en plasmati diēgēseōs*)» (Григорий Богослов, с. 307, перевод изменен). Хотя и несомненно, что их конечной целью было спасение души согласно предписаниям Евангелия и совершение божественной службы, эти правила не относятся к церковной литературе и практике, по отношению к которым они – не вступая в полемику, но при этом со всей решительностью – занимают дистанцию. Наконец, они не являются *hypomnēmata* или этическими упражнениями поздней античности вроде тех, что анализировал Мишель Фуко; и, тем не менее, их основной заботой как раз является управление жизнью и обычаями людей как на личном, так и на коллективном уровне.

⁹ Чтобы избежать путаницы, итальянское *regola* и латинское *regula* будут переводиться «правилом» даже в случаях тех документов, за которыми в русскоязычной литературе уже закрепился термин «устав» (Бенедиктинский устав; Устав, утвержденный буллой, и т. д.), то есть слово с сильными юридическими коннотациями. – *Прим. пер.*

¹⁰ Жизни; жизнь или правило; пространно изложенные правила; нечто об аскезе блаженных отцов; установления обители; предписания; предписания, а также установления; определения отцов; монастырский порядок; истории монахов; аскетические распорядки (*лат., греч.*).

¹¹ «Правило Учителя» (*лат.*).

¹² Пример, образец (*лат.*).

Настоящее исследование намеревается показать, как в этих, столь же разнородных, сколь однообразных текстах, чтение которых так утомительно для современного читателя, происходит – возможно, более решающим образом, нежели в юридических, этических, церковных или исторических текстах той же эпохи, – трансформация, в которую вовлекаются как право, так и этика вместе с политикой; эта трансформация повлекла за собой радикальное переформулирование самой понятийности, до того момента артикулировавшей отношение между человеческим действием и нормой, «жизнью» и «правилом», и без нее современная политическая и этико-юридическая рациональность не может быть понятой. В этом смысле синтагмы *vita vel regula, regula et vita, regula vitae* не являются простым гендиадисом¹³, но в рамках данного исследования определяют поле исторических и герменевтических напряжений¹⁴, которое требует переосмысления обоих понятий. Что такое правило, если оно как будто без остатка сливается с жизнью? И что такое человеческая жизнь, если ее нельзя больше отличить от правила?

1.2. Совершенное постижение феномена – это его пародия. В 1546 г. в конце «Повести о преужасной жизни великого Гаргантюа» Рабле рассказывает, как Гаргантюа, чтобы вознаградить монаха, участвовавшего в не самых приглядных его начинаниях, приказывает построить для него аббатство, которое будет названо Телемой. После описания особенностей архитектуры здания («в виде шестиугольника, с высокими круглыми башнями по углам» – Рабле, с. 147), расположения жилых помещений, формы одежды телемитов и их возраста Рабле объясняет, какой «у телемитов был уклад жизни», в виде того, что, вне всяких сомнений, является не чем иным, как пародией на монашеское правило. Как и во всякой пародии, здесь мы можем видеть пунктуальную инверсию монашеского *cursus*, скрупулезно отмеряемого ритмом *horologia* и богослужений, в нечто, что, по крайней мере на первый взгляд, выглядит как полное отсутствие правил:

В монастырях все размерено, рассчитано и расписано по часам, именно поэтому мы постановим, чтобы там не было ни часов, ни циферблатов, – все дела будут делаться по мере надобности и когда удобнее, ибо считать часы – это самая настоящая потеря времени. Какой от этого прок? Глупее глупого сообразовываться со звоном колокола, а не с велениями здравого смысла и разума (Рабле, с. 145–146).

Вся их жизнь была подчинена не законам, не уставам и не правилам, а их собственной доброй воле и хотению. Вставали они когда вздумается, пили, ели, трудились, спали когда заблагорассудится; никто не будил их, никто не неволил их пить, есть или еще что-либо делать. Такой порядок завел Гаргантюа. Их правило состояло только из одного пункта: ДЕЛАЙ, ЧТО ХОЧЕШЬ (Рабле, с. 154, перевод изменен).

Уже отмечали, что «Телема является антимонастырем» (Febvre, p. 165), и, тем не менее, если присмотреться, речь не идет о простой инверсии порядка в беспорядок и правила в аномию: даже будучи сжатым в одну-единственную фразу, правило существует, и у него есть автор («такой порядок завел Гаргантюа»), а цель, которую оно ставит перед собой – несмотря на

¹³ Фигура речи, выражающая одно понятие двумя грамматически однородными единицами, которые, употребляясь раздельно, имеют отличающиеся значения. Например: «верой и правдой», англ. *name and shame* и т. д. – Прим. пер.

¹⁴ Напряжение (*tensione*) – важный технический термин позднего Агамбена, эксплицитно не концептуализируемый. Напряжение означает работу некоей диалектики «на месте», не приводящей ни к разрешению и снятию, ни к взаимной аннигиляции противостоящих сил и смыслов и при этом производящей некие противоречивые, «напряженные» конструкты – понятия, дискурсивные ходы и пр. Термин не всегда функционирует как метафора из области механики или электродинамики, поэтому может оказываться в непривычном словесном окружении; кроме того, следует иметь в виду, что в итальянском *tensione* является однокоренным с *tendere* (растягивать, протягивать, иметь тенденцию) и *tendenza* (тенденция), на чем Агамбен иногда играет. – Прим. пер.

пунктуальную отмену любых обязательств и безусловную свободу каждого, – в точности того же рода, что и цель монашеских правил: «общежитие»¹⁵ (*koinos bios*, общая жизнь), совершенство жизни, во всех отношениях общей (*unianimes in domo cum iocunditate habitare*¹⁶, как гласит одно древнее правило):

Благодаря свободе у телемитов возникло похвальное стремление делать всем то, чего, по-видимому, хотелось кому-нибудь одному. Если кто-нибудь из мужчин или женщин предлагал: «Выпьем!» – то выпивали все; если кто-нибудь предлагал: «Сыграем!» – то играли все; если кто-нибудь предлагал: «Пойдемте порезвимся в поле» – то шли все (Рабле, с. 154).

Впрочем, сокращенная формулировка правила вовсе не является изобретением Рабле, но восходит к автору одного из первых монашеских правил, Августину: комментируя Первое послание Иоанна (PL, 35, col. 2033), он резюмирует предписание христианской жизни в формуле, которая вполне могла бы сойти за формулу Гаргантюа: *dilige et quod vis fac* – люби и делай, что хочешь. Кроме того, она точно соответствует образу жизни тех монахов, которые в соответствии с традицией, заложенной Кассианом, презрительно назывались «сарабаитами» и чьим единственным правилом были желание и прихоть (*pro lege eis est desideriorum voluntas*¹⁷). Поэтому раблезианская пародия, внешне комическая, является настолько серьезной, что эпизод с Телемой даже сравнивали с францисканским основанием ордена нового типа (Gilson, p. 265–266): общая жизнь, без остатка отождествляясь с правилом, упраздняет и стирает его.

1.3. В 1785 г. в своей камере в Бастилии Донатьен Альфонс де Сад всего лишь за двадцать дней, заполняя мелким почерком рулон бумаги длиной двенадцать метров, пишет то, что многие считают его шедевром, – «Сто двадцать дней Содома». Нарративная рамка известна всем: 1 ноября неуказанного года в конце правления Людовика XIV четыре могущественных и богатых злодея – герцог Бланжи, его брат епископ, председатель Кюрваль и финансист Дюрсе – запираются с сорока двумя жертвами в замке Силлинг, чтобы устроить там оргию – ничем не сдерживаемую, но при этом полностью и навязчиво отрегулированную. Так же и здесь очевидной моделью служит монашеское правило; но если Рабле вводит образец напрямую (Телема – аббатство), чтобы пункт за пунктом подвергнуть его отрицанию или переворачиванию (никаких часов, никакого расписания, никакого обязательного поведения), то в Силлинге – замке, а не аббатстве – время отсчитывается, следуя неукоснительной ритуальности, безошибочно напоминающей *ordo* монашеского богослужения. Закрывшись (скорее, даже замуровавшись) в замке, четыре друга сразу же пишут и объявляют остальным *règlements*, которыми будет управляться их новая общая жизнь. В отличие от монастырей, здесь не только заранее расписан каждый момент «общежития», не только утверждены ритмы сна и бодрствования и жестко зафиксированы коллективные трапезы и «празднования», но даже процесс испражнения юношей и девушек становится предметом тщательной регламентации. «Каждый день все пробуждаются в десять часов утра – начинается правило, пародируя отсчитывание [scansione] канонических часов, – в одиннадцать часов друзья идут в покои девушек... с двух до трех часов накрываются первые два стола... после ужина переходят в салон для собраний (это *synaxis* или *collecta* – или же *conventus fratrum* в монашеской терминологии. – Д. А.) для справления (это

¹⁵ Итальянский термин *cenobio* является грецизмом (от *koinos bios*) и означает монастырь. Далее он будет переводиться в основном техническим термином «киновия», означающим общежительную обитель. Слово «монастырь» будет зарезервировано только для перевода *monastero*, *convento*, *chostro*, то есть когда монастырь берется не в аспекте формы общей жизни. – Прим. пер.

¹⁶ В единомушии и с отрадою обитать в [одном] жилище (лат.).

¹⁷ Вместо закона у них прихоть желаний (лат.).

тот же термин¹⁸, которым в правилах обозначаются богослужения. – Д. А.) того, что называют оргиями» (de Sade, p. 59–61).

*Lectio*¹⁹ Священного Писания (или, как в *Regula magistri*, самого текста правила), в монастырях сопровождавшему трапезы и повседневные занятия монахов, здесь соответствует введенное в ритуал повествование, которое ведут четыре *historiennes*²⁰ – Дюкло, Шампвиль, Мартен и Дегранж, рассказывающие о своей развратной жизни. Безграничному повиновению монахов аббату и старшим вплоть до самой смерти (*oboedientia praeceptum est regulae usque ad mortem* – *Regula monachorum*, PL, 87, col. 1115b) соответствует абсолютная покорность жертв желаниям своих хозяев вплоть до жестоких пыток («малейший смех или малейшая нехватка внимания или почтительности или послушания во время совершения разврата считается одним из самых тяжких и наиболее беспощадно наказываемых проступков» – De Sade, p. 64; монашеские правила точно так же карают смех во время собраний: *Si vero aliquis depraehensus fuerit in risu... iubemus... omni flagella humilitatis coerceri*²¹ – Vogüé 1, 1, p. 202–303).

Подобно Телеме, идеал общежития здесь сохраняется (и даже заостряется) таким же пародийным образом; но если в аббатстве жизнь, сделав из удовольствия собственное правило, в конце концов отменяет последнее, то в Силлинге закон, отождествившись в каждой точке с жизнью, не может ее не уничтожить. И если монашеская обитель задумана, чтобы неограниченно длить свое существование, то здесь через пять месяцев четыре злодея, принесшие жизни объектов своего удовольствия в жертву, спешно покидают наполовину опустевший замок, чтобы вернуться в Париж.

1.4. Может показаться удивительным, что из монашеского идеала, возникшего как индивидуальное и одинокое бегство из мира, могла родиться модель всеохватной коммунитарной жизни. И, однако, как только Пахомий решительно отодвинет анахоретскую модель на второй план, термин *monasterium* уравнивается в употреблении с киновией, а его этимология, отсылающая к одинокой жизни²², окажется до такой степени затертой, что в «Правиле Учителя» слово «монастырский» может предлагаться как перевод для киновийца и поясняться как *militans sub regula vel abbate*²³ (Vogüé 2, 1, p. 328). Уже правило Василия предостерегало против рисков и эгоизма одинокой жизни, которая «явным образом противна закону любви» (*machomenon tōi tēs agapēs nomōi*) (Basilus, *Regulae fusius tractate*, PG, 31, col. 930; Василий Великий, с. 166). «Ибо ни сорадоваться с прославляемым, – добавляет Василий, – ни страдать со страждущим невозможно при отделенной жизни, потому что каждый при этом, по всему вероятно, не может знать состояния ближнего» (*ibid.*, p. 930; там же, с. 167, перевод изменен). В общности жизни (*en tēi tēs zōēs koinonīai*) собственный дар каждого наоборот становится общим с теми, кто живет вместе с ним (*sympoliteuomenōn*), а действие (*energeia*) Святого Духа в каждом сообщается всем остальным (*ibid.*, p. 932; там же, с. 167). Напротив, «кто живет сам по себе, даже если и может иметь дар, делает его бесполезным из-за бездеятельности (*dia tēs argias*), похоронив его внутри себя самого (*katoryxas en eautōi*)» (*ibid.*; там же, перевод слегка изменен). Если в «Правиле четырех отцов», чтобы отговорить от одиночества, сначала упоминаются «отчаяние отшельника и ужас чудовищ», то сразу же после этого происходит основание киновии – при этом ссылаются на Писание и объявляют целью радость и единодушие общей жизни: *volumus ergo*

¹⁸ Фр. *célébration*, лат. *celebratio*. – Прим. пер.

¹⁹ Чтению (лат.).

²⁰ Рассказчицы историй (фр.).

²¹ Если же кто будет пойман смеющимся... приказываем... обуздывать всеми бичами смирения (лат.).

²² Греческое *monastērion* восходит к *monos* (один, одинокий). – Прим. пер.

²³ Тот, кто служит под руководством правила или же аббата (лат.).

*fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare*²⁴ (Vogüé 1, 1, p. 182). Временное исключение из общей жизни (*excommunicatio*²⁵ – *ibid.*, p. 202) является самым главным наказанием, тогда как уход из монастыря (*ex communione discedere*) в *Regula Macharii* приравнивается к выбору мрака преисподней (*in exteriores ibunt tenebras* – *ibid.*, p. 386). Еще у Феодора Студита монастырь уподоблялся раю (*paradeisos tēs koinobiakēs zōēs*), а уход из него приравнивался к греху Адама. «Сын мой... – предостерегает он монаха, желающего уединиться в одинокой жизни, – каким образом виновник зла Сатана изгнал тебя из общежительного рая, как некогда Адама, последовавшего совету змия?» (Ер. 1, PG, 99, col. 938; Феодор Студит, с. 33).

Парадигматическим образцом для темы общей жизни служили «Деяния», где жизнь апостолов и тех, кто «пребывал в их учении»²⁶, описана в терминах «единодушия» и коммунизма: «Все же верующие были вместе и имели все общее... И каждый день единодушно (*homothymadon*) пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2:44–46). «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 3:32). Ссылаясь именно на этот идеал, Августин в своем правиле определяет в качестве первой цели монашеской жизни то, «чтобы вы обитали единодушными в доме и была у вас одна душа и одно сердце в Боге» (*primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo* – Agostino, *Regula ad servos dei*, PL, 32, col. 1377). Также и Иероним, в 404 г. переводящий правило Пахомия с греческой версии, в одном письме специально упоминает коптский термин, в оригинале обозначавший тех, кто живет в общности: *coenobitae, quod illi “sauses” gentili lingua vocant, nos “in commune viventes” possumus appellare*²⁷ (Ер. 22, 14, PL, 22, col. 419).

По крайней мере, в период до обновления монашества в XI в. – когда вместе с Ромуальдом и Петром Дамиани снова возрастет «напряжение между киновией и скитом» (Calati, p. 350) – примат коммунитарной жизни над отшельнической будет неизменной тенденцией, достигающей своей высшей точки на Соборе в Толедо (646), согласно решению которого – и это очевидная инверсия исторического процесса, когда-то ведшего от анахорезиса к монастырю, – никто не может быть допущен к отшельнической жизни, если сначала не пройдет через жизнь в общности. Проект монашеской киновии определяется в соответствии с буквальным смыслом *koinos bios*, общей жизни, от которой он берет свое имя и без которой совершенно не может быть понят.

§ У идеи «общей жизни» есть очевидное политическое содержание. Тем не менее в «Политике» Аристотель – определяющий город как «совершенную общность» (*koinonia teleios*, 1252b 29) и пользующийся термином *syzēn*, «жить вместе, сожительствовать», чтобы определить политическую природу людей (они «стремятся к совместному жительству» – 1278b 22), – никогда не говорит о *koinos bios*. Разумеется, полис возникает ради жизни (*tou zēn eneka* – 1252b 30), но его *raison d'être* заключается в «хорошей жизни» (*to eu zēn*). В своем введении к *De Coenobiorum Institutis* Кассиан в качестве цели своей книги кроме «улучшения нравов» указывает также изложение «совершенной жизни» (Cassien 1, p. 30). Монастырь, как и полис, является общностью, нацеленной на воплощение «совершенства киновийной жизни» (*perfectionem... coenobialis vitae* – *ibid.*, p. 182). Поэтому в «Собеседованиях» Кассиан различает монастырь и киновию, ведь монастырь «есть имя пристанища, не более чем место, то есть обозначает жилище монахов, тогда как киновия означает также качество самого обета-

²⁴ Поэтому мы хотим, чтобы братья в единодушии и с радостью обитали в [одном] жилище (лат.).

²⁵ Отлучение (лат.).

²⁶ Деян. 2:42. – Прим. пер.

²⁷ Киновийцы, которых они на языческом наречии зовут *sauses*, мы же можем назвать их «живущими в общине» (лат.).

исповедания (*professionis ipsius qualitatem*) и дисциплину. Монастырем может называться и обителище одного монаха, киновия же означает только объединенную общину многих живущих вместе» (*plurimorum cohabitantium... unita communion* – Cassien 3, p. 22). Киновия означает не просто место, но в первую очередь форму жизни.

1.5. Судя по всему, именно вследствие этого напряжения между частным и общим, скитом и киновией было выработано то причудливое трех- или четырехчастное членение *genera monachorum*²⁸, которое мы обнаруживаем у Иеронима (Ер. 22), Кассиана («Собеседования», 18, 4–8), в длинном отступлении в начале «Правил Учителя», у Бенедикта и в несколько ином виде – у Исидора, Иоанна Лествичника, Петра Дамиани и Абеяра, вплоть до текстов канонистов. Однако смысл этого членения – в рамках которого монахов киновии, *in commune viventes*, сначала отделяют от анахоретов, *qui soli habitunt per desertum*²⁹, а потом тем и другим противопоставляют как «мерзейший и нечистый» вид сарабаитов (а также бродяжничающих монахов – в четырехчастном варианте, ставшем каноничным после «Правил Учителя» и бенедиктинского правила), – становится ясным, только если иметь в виду, что речь идет не столько об оппозиции между одиночеством и общей жизнью, сколько об оппозиции, так сказать, политической, между порядком и беспорядком, управлением и анархией, оседлостью и номадизмом. Уже у Иеронима и Кассиана «третий род» (квалифицируемый как *teterrimum, deterrimum ac infidele*³⁰) определяется через то, что они живут «вместе по двое или трое, по собственной воле и указанию (*suo arbitratu ac ditione*)» и «не терпят управления под опекой и властью аббата (*abbatis cura atque imperio gubernati*)». «У них, – вторит «Правило Учителя», – вместо закона прихоть желаний» (*pro lege eis est desideriorum voluntas* – Vogüé 2, I, p. 330), они живут «не испытанные никаким правилом» (Pricoso, p. 134).

Таким образом, в четырехчастном делении *genera monachorum*, в этом «общем месте монашеской гомилетики» (Penco, p. 506), речь каждый раз идет о том, чтобы противопоставить хорошо управляемое сообщество – аномии, позитивную политическую парадигму – негативной. В этом смысле классификация вовсе не лишена логики, вопреки некоторым утверждениям (Capele, p. 309); напротив, как можно видеть в версии Исидора (где родов станет шесть), у каждой группы есть свой негативный двойник или тень, так что они распределены в точном соответствии с бинарной оппозицией (*tria optima, reliqua vero teterrima*³¹ – Isidor, *De ecclesiasticis officiis* 2, 16, PL, 83, col. 794–799). В иллюстрации к правилу Бенедикта, сохранившейся в городской библиотеке Мантуи, миниатюрист натуралистично и с подробностями противопоставляет две парадигмы: киновитам, представленным четырьмя монахами, молящимися вместе, и анахоретам, представленным одиноким суровым монахом, соответствуют ухудшенные образы сарабаитов, бредущих в противоположных направлениях спиной друг к другу, и бродяжничающих монахов, необузданно поглощающих еду и напитки. Если оставить за скобками особый случай анахоретов, проблема монашества все больше и больше будет заключаться в том, как учредить и утверждать себя в качестве организованного и хорошо управляемого сообщества.

1.6. Совместное обитание является необходимым фундаментом монашества. Однако создается впечатление, что в наиболее древних правилах термин *habitatio* обозначает не столько простой факт, сколько добродетель или духовное состояние. «Добродетели, коими отличаются братья, то есть обитание и послушание», – объявляет «Правило четырех

²⁸ Родов монашеских (лат.).

²⁹ Которые живут одни в пустыне (лат.).

³⁰ Омерзительный, наихудший и неверный (лат.).

³¹ Три лучших, остальные же омерзительны (лат.).

отцов» (Priscoso, p. 10). В этом же смысле термин *habitare* (фреквентатив от *habeo*) обозначает не только фактическую ситуацию, но и образ жизни: так, «Правило Учителя» может постановить, что клирики могут оставаться в монастыре, и даже на долгое время, в качестве гостей (*hospites suscipiantur*), но не могут в нем «обитать» (*in monasterio habitare*), то есть принять монашеское состояние (Vogüé 2, II, p. 342–346).

Именно в контексте монашеской жизни термин *habitus*, изначально означавший «способ существования или действия» и у стоиков бывший синонимом добродетели (*habitus appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem*³² – Cicero, *De Inventione*, 1, 36), начинает означать форму одежды. Примечательно, что когда это конкретное значение термина начинает укореняться в эпоху после Августа, далеко не всегда можно было отличить его от более общего смысла, – тем более что *habitus* и раньше часто сближали с одеждой, которая так или иначе была необходимой составляющей «манеры держать себя». Если, когда мы читаем у Цицерона: *virginali habitu atque vestitu*³³ (Verr. 2.4.5), различие и в то же самое время близость двух понятий совершенно очевидны, то относительно пассажа из Квинтилиана, где *habitus* на первый взгляд как будто отождествляется с одеждой (*Theopompus Lacedaemonis, cum permutato cum uxore habitu e custodia ut mulier evasit*³⁴ – Quintilian, *Institutio oratoria* 2. 17. 20), уже нельзя быть уверенным, что термин, напротив, не может относиться к внешнему виду и к поведению женщины в их целом.

Откроем первую книгу «Об установлениях общежительных монастырей»³⁵ Кассиана, озаглавленную *De habitu monachorum*. Речь здесь идет, вне всяких сомнений, об описании облачения монахов, представляющем как неотъемлемая часть правила: «Намереваясь говорить об установлениях и правилах монастырских (*de institutis ac regulis monasteriorum*), разве не приличнее всего с Божьей милостью начать с самого монашеского облачения»³⁶ (*ex ipso habitu monachorum*)»? (Cassien 1, p. 34). Однако такое употребление термина становится возможным благодаря тому, что элементы одежды монахов подвергаются процессу морализации, превращающему каждый из них в символ или аллегорию той или иной добродетели и образа жизни. Поэтому описание внешнего одеяния (*exteriorem ornatum*) становится равнозначным демонстрации образа внутреннего бытия (*interiore cultum... exponere*³⁷). То есть облачение монаха относится не к заботе о теле, но, скорее, к *morum formula*, «примеру некой формы жизни»³⁸ (p. 42). Так, маленький капюшон (*cucullus*), который монахи носят днем и ночью, служит назиданием «всегда хранить детскую невинность и простосердечие» (*ibid.*). Короткие рукава их льняной туники (*colobion*) означают «отделение от любых мирских действий и дел» (p. 44) (от Августина мы знаем, что длинные рукава – *tunicae manicate* – были популярны как признак элегантности). Пропущенные под мышками шерстяные шнурки, на которых держится одежда, непосредственно прилегающая к телу монахов, означают, что те готовы к любой ручной работе (*in pigri ad omnes opus expliciti* – *ibid.*, p. 46). Короткая накидка (*palliolus*) или платок (*amictus*), которым покрывают шею и плечи, символизируют смирение. Посох (*baculus*) напоминает о том, что они «никогда не должны идти безоружными через бранящуюся и лающую толпу поро-

³² Габитусом мы называем какое-либо действительное постоянное и абсолютное совершенство души или тела (лат.).

³³ [Статуи] девушек по осанке и одежде (лат.). Пер. В. О. Горенштейна с небольшой изм.

³⁴ Когда спартаец Теопомп, поменявшись облачением с женой, сбежал из тюрьмы под видом женщины... (лат.).

³⁵ Существующий русский перевод (епископа Петра) *De Coenobiorum Institutis* при переводе цитат не учитывался. – Прим. пер.

³⁶ В русскоязычной терминологии католического монашества облачение монаха (лат. *habitus*, ит. *abito*) называется *хабитом*, т.е. термин не переводится, а просто транскрибируется. Во избежание путаницы, а также потому, что речь в книге идет и о первых веках монашества, мы передаем это слово «облачением». Но следует помнить, что *хабит* и *габитус* в латыни – это одно и то же слово. – Прим. пер.

³⁷ *Cultus* в латыни может означать также и «образ жизни». – Прим. пер.

³⁸ Агамбен в разных местах книги переводит итальянским *forma di vita* не только *forma vitae*, но и другие латинские термины – *mos* и *conversatio*. – Прим. пер.

ков» (р. 48). Сандалии (*gallicae*), одеваемые на ноги, означают, что «стопы души должны быть всегда готовы к духовному пути» (р. 50).

Вершиной этого процесса морализации облачения является кожаный пояс (*zona pellicia, cingulus*), который монах обязан всегда носить, – он превращает монаха в «воина Христа», готового в любых обстоятельствах сражаться с демоном (*militem Christi in procinctu semper belli positum*³⁹), – и в то же самое время вписывает его в генеалогию (уже засвидетельствованную в правиле Василия), которая через апостолов и Иоанна Крестителя возводится к Илие и Елисею (р. 36). Более того, *habitus cinguli* (которое, разумеется, не может означать «одежду пояса», но имеет то же значение, что и *hexis*⁴⁰ и *ethos*⁴¹, и указывает на установившийся обычай) образует что-то вроде *sacramentum*, священного знака (возможно, также в техническом смысле клятвы – *in ipso habitu cinguli inesse non parvum quod a se expetitur sacramentum*⁴², р. 52), означающего и делающего видимым «умерщвление членов, в которых находится рассадник сладострастия и похоти» (*ibid.*).

Этим объясняется решающая функция, которую древние правила придают моменту, когда неофит снимает свою мирскую одежду, чтобы получить монашеское облачение. Уже Иероним, переводя Пахомия, считает необходимым противопоставить светские *vestimenta* и *habitus* монаха (*tunc nudabunt eum vestimentis secularibus et induent habitum monachorum*⁴³ – Bacht, р. 93). В «Правиле Учителя» *habitus propositi* – которое не может быть просто так выдано неофиту (Vogüé 2, II, р. 390) – очевидно является чем-то большим, чем одежда: это *габитус* – сразу и одежда, и образ жизни, – соответствующий *propositum*⁴⁴, то есть проекту, которому посвящает себя неофит. И, когда чуть ниже правило устанавливает, что новообращенный, решивший покинуть общину, чтобы вернуться в мир, должен быть *exutus sanctis vestibus vel habitu sacro*⁴⁵ (р. 394), здесь речь не идет, вопреки мнению редактора, о какой-то «избыточности»: «священный габитус» является чем-то большим, чем «святые одежды», поскольку выражает образ жизни, символом которого они являются.

Поэтому для монахов обитать вместе означает не просто разделять местопребывание и одежду, но, в первую очередь, *габитусы*; и в этом смысле монах – это человек, живущий в модусе «обитания», то есть следующий правилу и форме жизни. Тем не менее очевидно, что киновия представляет собой попытку добиться совпадения облачения и формы жизни в абсолютном и всеохватном *габитусе*, в котором одежда и образ жизни более не различимы. Однако дистанция, разделяющая два значения слова *habitus*, так никуда и не исчезнет, и ее двусмысленностью еще долго будет отмечено определение монашеского состояния.

§ Расхождение между *habitus* как одеждой и *habitus* как формой жизни монаха порицалось уже канонистами в отношении священников: *Ut clerici qui se fingunt habitu et nomine monachos esse, et non sunt, omnimode atque emendentur, ut vel veri monachi sint vel clerici*⁴⁶ (*Ivo Cartunensis, Decretum* PL, 161, col. 553). Эта двусмысленность войдет в поговорку в изречении

³⁹ Латинское *in procinctu*, означающее солдата, препоясавшегося к бою, употребляется и в общем смысле готовности к чему-либо. – Прим. пер.

⁴⁰ Состояние, свойство (букв. «обладание») (*греч.*).

⁴¹ Обыкновение, обычай (*греч.*).

⁴² В самом же габитусе пояса содержится не что иное, как истребуемое от него [монаха] священное обязательство (*лат.*).

⁴³ После этого с него снимут мирские одежды и наденут монашеское облачение (*лат.*).

⁴⁴ Можно перевести как «преднамерение». – Прим. пер.

⁴⁵ С него должны снять священные одеяния и священный габитус (*лат.*).

⁴⁶ Чтобы священники, которые притворяются, что имеют габитус и звание монахов, всячески исправлялись, чтобы были или настоящими монахами, или священниками (*лат.*).

«монаха не облачение делает» (или наоборот, как в немецком контексте, где *Kleider machen Leute*⁴⁷).

1.7. Монашеские правила (особенно первая глава «Установлений» Кассиана) являются первыми текстами христианской культуры, в которых одежда целиком и полностью наделяется моральным значением. Это имеет тем большую важность, если задуматься над тем, что происходило в то время, когда клир еще не отличался своей одеждой от остальных членов общины. Мы располагаем письмом Целестина I от 428 г., в котором понтифик предостерегает священников галло-романских церквей от введения отличий в одежду, в частности посредством ношения поясов (*lumbos praecinti*⁴⁸ – что наводит на мысль о монашеском влиянии, которому папа хочет противостоять). Это не только противоречит церковной традиции (*contra ecclesiasticum morem faciunt*⁴⁹) – папа также напоминает, что епископы должны отличаться от своего народа «не одеждою, но учением; не облачением, но образом жизни; не изяществом, но чистотой помыслов» (*discernendi a plebe vel ceteris sumus doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu*). И только после того, как монашество трансформирует одежду в *habitus*, сделав ее неотличимой от образа жизни, в церкви (после Собора в Маконе в 581 г.) начнутся процессы, в результате которых священническое и мирское облачение станут строго различаться.

Разумеется, одежда во все эпохи наделялась моральным значением, и в мире христианства нарратив Книги Бытия связывал само возникновение одежды с грехопадением Адама и Евы (в момент изгнания из Эдемского сада Бог одевает их в кожаные одежды – *tunicae pellicae* – как символ греха), но только с появлением монашества наблюдается всеохватывающая морализация каждого отдельного элемента гардероба. Чтобы найти нечто эквивалентное главе *de habitu monachorum* «Установлений» Кассиана, необходимо было дожидаться великих литургических трактатов Амалария, Иннокентия III и Гийома Дюрана (а в мирском контексте – «Книги церемоний» Константина Багрянородного). В самом деле, если мы откроем *Rationale divinarum officiorum* Гийома, то сразу после обсуждения церкви и ее должностных лиц мы увидим, что книга третья посвящена анализу «наряда и украшений священников», где в точности, как у Кассиана, объясняется символическое значение каждого отдельного элемента священнической одежды, для которых во многих случаях можно найти соответствие в монашеском облачении. Прежде чем перейти к подробному описанию каждого элемента одежды, Гийом дает следующее обобщение одеяния священника:

Понтифик, подпоясываясь для божественной службы, снимает с себя обыденную одежду и надевает чистую и священную. Прежде всего обувается в сандалии, напоминающие о воплощении Господа. Затем надевает амикт, чтобы сдерживать движения и мысли, уста и язык, дабы сердце его стало чистым и обновился его дух, который чувствует прямо в груди. В-третьих, альба⁵⁰ длиной до пят, символ чистоты и непоколебимости. В-четвертых, пояс для обуздания порывов похоти. В-пятых, стола, знак послушания. В-шестых, туника цвета аметиста, означающая небесную жизнь. В-седьмых, накрывается сверху далматикой, символом святой религии и умерщвления плоти. В-восьмых, покрывает руки перчатками (*cirotyhecae*), дабы исчезло тщеславие. В-

⁴⁷ Платье делает людей (нем.).

⁴⁸ Подпоясывая чресла (лат.).

⁴⁹ Делают против церковного обыкновения (лат.).

⁵⁰ Длинное белое литургическое одеяние; происходит от древнеримской длинной рубашки, носимой под туникой. – Прим. пер.

девятых, кольцо, дабы любил невесту⁵¹ как самого себя. В-десятых, казула (или планета), означающая милосердие. В-одиннадцатых, плат, дабы в покаянии смыть всякий грех слабости и неведения. В-двенадцатых, сверху надевает плащ, учреждающий его как подражателя Христа, взявшего на себя наши слабости. В-тринадцатых, митра, дабы поступал так, чтобы сподобиться венца вечной славы. В-четырнадцатых, посох (*baculus*), символ авторитета и учения (Guillaume, p. 178).

С другого ракурса элементы одежды священника перечисляются в соответствии с излюбленными у монахов военными метафорами – как арсенал оружия для борьбы с духовным злом:

Вначале священник надевает сандалии в качестве поножей, дабы не загрязниться никаким бесчестьем. Во-вторых, покрывает голову амиктом, как будто шлемом. В-третьих, альба покрывает все его тело, как панцирь. В-четвертых, пояс (*cingulum*), служащий луком и *subcingulum*, коим стола крепится к поясу, служащий колчаном. В-пятых, стола обвивает его шею, словно кидая копьё во врага. В-шестых, манипул служит ему булавой. В-седьмых, планета прикрывает его, как щит, тогда как рука держит книгу, словно меч (*Ibid.*, p. 179).

Предписания правил, касающиеся *habitus monachorum*, во всей своей бедности и безыскусности являются предвестником прославляющей кодификации литургических одежд. Те и другие сближаются между собой, поскольку являются знаками и таинством духовной реальности: «Священник должен радеть о том, чтобы никогда не носить знак без значения или одежду без добродетели, чтобы не уподобиться склепу, убеленному цветами, внутри же полному всякой мерзости» (*ibid.*).

1.8. Мы привыкли связывать хронометрическое скандирование [scansione] человеческого времени с Новым временем и разделением труда на заводе. Фуко показал, как на пороге индустриальной революции дисциплинарные диспозитивы (школы, казармы, колледжи, первые настоящие мануфактуры) уже начиная с конца XVII в. начали разделять длительность на сегменты, следующие друг за другом или параллельно, чтобы, комбинируя отдельные хронологические серии, получить более эффективный комплексный результат. Хотя Фуко и упоминает монастырский прецедент, тем не менее, мало кем отмечалось, что за пятнадцать веков до этого монашество уже осуществляло в своих обителях – с исключительно моральными и религиозными целями – темпоральное скандирование существования монахов, чья строгость не только не имела прецедентов в античном мире, но в своей бескомпромиссности и абсолютности, возможно, не имеет себе равных и среди любых институтов современности, даже на тейлористском заводе.

Horologium – примечательное имя, которым в восточной традиции принято называть книгу, содержащую распорядок канонических богослужений в соответствии со временем дня и ночи. В своей изначальной форме оно восходит к палестинской и сирийской монашеской аскезе VII и VIII в. Службы молитвы и псалмопений здесь упорядочены в виде «часослова», задающего ритм молитвы на рассвете (*orthros*), утром (первый, третий, шестой и девятый часы), вечерни (*lychnikon*) и полночи (которая в некоторых случаях длилась всю ночь – *pannychis*⁵²). Это стремление отмерять жизнь по часам, учредить существование монахов как *horologium vitae* тем более поразительно, если вспомнить не только о примитивности инструментов, которыми они располагали, но также и о весьма приблизительных и вариативных принципах самого

⁵¹ То есть церковь. – Прим. пер.

⁵² Всеночная (греч.).

деления на часы. День и ночь разделялись на двенадцать частей (*horae*), начиная с утреннего восхода солнца. Однако у часов не было фиксированной длительности в шестьдесят минут, как сегодня, но, за исключением равноденствий, она варьировалась в зависимости от времени года, и дневные часы были длиннее летом (во время солнцестояния они достигали восьмидесяти минут) и короче зимой. Поэтому летний день молитвы и трудов был в два раза больше зимнего. Кроме того, солнечные часы, как правило использовавшиеся в эту эпоху, работают только днем и при ясном небе, во все остальное время циферблат становится «слепым». Но это значит лишь то, что монах должен еще сильнее стремиться безупречно исполнять свое служение: «Когда погода облачная, – читаем мы в «Правиле Учителя», – и солнце скрывает от мира свои лучи, пусть братья, как в монастыре, так и в дороге или в полях, оценивают ход времени в мыслительном счете часов (*perpersatione horarum*) и, какой бы ни был час, пусть исполняют свои обычные обязанности, и если для обычного дела час будет назван с запозданием или опережением от точного часа, дело Господне (*opus Dei*) да не будет пропущено, ведь из-за отсутствия солнца часы слепы» (Vogüé 2, II, p. 266). Кассиодор (VI в.) сообщает своим монахам, что установил в обители водяные часы, чтобы было возможно считать часы также и ночью: «Мы не могли стерпеть, что вы совсем не знаете меры времени (*horarum modulos*), роду человеческому столь полезной. Посему, опричь часов, что работают при свете солнца, пожелаем мы установить еще одни, водяные (*aquatile*), что измеряют количество часов как днем, так и ночью» (*De institutione divinarum litterarum*, PL, 70, col. 1146 a–b). А четыре века спустя Петр Дамиани будет призывать монахов превратить самих себя в живые часы, измеряя время длительностью псалмопений: «Далее пусть [монах] приобретет привычку псалмопения, если желает считать часы ежедневно, так что всякий раз, когда облака закрывают солнце или звезды, он сам словно некие часы (*quoddam horologium*) будет измерять [время] исходя из количества его псалмопений» (*De perfectione monachorum*, PL, 145, col. 315 c–d).

Во всех этих случаях за отсчитывание ритма часов отвечают – под ответственностью аббата – специально назначенные монахи (*significatores horarum*⁵³ называет их Петр Дамиани, а Кассиан и «Правило Учителя» – просто *compulsores* и *excitantes*⁵⁴), чью важность невозможно переоценить: «Указующий часы должен знать, что ничья забывчивость в монастыре не может быть значительнее, чем его. Если из-за него собрание произойдет раньше или позже срока, все следование времени будет сбито» (*ibid.*).

Два монаха, на которых, согласно «Правилу Учителя», возложена задача будить братьев (и в первую очередь аббата, трясая его за ноги, *tox pulsantes pedes* – Vogüé 2, II, p. 172), исполняют настолько важную функцию, что правило чествует их, называя «бдящими петухами», потому что они всегда бодрствуют («столь велика у Господа награда для тех, кто пробуждает монахов для божественных дел, что правило, дабы восславить их, называет их *vigigallos*» – *ibid.*, p. 170). Они должны были иметь в своем распоряжении часы, чтобы указывать время даже в отсутствие солнца, потому что правило сообщает нам, что их обязанностью было смотреть на часы (*horolegium*, согласно средневековой этимологии, *quod ibi horas legamus*⁵⁵) как ночью, так и днем (*in nocte et in die* – *ibid.*).

1.9. Каковы бы ни были инструменты для измерения часов, несомненно, что вся жизнь монаха соотносится с неумолимой и непрерывной артикуляцией времени. Принимая руководство над константинопольским Студийским монастырем, Феодор Студит описывает начало монастырского дня так:

⁵³ Указывающие часы (лат.).

⁵⁴ Погонщики и будители (лат.).

⁵⁵ Потому что на них мы читаем часы (лат.).

Когда пройдет вторая ночная стража или шестой час, когда начинается седьмой, звучит сигнал водяных часов (*pipitei tou hydrologiou to syssēmon*), и при этом звуке будящий (*aphypnistēs*) встает и идет от кельи к келье со свечой, пробуждая братьев к утреннему славословию. Сразу же тут и там стучат в била, и пока все братья собираются в притворе и в молчании молятся, священник с кадилом в руке кадит вокруг святого алтаря... (*Descriptio constitutionis monasterii Studi*, PG, 99, col. 1704).

С этой точки зрения, киновия является прежде всего всеохватывающим почасовым скандированием существования, где каждому моменту соответствует своя служба – как молитва и чтение, так и ручной труд. Разумеется, уже ранняя церковь разработала почасовую литургию, и «Дидахе», сохраняя преемственность с традицией синагоги, предписывала верующим собираться для молитвы три раза в день. Апостольская традиция, которую приписывают Ипполиту (III в.), развивает этот обычай и артикулирует его, связывая часы молитвы с эпизодами жизни Христа. К молитве третьего часа («в этот час Христос был повешен на кресте» – Ippolito, p. 90), шестого и девятого часов («в этот час из груди Христа изошли вода и кровь») Ипполит добавляет молитву в полночь («если твоя жена с тобой и она неверующая, – уточняет текст, – уйди в другую комнату и молись» – p. 92) и молитву с пением петухов («встань с пением петухов и молись, ибо в этот час, когда пели петухи, сыны Израиля отреклись от Христа» – p. 96).

Новшество киновии состояло в том, что она, буквально восприняв павловское предписание беспрестанной молитвы (*adialeiptōs proseuchesthe* – 1 Фесс. 5:17), при помощи скандирования времени превращает в богослужение всю жизнь. Стремясь соответствовать этому апостольскому предписанию, святоотеческая традиция выводит из него следствие, резюмируемое Оригеном в *De oratione*⁵⁶, где говорится, что это предписание можно понять, только «если жизнь святого будет одной великой непрерывной молитвой, часть которой, то есть то, что обыкновенно называют молитвой, должна совершаться не меньше трех раз в день» (PG, 11, col. 452). Монашеская интерпретация будет совершенно иной. Кассиан, описывая установления египетских святых отцов, представлявшие для него совершенный образец общежительной обители, пишет:

Ибо те службы, что мы по указанию будящего дневального (*compulsor*) понуждаемы выполнять ради Господа в различные часы и промежутки времени (*per distinctiones horarum et temporis intervalla*), они справляют по своей воле без перерыва (*iugiter*) в течение всего дня, прибавляя к ним труд. Ибо каждый в своей келье, отдельно от других, непрерывно занят ручной работой (*operatio manuum*), но так, что они никогда не забывают рецитацию (*meditatio*) псалмов и других частей Писания. Они проводят весь день, смешивая в каждый момент мольбу и молитвословие с этими службами, которые мы, напротив, справляем только в установленное время (*statuto tempore celebramus*) (Cassien 1, p. 90).

Еще более недвусмысленным является изречение из «Собеседований», посвященное молитве, где само монашеское состояние определяется через непрерывность молитвословия: «Цель монаха и совершенство его сердца полностью состоят в постоянном и непрерывном упорстве в молитвословии (*iugem atque indisruptam orationis perseverantia*)» (Cassien 2, p. 40), а «возвышенная дисциплина» киновии состоит в том, что она «учит нас непрерывно примыкать к Богу» (*Deo iugiter inhaerere* – *ibid.*, p. 83). В «Правиле Учителя» монах, обучающийся «святому искусству», должен заниматься им «не переставая днем и ночью» (*die noctuque incessanter adinpleta* – Vogüé 2, I, p. 372).

⁵⁶ О молитве (лат.).

Вряд ли возможно яснее сформулировать то, что монашеский идеал состоит во всеохватной мобилизации экзистенции посредством времени. Если церковная литургия отделяет справление службы от труда и отдыха, то монашеское правило, как это видно в уже процитированном отрывке «Установлений» Кассиана, рассматривает ручную работу как неотличимую от других часть *opus Dei*. Уже Василий интерпретирует фразу апостола («Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» – 1 Кор. 10:31) как подразумевающую одухотворение всей деятельности монаха. В результате не только вся жизнь обители предстает как исполнение «божественного дела», но Василий даже специально преумножает примеры, заимствованные из физического труда: подобно тому, как кузнец, куящий металл, держит в уме волю заказчика, монах совершает «всякое действие, и малое и большое» (*pasan energieian kai mikran kai meizona*) со всей тщательностью, поскольку в каждый момент осознает, что исполняет волю Бога» (Basilius, *Regulae fusius tractatae*, PG, 31, col. 921–923; Василий Великий, 2, с. 163, перевод изменен). Также и в отрывке из «Правила Учителя», где божественные службы четко отличаются от ручной работы (*opera corporalis* – Vogüé 2, II, p. 224), последняя, тем не менее, должна совершаться с той же внимательностью, с которой совершаются первые: когда монах совершает ручную работу, он должен направить все внимание на работу и занять ум (*dum oculis in laboris opera figit, inde sensum occupat*⁵⁷ – *ibid.*, p. 222); поэтому неудивительно, что *exercitia actuum*⁵⁸, чередующиеся с богослужением, чуть ниже определяются как «дело духовное» (*spiritalis opus* – *ibid.*, p. 224). Происходящее здесь одухотворение ручного труда можно рассматривать как нечто, примечательным образом предшествующее той протестантской трудовой аскезе, секуляризацию которой, согласно Максус Веберу, представляет собой капитализм. И, если христианскую литургию, достигающую своего апогея в литургическом годе и *cursus horarum*, можно обоснованно охарактеризовать как «освящение времени», в котором каждый день и каждый час образуют нечто вроде «мемориала божественным делам и таинствам Христа» (Righetti, p. 1), то проект киновии, напротив, можно еще обоснованнее определить как освящение жизни посредством времени.

Непрерывность отсчитывания времени, интериоризируемая в форме *perpensatio horarum*⁵⁹, ментальной артикуляции хода часов, становится здесь элементом, позволяющим воздействовать на жизнь индивидов и общины с несравнимо большей эффективностью, чем та, которую могла достичь забота о себе стоиков и эпикурейцев. И если сегодня мы полностью привыкли артикулировать наше существование в соответствии со временем и расписаниями и взирать также и на нашу внутреннюю жизнь как на гомогенное линейное темпоральное течение, а не чередование разделенных и гетерогенных отрезков, скандируемых согласно этическим критериям и обрядам перехода, мы, тем не менее, не должны забывать, что именно в *horologium vitae* киновии время и жизнь впервые настолько тесно сплетаются, что почти совпадают.

1.10. В монашеской литературе технический термин для такого смешения и почти что гибридизации между ручным трудом и молитвой, жизнью и временем – это *meditatio*. Бахт показал, что этот термин изначально означает не размышление в современном смысле, но рецитацию по памяти (одиночную или коллективную) Писаний как нечто отличное от чтения (*lectio*). В житии Пахомия аббат Паламон, к которому будущий основатель киновии обращается, чтобы быть посвященным в монашество, упоминает постоянную медитацию как фундаментальную обязанность наравне с постом: «Я провожу половину ночи в молитве и медитации Слова Божьего» (Bacht, p. 250). В правилах преемника Пахомия, Хорсиесиуса, медитация

⁵⁷ Неотрывно глядя на совершение работы, тем занимает ум (лат.).

⁵⁸ Совершение действий (лат.).

⁵⁹ Внимательное определение часов (лат.).

определяется как «богатый запас заученных наизусть текстов» (*ibid.*, p. 249), и, если кто-то в течение ночи недостаточно медитировал, то ему предписывается «медитация» по меньшей мере десяти псалмов (*ibid.*).

Как известно, начиная с IV в. распространяется практика чтения про себя, которую Августин с изумлением наблюдал у своего учителя Амвросия. «Когда он читал, – пишет Августин (Исп. 6:3, Августин, с. 74), – глаза его бегали по страницам, сердце доискивалось до смысла, а голос и язык молчали». *Meditatio* представляет собой продолжение этой практики, но уже без необходимости в *lectio*, поскольку текст отныне доступен в памяти для беспрерывной и, при случае, одинокой рецитации, которая поэтому может сопровождать и изнутри темпорально размечать весь день монаха, становясь неотделимой от каждого его жеста и каждого действия. «Делая что-либо (*operantes*), – гласит правило Пахомия, – не говорят ни о чем мирском, но медитируют святыя слова или же молчат» (Bacht, p. 98). «Едва он слышит сигнал рожка, зовущего к *collecta*⁶⁰, сразу выходит из кельи, медитируя несколько отрывков из Писания (*de scripturis aliquid meditans*), пока идет к дверям помещения для собрания» (*ibid.*, p. 82). В отрывке из Кассиана, который мы цитировали выше, ручной труд никогда не отделяется от «*meditatio* Псалмов и других Писаний». Правила Хорсиесиуса точно так же постановляют, что «когда монах покидает *collecta*, он должен медитировать всю дорогу до своего жилища, даже если делает нечто, касающееся монастыря», и добавляют, что только таким образом могут быть соблюдены «жизненные наставления» (*ibid.*, p. 249).

Perpensatio horarum и *meditatio* представляют собой два диспозитива, благодаря которым еще задолго до кантовского открытия время действительно стало формой внутреннего чувства: тщательной хронологической регулировке каждого внешнего акта соответствует столь же пунктуальное темпоральное размеренное скандирование внутреннего дискурса.

1.11. Выражение «жизненные наставления», впервые встречающееся в иеронимовском переводе правила Пахомия (*haec sunt praecepta vitalia nobis a maioribus tradita* – *ibid.*, p. 83), обретет свой полный смысл только если мы поймем, что оно отсылает к правилу потому, что посредством практики медитации, темпорального скандирования и непрестанной молитвы может совпасть со всей жизнью монаха, а не с соблюдением отдельных предписаний (в этом отношении оно завуалированно противопоставляет себя *praecepta legalia* иудаизма). В этом отношении медитация, которая может сопровождать любую деятельность, также является диспозитивом, обеспечивающим реализацию тоталитарного притязания монашеской институции.

Однако решающим здесь является то, что правило таким образом входит в зону неразрешимости по отношению к жизни. Норма, затрагивающая не отдельные акты и события, но все существование индивида, его *forma vivendi*, больше не может просто опознаваться как право – так же, как и жизнь, без остатка устанавливающая себя в форме правила, не является по-настоящему жизнью. Так, почти восемь веков спустя Стефан из Турне подхватывает и перефразирует пахомианскую формулу *praecepta vitales*, когда пишет, что, поскольку «книжечка» (*libellus*), содержащая постановления гранмонтанцев, «зывается ими не правилом, но жизнью» (*non regula appellatur ab eis, sed vita*), то им было бы лучше – чтобы отличить себя от тех, кто, соблюдая правило, называет себя «регулярными», – наоборот называться «витальными» (Ep. 71, PL, 211, col. 368). Подобно тому, как предписания, более не отделимые от жизни монаха, перестают быть «легальными», сами монахи становятся не «правильными», но «жизненными».

⁶⁰ (Молитвенное) собрание (лат.).

§ В *Scala claustralis*⁶¹ Бернара лестница, «посредством коей монахи восходят от земли к небу», включает в себя четыре ступени: чтение (*lectio*), которое «готовит для уст твердую пищу»; медитация, которая ее «разжевывает и размягчает» (*masticat et frangit*); молитва (*oratio*), которая ощущает вкус, и созерцание, которое «есть сама сладость, что укрепляет и радует» (PL, 184, col. 475).

Гюнтер Бадер показал, что при зарождении монашества чтение представляло собой лекарство *par excellence* против страшной болезни, терзавшей монахов и анахоретов, – уныния. В любопытном замкнутом круге эта разновидность антропологической катастрофы, в любой момент угрожающая *homines religiosi*, оказывается также тем, что делает невозможным чтение. «Если нерадивый монах, – гласит *De octo spiritibus malitiae*⁶² св. Нила Синайского (глава XIV), – читает, то в беспокойстве прерывается и через минуту проваливается в сон; он трет себе лицо руками, вытягивает пальцы и, убрав глаза от книги, продолжает еще несколько строк, бормоча конец каждого слова, которое читает; в это время голова его наполняется праздными подсчетами, он считает число страниц и листов в томе; ему становятся ненавистны буквы и прекрасные миниатюры, предстоящие его глазам, так что, в конце концов, он закрывает книгу и кладет ее как подушку под свою голову, проваливаясь в короткий и глубокий сон...»

В анекдоте о св. Антонии, рассказанном Евагрием, преодоление уныния предстает как стадия, во время которой сама природа предстает в виде книги, а жизнь монаха – как условие абсолютной и непрерываемой читаемости: «Один ученый пришел к праведному Антонию и спросил: „Отче, как ты можешь обходиться без утешения книгами?“ – „Моя книга, – ответил Антоний, – это природа сотворенных вещей, и она доступна всякий раз, когда я хочу читать слово Божье“» (Bader, p. 14–15). Совершенная жизнь совпадает с читаемостью мира, а грех – с неспособностью читать (поскольку мир становится непрочитаемым).

⁶¹ Монастырская лестница (лат.).

⁶² О восьми духах порочности (лат.).

2.

Правило и закон

2.1. Теперь мы больше не можем откладывать постановку вопроса о том, являются ли монашеские правила юридическими по своей природе или нет. Хотя церковные юристы и канонисты в общем и целом учитывали в своих сборниках предписаний монашескую жизнь, уже они, тем не менее, задавались вопросом, могло ли право применяться к столь специфическому феномену. Так, говоря о францисканцах в своем *Liber minoritarum*, Бартоло да Сассоферрато в том же жесте, в котором он признает, что *sacri canones* сильно о них пекутся (*circa eos multa senserunt*)⁶³, хотя в венецианском издании 1575 г. стоит *sanxerunt* – «санкционируют, узаконивают»), безоговорочно утверждает, что «настолько велика новизна их жизни» (*cujus vitae tanta est novitas*), что *corpus iuris civilis*, судя по всему, не может к ней применяться (*quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur autoritas*) (Bartolo, p. 190 v). Таким же образом *Summa aurea* Хостиенсиса указывает на трудности, с которыми сталкивается право, пытаясь включить *status vitae* монахов в собственную сферу применения (*non posset de facili status vitae ipsorum a iure comprehendere*). Хотя причины затруднений в обоих случаях разные – для Бартоло это францисканское отрицание любого права собственности, для Хостиенсиса – множественность и разнообразие правил (*diversas habent institutiones*) – замешательство юристов выдает одну трудность, касающуюся необычности монашеской жизни, призванной слиться с правилом.

Ян Тома показал, что в традиции римского права юридическая норма никогда не соотносится непосредственно с жизнью как сложной биографической реальностью, но всегда с юридической личностью как центром вменения, абстрагированным от единичных актов или событий. «Она [юридическая личность – Дж. А.] служит тому, чтобы скрыть [masquer] конкретную индивидуальность за абстрактной идентичностью, это две модальности субъекта, времена которых не могут смешиваться, поскольку первая является биографической, а вторая – статусной» (Thomas, p. 136). Расцвет монашеских правил начиная с V в. с присущей им скрупулезной регламентацией существования вплоть до его мельчайших подробностей – устремленной к неразрешимости *правила и жизни* – образует, согласно Тома, феномен, сущностно чуждый римской юридической традиции и праву *tout court*⁶⁴: «“*Vita vel regula*”, жизнь или же правило, то есть жизнь как правило. Таков регистр – и это, разумеется, не регистр права, – где легальность жизни могла мыслиться как воплощенный закон» (*ibid.*). Развивая интуицию Тома в противоположном направлении, другие исследователи полагали, что в монашеских правилах можно наблюдать разработку нормативной техники, позволявшей учредить в качестве юридического объекта саму жизнь как таковую (Cossia, p. 110).

2.2. Внимательное изучение текстов правил показывает, что по отношению к сфере права они занимают позицию, являющуюся, по меньшей мере, противоречивой. С одной стороны, они и в самом деле не только со всей твердостью излагают самые настоящие предписания, обязывающие к определенному поведению, но часто также содержат подробные перечни наказаний, которым подвергаются нарушившие эти предписания монахи; с другой – они столь же настойчиво призывают монахов не рассматривать правила как легальный диспозитив. «Да будет вам даровано Господом, – говорится в заключении правила Августина, – чтобы вы соблюдали все это с любовью... стоя не как рабы под законом, но свободные под благодатью (*ut observetis haec omnia cum dilectione... non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*)» (*Regula ad servos Dei*, PL, 32, col. 1377). Монаху, спросившему его о том, как следует

⁶³ Воспринимались ими очень серьезно (лат.).

⁶⁴ Как таковому (фр.).

вести себя с учениками, Паламон, легендарный учитель Пахомия, отвечает: «Будь для них примером (*typos*), а не законодателем (*nomothetēs*)» (*Apophthegmata partum*, PG, 65, col. 563). Точно так же и Мар Авраам⁶⁵, излагая правило своего монастыря, напоминает, что мы не должны считать себя «законодателями ни для нас самих, ни для других» (*non enim legislatores sumus, neque nobis neque aliis* – Mazon, p. 174).

Эта двусмысленность очевидна в *Praecepta atque iudicia*⁶⁶ Пахомия, открывающихся решительно антилегалистским утверждением *plenitudo legis caritas*⁶⁷, чтобы сразу после этого привести целую серию примеров исключительно карательного характера (Bacht, p. 255). Такого типа казуистики часто встречаются в правилах: либо в том же самом контексте предписаний, либо будучи собранными в разделах внутри правила (главы 13 и 14 «Правила Учителя» или 23–30 в правиле святого Бенедикта), либо отдельно (как в уже упомянутых *Praecepta atque iudicia* или в *Poenae monasteriales*⁶⁸ Феодора Студита).

Целостное представление о том, что можно было бы определить как монашескую карательную систему, мы можем почерпнуть из глав 30–37 *Concordia regularum*, в которой Бенедикт Анианский тематически упорядочил древние правила. Наказанием *par excellence* является *excommunicatio*⁶⁹, то есть полное или частичное исключение из общей жизни на более или менее долгий период, в зависимости от тяжести вины. «Если кого из братьев найдут виновным в легком прегрешении, – гласит бенедиктинское правило, – то он лишается участия в общей трапезе» (*a mensae participatione privetur*)... в молельне не должен ни петь ни псалма, ни антифона, ни читать вслух вплоть до искупления. Пищу принимать ему одному, после трапезы остальных братьев... до тех пор, пока не получит прощение, должным образом искупив вину» (Бенедикт Анианский, с. 619, перевод изменен). В ответ на более серьезные прегрешения следует исключение любых контактов с другими братьями, которые должны будут игнорировать присутствие провинившегося: «Никто, проходя, не благословит ни его, ни данную ему пищу... Если какой брат без разрешения аббата осмелится вступить в какое-либо общение с отлученным братом либо заговорить с братом или послать ему распоряжение, да подвергнется тому же отлучению» (там же, с. 620, перевод изменен). В случае рецидива переходят к применению телесных наказаний и в крайнем случае – к изгнанию из монастыря: «Если отлученные братья выказывают гордость и, упорствуя в высокомерии сердца, отказываются уступить аббату, то на третий день, в час девятый, их помещают в заключение, где секут до крови, и, если аббат сочтет нужным, изгоняют из монастыря» (Vogüé 2, II, p. 47). В некоторых монастырях, судя по всему, даже предусматривалось помещение, приспособленное под тюрьму (*carcer*), где изолировали тех, кто был вовлечен в более серьезные прегрешения: «Монах, который приставал к детям или отрокам, – гласит правило святого Фруктуоза, – скованный железными цепями, будет наказан шестью месяцами в темнице (*carcerali sex mensibus angustia maceretur*)» (Ohm, p. 149).

И, тем не менее, наказание не только не является достаточным доказательством юридического характера предписания, но и сами правила – в эпоху, когда наказания были принципиально нацелены на причинение мучительных страданий, – как будто настаивают на том, что наказание монахов имеет принципиально моральное и исправительное значение, сравнимое с терапией, предписываемой врачом. Устанавливая наказание отлучением, правило святого Бенедикта сразу же уточняет, что аббат должен особо заботиться об отлученных братьях:

Аббат со всей заботой должен печься о провинившихся братьях, ибо *не здоровые имеют нужду во враче, но больные*. И посему, как искусный врач,

⁶⁵ Авраам Кашкарский (ок. 503–588). – Прим. пер.

⁶⁶ Предписания, а также суждения (лат.).

⁶⁷ Полнота («исполнение») закона – любовь. Рим. 13:10 (лат.).

⁶⁸ Кары монастырские (лат.).

⁶⁹ Отлучение (лат.).

должен употребить всякое средство и пошлет ему утешающее средство, то есть старших и мудрых братьев, которые как бы тайно утешат колеблющегося брата, побудят его к искуплению в смирении, и утешат его, *дабы он не был поглощен чрезмерною печалью* (Pricoso, p. 193)⁷⁰.

У Василия соответствием этой медицинской метафоре служит то, что он прописывает обязательство послушания не внутри горизонта той или иной легальной системы, но в более нейтральном горизонте правил некой *ars*⁷¹ или техники. «Даже и в дозволенных искусствах [*technais*], – читаем мы в главе 41 его правила, посвященной «авторитету и повиновению», – не следует позволять, чтобы каждый изучал, какое хочет, но то, к какому он признан способным, потому что [монах], отрекшийся от себя самого и отложивший все свои хотения, делает не то, что захочет, но то, чему его учат... Тот, кто знает искусство, не осуждаемое общиной, не должен бросать его, поскольку, пренебрегая имеющимся, показывает непостоянство мыслей и неуверенность в намерении. А если не знает, то да не выбирает сам, но пусть принимается за одобренное старшими, так чтобы он во всем соблюдал послушание» (*Regulae fusius tractatae*, PG, 31, col. 1022; Василий Великий, с. 208, перевод изменен).

В «Правиле Учителя» то, что у Василия было аналогией, относившейся в первую очередь к физическому труду монахов, становится метафорой, определяющей монашескую жизнь и дисциплину в целом, понятию удивительным образом – как изучение и упражнение в *ars sancta*⁷². Перечислив все духовные предписания, которым должен научить аббат, правило заключает: «Это святое искусство, каковым мы должны заниматься при помощи духовных орудий» (*ecce haec est ars sancta, quam ferramentis debemus spiritualibus operari* – Vogüé 2, I, p. 372). Вся терминология правила прописывается в таком техническом регистре, напоминающем вокабулярий школ и мастерских поздней Античности и Средневековья. Монастырь определяется как *officina divinae artis*: «Монастырь есть мастерская, где сложены орудия сердца, пребывающие в затворении тела, которыми может совершаться дело божественного искусства» (*ibid.*, p. 380). Аббат является *artifex*⁷³ искусства, чье «служение совершается не для самого себя, но для Господа» (p. 362). Вполне вероятно, что и сам термин *magister*, которым обозначается говорящий в этом тексте⁷⁴, может отсылать к магистру некой *ars*. Едва ли возможно сказать более ясным образом, что предписания, которые должен соблюдать монах, напоминают скорее правила некого искусства, нежели легальный диспозитив.

§ Парадигма *ars* оказала ощутимое влияние на модус, в котором монахи мыслят не только правила, уподобляемые правилам *ars*, но и свою собственную деятельность как таковую. Так, Кассиан в *Conlationes* сравнивает *professio* монашеской жизни с обучением искусству: «О дети мои, всякий человек, желающий достичь вершины в каком-то искусстве, – пишет он по поводу тех, кто хочет начать жить монашеской жизнью, – если не приложит всех стараний и внимательности в занятиях дисциплиной, которую хочет узнать, и если не будет соблюдать наставления тех, кто добился в ней совершенства, или учителей этой науки, напрасно думает своими тщетными желаниями сравняться с ними (Cassien 3, p. 12).

В другой работе мы показали, что аналогичное сравнение с моделью искусств (как с *artes in effectui*, воплощающихся в произведении, так и с *artes actuosae*, таких как танец и театр, цель которых находится в них самих) сыграло важную роль в теологии для определения статуса литургического действия (ср. Agamben I, II, 8).

⁷⁰ Цитаты курсивом – Мф. 9:12 и 2 Кор. 2:7. – Прим. пер.

⁷¹ Искусство (лат.).

⁷² Святое искусство, ремесло (лат.).

⁷³ Мастер, художник, творец (лат.).

⁷⁴ В *Regula Magistri*. – Прим. пер.

В этом смысле монастырь, возможно, был первым местом, где сама жизнь – а не только аскетические техники, которые ее формируют и регулируют, – предстала как искусство. Тем не менее эта аналогия должна пониматься не в смысле эстетизации существования, но, скорее, в том смысле, какой, вероятно, имел в виду Мишель Фуко в своих последних текстах, – как определение собственной жизни в качестве связанной с непрерывной практикой.

2.3. Особый характер монашеских предписаний и их нарушения хорошо виден в анекдоте из жизни Пахомия, содержащемся в *Vaticanus Graecus 2091*. Вогюэ, привлечший внимание к этому тексту, возводит его к более древней версии биографии Пахомия – свидетельству самого раннего периода восточного монашества. Анекдот сообщает, что во время ссоры один из братьев ударил другого, ответившего на насилие таким же ударом. Пахомий приказывает обоим монахам предстать перед всей общиной и, допросив их и получив признание, изгоняет того, кто ударил первым, а второго отлучает на неделю. «Когда первого брата выводили прочь из монастыря, – говорит анекдот, – почтенный старец восьмидесяти лет, именем Гносителей, владевший, как и следует из его имени, наукой о Боге, выступил вперед и крикнул братьям: „И я тоже есмь грешник и уйду с ним. Если кто без греха, пусть тогда остается здесь“. Все братья единодушно последовали за старцем, сказав: „И мы тоже грешники и уйдем с ним“. Видя, как они уходят, блаженный Пахомий выбежал вперед них, пал ниц лицом на землю, посыпал себе голову пылью и просил у всех прощения». После возвращения всех братьев, включая виновного, Пахомий, опомнившись, думает: «Если убийцы, прелюбодеи и другие, кто поддался греху, ищут прибежища в монастыре, чтобы найти здесь спасение через покаяние, то кто я такой, чтобы изгонять брата?» (Vogüé 3, p. 93–94). Помимо того, что аналогичный эпизод в *Apophthegmata patrum* приписывался аббату Виссариону (PG, 65, col. 141b), правило Исидора (глава 14) так же подтверждает, что монах-преступник не должен изгоняться из монастыря, «дабы того, кто мог бы исправиться через усердное покаяние, после изгнания не поглотил дьявол».

Аналогия между суждением аббата и уголовным процессом, на первый взгляд приемлемая, утрачивает здесь какую-либо правомерность.

2.4. Проблеме юридической природы монашеских правил была посвящена одна из монографий Кандидо Масона. Вывод, к которому он приходит в результате развернутого анализа текстов правил – как восточных, так и западных, – гласит, что хотя они и «не были настоящими законами или предписаниями в строгом смысле слова», тем не менее, их нельзя свести к «простым советам, которые оставляли бы на усмотрение монахов, следовать им или нет» (Mazon, p. 171). Согласно Масону, речь шла о «преимущественно директивных по характеру» нормах, чьим предназначением было не столько «вменять» обязательства, сколько «объяснять и указывать монахам те обязанности, что они брали на себя, учитывая род жизни, обет которого они дали» (*ibid.*).

Это решение совершенно неудовлетворительно, поэтому автор, не решающийся принять ни сторону тех, кто утверждает, что природа правил является юридической, ни тех, кто сводит их к простым советам, в конце концов полагает их чем-то вроде гибрида, «чем-то, что выходит за рамки совета, но никогда не становится законом в собственном смысле».

Выдвигая этот очевидно неубедительный тезис, автор, в сущности, просто ищет компромиссное решение проблемы, разделявшей схоластов на разные лагеря с XII до XVI в. Здесь мы не можем реконструировать историю этого спора, в который были вовлечены среди прочих Бернар Клервоский, Гумберт Романский, Генрих Гентский, Фома Аквинский и Суарес и в котором на кону стоял вопрос об обязательности правил. Мы остановимся на трех моментах, в которых проблема становится видимой в трех своих разных модальностях и каждый раз находит решение, высвечивающее один из ее значимых аспектов.

Первый момент – это комментарий Гумберта Романского к августиновскому правилу и, в частности, к фразе *haec igitur sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti*⁷⁵, которой Августин предваряет свои предписания. Проблема, излагаемая Гумбертом в традиционной форме *quaestio*, состоит в том, «является ли все то, что содержится в правиле, *in praecepto*» (то есть является ли оно обязательным – *Romanis*, p. 10). Иными словами, это проблема отношения между *regula* и *praescriptum*. Если это отношение мыслится как полное совпадение, тогда все, что есть в правиле, является предписанием: такова позиция тех, кто, по словам Гумберта, считает, что во фразе Августина *haec* «указывает на все то, что есть в правиле» (*demonstrat omnia quae sunt in regula – ibid.*). Этому ригористскому тезису – который найдет своего апологета в лице Генриха Гентского – Гумберт противопоставляет позицию тех, кто утверждает несовпадение правила и предписания: или в том смысле, что обязательность относится к соблюдению правила в целом, а не к отдельным предписаниям (*observantia regulae est in praecepto, sed non singula quae continentur in regula*), или в том смысле – и таков его собственный тезис, – что намерением святого было обязать к соблюдению трех сущностных предписаний, то есть послушания, целомудрия и смирения, но не всего, что может относиться к самосовершенствованию монаха. В самом деле, подобно тому как в Евангелии следует отличать предписания, имеющие как форму, так и намерение предписания (*modum et intentionem praecepti*), – такие как заповедь взаимной любви – от других, являющихся предписаниями по намерению, но не по форме (например, предписание не воровать), и, наконец, от третьих, являющихся таковыми по форме, но не по намерению, так же невероятно, чтобы такой мудрый муж, как Августин, «даже если и говорил в модусе предписания, намеревался поставить все под предписание, тем самым давая повод для проклятия тех, кто пришел к его правилу, чтобы обрести спасение» (p. 12). В другом тексте Гумберт указывает на три обязательных предписания (послушание, целомудрие, смирение) как на *tria substantialia* (*Epistula Humberti... quam scripsit de tribus votis substantialibus religionis*⁷⁶); в такой сокращенной формулировке его тезис и будет принят большинством теологов и канонистов. В своем комментарии к третьей книге «Декреталий» Хостиенсис высказывает это следующим образом: «Правило является предписывающим (*in praecepto*), но то, что говорится о соблюдении правила, должно быть понято как неотличимо относящееся к трем субстанциалиям. Все остальное, содержащееся в правиле, мы не считаем предписывающим, иначе едва ли мог бы спастись хотя бы один монах из четырех» (Mazon, p. 198).

2.5. Другой способ постановки проблемы обязательности правила касается не отношения между правилом и предписанием, но самой природы правила, которая может быть *ad culpam*⁷⁷, что означает, что его нарушение ведет к смертному греху, либо только *ad poenam*⁷⁸, то есть нарушение влечет за собой наказание, но не смертный грех. Именно в этом контексте проблема принимает свою техническую форму вопроса о юридическом (если точнее: законном) или не юридическом характере правил.

Первым, кто тематически сформулировал проблему существования только карающих законов, был Генрих Гентский. В канонической форме *quaestio* он спрашивал, «могут ли карающие предписания быть нарушенными без совершения греха, лишь бы было отбыто наказание, установленное за их нарушение» (*ibid.*, p. 247). В качестве примера приводится одно из монашеских правил, запрещающее разговоры после повечерия. Есть два способа сформулировать запрет: либо сначала вводится законный запрет (*nullus loquatur post Completorium*

⁷⁵ Вот постановления, которые мы предписываем, чтобы вы соблюдали в монастырях (лат.).

⁷⁶ Послание Гумберта... в котором он пишет о трех субстанциальных обетах религии (лат.).

⁷⁷ Ко греху (лат.).

⁷⁸ К наказанию (лат.).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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