

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**

## 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*<sup>1</sup>, 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*<sup>2</sup>, согласно вступлению «Правила святых отцов» или, как говорится в «Утвержденном правиле» Франциска, *haec est regula et vita fratrum minorum*<sup>3</sup>. Однако мы предпочтем оставить здесь за *vel* и *et* всю их семантическую двусмысленность, чтобы взглянуть на обитель, скорее, как на поле сил, пересекемое двумя противоположенными 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*<sup>4</sup> 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*<sup>5</sup>, – 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, – которую церковь непрерывно формулировала и артикулировала в ходе своей истории от ранних нечетких предписаний «Апостольских постановлений»<sup>6</sup> вплоть до тончайшей архитектуры *Rationale divinatorum officiorum*<sup>7</sup>

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 *pazzus*<sup>8</sup> 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*.

**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 правила<sup>9</sup>. 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*<sup>10</sup>... 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*<sup>11</sup> 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*<sup>12</sup> 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.

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 гендиадисом<sup>13</sup>, но в рамках данного исследования определяют поле исторических и герменевтических напряжений<sup>14</sup>, 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 пунктуальную отмену любых обязательств и безусловную свободу каждого, – в точности того же рода, что и цель монашеских правил: «общезитие»<sup>15</sup> (*koinos bios*, общая жизнь), совершенство жизни, во всех отношениях общей (*unianimes in domo cum iocunditate habitare*<sup>16</sup>, 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 порезвемся 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*<sup>17</sup>). 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 замурававшись) 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 «общезития», 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 тот

же термин<sup>18</sup>, которым в правилах обозначаются богослужения. – Д. А.) того, что называют оргиями» (de Sade, p. 59–61).

*Lectio* <sup>19</sup> 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*<sup>20</sup> – Дюкло, Шампвиль, Мартен и Дегранж, рассказывающие о своей развратной жизни. Безграничному повиновению монахов аббату и старшим вплоть до самой смерти (*oboedientia praecipuum 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 coherceri*<sup>21</sup> – 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 киножией, а его этимология, отсылающая к одинокой жизни<sup>22</sup>, окажется до такой степени затертой, что в «Правиле Учителя» слово «монастырский» может предлагаться как перевод для киножияца и поясняться как *militans sub regula vel abbate*<sup>23</sup> (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*) (Basilius, *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 koinoniai*) 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 киножии – при этом ссылаются на Писание и объявляют целью радость и единомыслие общей жизни: *volumus ergo fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare*<sup>24</sup> (Vogüé 1, 1, p. 182). Временное исключение из общей жизни (*excommunicatio*<sup>25</sup> – *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»<sup>26</sup>, 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 имущества 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*<sup>27</sup> (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 киногией 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 общежитии. Проект монашеской киногии 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 (*toū 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-исповедания (*professionis ipsius qualitatem*) и дисциплину. Монастырем может называться и обиталище 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*<sup>28</sup>, которое мы обнаруживаем у Иеронима (Ep. 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*<sup>29</sup>, 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*<sup>30</sup>) 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*<sup>31</sup> – 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 отцов» (Pricoso, 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*<sup>32</sup> – 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*<sup>33</sup> (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*<sup>34</sup> – 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»<sup>35</sup> 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<sup>36</sup> (*ex ipso habitu monachorum*)»? (Cassien 1, р. 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*<sup>37</sup>). То есть облачение монаха относится не к заботе о теле, но, скорее, к *morum formula*, «примеру некой формы жизни»<sup>38</sup> (р. 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» (р. 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 (*inpigri 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 пороков» (p. 48). Сандалии (*gallicae*), одеваемые на ноги, означают, что «стопы души должны быть всегда готовы к духовному пути» (p. 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*<sup>39</sup>), – 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 (p. 36). Более того, *habitus cinguli* (которое, разумеется, не может означать «одежду пояса», но имеет то же значение, что и *hexis*<sup>40</sup> и *ethos*<sup>41</sup>, 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*<sup>42</sup>, p. 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 неопит 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*<sup>43</sup> – Vacht, p. 93). В «Правиле Учителя» *habitus propositi* – которое не может быть просто так выдано неопиту (Vogüé 2, II, p. 390) – очевидно является чем-то большим, чем одежда: это *габитус* – сразу и одежда, и образ жизни, – соответствующий *propositum*<sup>44</sup>, то есть проекту, которому посвящает

себя неопит. И, когда чуть ниже правило устанавливает, что новообращенный, решивший покинуть общину, чтобы вернуться в мир, должен быть *exutus sanctis vestibus vel habitu sacro*<sup>45</sup> (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*<sup>46</sup> (Ivo Cartunensis, *Decretum* PL, 161, col. 553). Эта двусмысленность войдет в поговорку в изречении «монаха не облачение делает» (или наоборот, как в немецком контексте, где *Kleider machen Leute*<sup>47</sup>).

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*<sup>48</sup> – что наводит на мысль о монашеском влиянии, которому папа хочет противостоять). Это не только противоречит церковной традиции (*contra ecclesiasticum morem faciunt*<sup>49</sup>) – 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 *габитус*, 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 дождаться 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, альба<sup>50</sup> 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-девятых, кольцо, дабы любил невесту<sup>51</sup> 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 копье 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*<sup>52</sup>). 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 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 (*perpensatione 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, oprичь часов, что работают при свете солнца, пожелали 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*<sup>53</sup> называет их Петр Дамиани, а Кассиан и «Правило Учителя» – просто *compulsores* и *excitantes*<sup>54</sup>), 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*<sup>55</sup>) 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 соотнобразуется с неумолимой и непрерывной артикуляцией времени. Принимая руководство над константинопольским Студийским монастырем, Феодор Студит описывает начало монастырского дня так:

Когда пройдет вторая ночная стража или шестой час, когда начинается седьмой, звучит сигнал водяных часов (*piptei 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*<sup>56</sup>, 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» кинонии 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*).

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, кующий металл, держит в уме волю заказчика, монах совершает «всякое действие, и малое и большое» (*pasan energeian 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 «Правил 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*<sup>57</sup> – *ibid.*, p. 222); поэтому неудивительно, что *exercitia actuum*<sup>58</sup>, чередующиеся с богослужением, чуть ниже определяются как «дело духовное» (*spiritale opus – ibid.*, p. 224). Происходящее здесь одухотворение ручного труда можно рассматривать как нечто, примечательным

образом предшествующее той протестантской трудовой аскезе, секуляризацию которой, согласно Максу 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 кинонии, напротив, можно еще обоснованнее определить как освящение жизни посредством времени.

Непрерывность отсчитывания времени, интериоризируемая в форме *perpensatio horarum*<sup>59</sup>, 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* кинонии 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 (одинокую или коллективную) Писаний как нечто отличное от чтения (*lectio*). В житии Пахомия аббат Паламон, к которому будущий основатель кинонии 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» (Vacht, p. 250). В правилах преемника Пахомия, Хорсиесиуса, медитация 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 непрерывной 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» (Vacht, p. 98). «Едва он слышит сигнал рожка, зовущего к *collecta*<sup>60</sup>, 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».

✕ В *Scala claustralis*<sup>61</sup> 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*<sup>62</sup> 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 непрочитываемым).

## 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*<sup>63</sup>, 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 comprehendī*). 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*<sup>64</sup>: «*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 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 Авраам<sup>65</sup>, 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*<sup>66</sup> Пахомия, открывающихся решительно антилегалистским утверждением *plenitudo legis caritas*<sup>67</sup>, 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*<sup>68</sup> 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*<sup>69</sup>, 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, 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)<sup>70</sup>.

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*<sup>71</sup> 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, понятую удивительным образом – как изучение и упражнение в *ars sancta*<sup>72</sup>. 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 spiritalibus 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*<sup>73</sup> 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 тексте<sup>74</sup>, может отсылать к магистру некой *ars*. Едва ли возможно сказать более ясным образом, что предписания, которые должен соблюдать монах, напоминают скорее правила некоего искусства, нежели легальный диспозитив.

Х 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 effectu*, воплощающихся в производстве, 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).

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 *Aprophthegmata 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 Клервосский, 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*<sup>75</sup>, которой Августин предваряет свои предписания. Проблема, излагаемая Гумбертом в традиционной форме *quaestio*, состоит в том, «является ли все то, что содержится в правиле, *in praeepto*» (то есть является ли оно обязательным – Romanis, p. 10). Иными словами, это проблема отношения между *regula* и *praeeptum*. 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 несоответствие 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 существенных 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» (р. 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*<sup>76</sup>); 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 субстанциалам. 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*<sup>77</sup>, что означает, что его нарушение ведет к смертному греху, либо только *ad poenam*<sup>78</sup>, 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*<sup>79</sup>), а потом добавляется наказывающая санкция как его следствие (*si aliquis post Completorium loquatur, dicat septem Psalmos poenitentiales*<sup>80</sup>); либо соблюдение и наказание формулируются вместе (*quicumque loquatur post Completorium dicet septem Psalmos poenitentiales*<sup>81</sup>). Лишь во втором случае – и только если мы уверены, что в намерения законодателя не входило полностью исключить любую возможность нарушения, но лишь сделать так, чтобы нарушение не происходило без серьезных причин, – и можно говорить о нарушении без прегрешения, а значит, о только карающем законе.

Примечательно, что лишь начиная с XVI в., в поздней схоластике, проблема, едва затронутая Генрихом Гентским, трансформируется в проблему законной природы религиозных правил. Тогда произойдет разделение на два лагеря: одни, как Пётр Арагонский, будут

утверждать, что, поскольку закон должен обязывать как *ad culpam*, так и *ad poenam*, религиозные правила не являются подлинными законами, но, скорее, предостережениями или советами (*proprie loquendo non sunt leges, sed potius quaedam decreta hominum prudentum, habentia vim magis consilii quam legis*<sup>82</sup>), а другие вместе с Суаресом будут утверждать, что, поскольку законы тоже могут обязывать к одному лишь наказанию, правила являются не советами, но самыми настоящими законами (*item quia sunt actus iurisdictionis et superioris imponenti necessitatem aliquam sic operandi, ergo excedunt rationem consilii*<sup>83</sup> – *ibid.*, p. 282).

2.6. Проблема отношения между правилами и правом осложняется тем, что, начиная с определенного момента *professio*<sup>84</sup>, то есть принятие монашеской жизни, увязывается с принятием обета. Обет, так же, как и клятва, вероятно, принадлежит к той наиболее архаической сфере, где невозможно различие между правом и религией и которую Жерне назвал неудачным термином «предправо». Его основные черты нам известны благодаря римским свидетельствам, где оно предстает в форме посвящения богам (*sacratio*), чьим прототипом послужило *devotio*, посредством которой консул Деций Мус накануне решающей битвы посвятил<sup>85</sup> свою жизнь подземным богам, чтобы добиться победы. Объектом посвящения также может быть жертва, которую приносят, если исполнилось желаемое.

«Обет» в римской религии – пишет Бенвенист – был предметом строгой регламентации: вначале была необходима *nuncupatio* – торжественное произнесение обетов, чтобы «обетование» было принято в освященных формах представителями государства и религии. Затем следовало сформулировать сам обет, *votum concipere*, сообразуясь с определенным образцом. Эту формулу произносил первым жрец, а обетующий должен был повторить ее слово в слово.

Затем этот обет должен был быть принят властью, которая санкционировала его официальным разрешением, – это называлось *votum suscipere*. Поскольку обет был принят, наступал определенный момент, когда проситель должен был исполнить свое обещание в обмен на то, что он просил, – *votum solvere*. Наконец, как и во всех операциях такого рода, предусматривались санкции в случае, если обязательство не было исполнено: не исполнивший обещанное становился *voti reus*, преследуемым в таком статусе, и, после приговора, *voti damnatus* (Бенвенист, с. 376, перевод изменен).

Если быть еще более точным, тот, кто произносит обет, не просто становится обязанным или осужденным на исполнение, но в предельном случае *devotio* консула становится *homo sacer*, чья жизнь, поскольку она принадлежит подземным богам, отныне не является по-настоящему жизнью, но остается на пороге жизни и смерти, и поэтому кто угодно может безнаказанно ее убить.

Бесполезно пытаться отыскать подобный формализм и радикальность в монашеских правилах первых веков. Монография Катерины Капелле 1959 г., посвященная обету, как раз показывает, что относительно смысла, природы и даже самого существования монашеского обета как в самых древних источниках, так и у современных авторов, царит полное отсутствие ясности. В первую очередь, это касается самой терминологии как по причине многочисленности вокабул (*professio, votum, propositum, sacramentum, homologia, synthēkē*), так и по причине неустойчивости их значения, которое может варьироваться от «поведения» до «торжественного объявления», от «молитвы» и «клятвы» до «желания» (Capelle, p. 26–32). Ни Василий, ни Пахомий, ни Августин как будто не хотят связывать монашеское состояние с формальным актом какого-либо юридического характера. «*Homologia* у Василия означает то провозглашение веры, то нечто вроде обещания, обязательства или присоединения к определенному образу жизни... Разумеется, здесь

есть обязательство, но непрямым образом и только лишь потому, что есть посвящение. Мы здесь находимся на уровне культа, а не морали или, тем более, юриспруденции» (*ibid.*, р. 43–44). Что касается послушания, «его функция в первую очередь аскетическая; речь идет о том, чтобы воспроизвести образец, данный Христом... оно не является ни предметом религиозного обязательства, ни следствием из определенной юридической ситуации» (р. 47). Аналогичным образом у Пахомия необходимость повиновения аббату хотя и особо подчеркивается, но остается лишь одной добродетелью среди других. «Судя по всему, речь здесь идет только об аскетическом аспекте послушания, но не о юридической форме, которая следовала бы из уз, налагаемых обетом. Если латинский перевод как будто наводит на мысль о наличии *professio* если не у Пахомия, то, по крайней мере, у его последователей... то по контексту совершенно очевидно, что речь идет не о юридическом обязательстве, но об одном лишь решении служить Богу через совершенствование собственных поступков» (р. 35).

Чтение первых десяти глав IV книги «Установлений» Кассиана, посвященных принятию тех, кто намеревается вступить в монастырь, показывает, что и здесь нет никаких следов обетов или юридических обязательств. Просящего о принятии в монастырь в течение десяти дней подвергают оскорблениям и унижениям, чтобы испытать серьезность и неизменность его намерения: «Упав на колени перед всеми проходящими братьями, будет всеми нарочно отторгаем и пренебрегаем, как будто хотел войти в монастырь не ради религии, но из какой-то необходимости» (Cassien 1, р. 124). После того, как он с терпением и смирением перенесет эти испытания, особое внимание обращается на избавление от старых одежд и принятие монашеского облачения; но даже этого недостаточно для того, чтобы быть принятым в качестве полноправного брата, и он еще целый год обязан жить около входа в монастырь под присмотром одного из старших братьев. Принятие в монашеское состояние зависит от упорства новиция<sup>86</sup> и от его способности соблюдать *regula*

*oboedientiae*<sup>87</sup> (*ibid.*, p. 132), а не от произнесения обета. «У Кассиана не существует обетов, ведь он переносит на Запад египетское монашество, которому они не известны: никакое обязательство не может обязывать на всю жизнь и не может привязывать к конкретному монастырю» (Capelle, p. 54).

Что касается Августина, ни один из трех текстов, в которых до нас дошло его правило (неважно, является он их автором или нет), не содержит ни малейшего намека на что-либо, что напоминало бы церемонию инициации или произнесение обета.

2.7. Принято считать, что ситуация начинает меняться с «Правилom Учителя» и бенедиктинским правилом, которые, на первый взгляд, предполагают полноценное юридическое обещание со стороны новиция. Но давайте прочитаем главу 88 «Правила Учителя», примечательным образом озаглавленную *Quomodo debeat frater novus in monasterio suum firmare introitum*<sup>88</sup>. После испытательного периода в два месяца будущий монах дает общее обещание быть твердым в соблюдении правила, которое ему зачитывается несколько раз (*repromissa lectae regulae firmitate* – Vogüé 2, II, p. 370), и между аббатом и новицием происходит что-то вроде церемониального диалога, о котором новиций, смиренно держа аббата за полы одежды (*humiliter adpraehenso eius vestimento*), просит сам, пользуясь особой формулой: «Должен кое о чем поведать (*est quod suggeram*) сначала Богу и этой святой молельне, а затем тебе и общине» (*ibid.*, p. 372). Когда его просят сказать, о чем идет речь, новиций объявляет: «Хочу служить Богу посредством дисциплины правила, каковое было мне прочитано в твоём монастыре» (*volo Deo servire per disciplinam regulae mihi lectae in monasterio tuo*). Тогда аббат его спрашивает: «По нраву ли тебе это?». «Прежде всего Богу, – отвечает новиций, – а значит, и мне». После этого аббат в форме предостережения высказывает то, что иногда интерпретируют как настоящий обет:

Смотри, брат, не мне обещаешь, но Богу и этому дому молитвы или священному алтарю. Если во всем будешь послушен божественным предписаниям или же моим назиданиям, в судный день стяжаешь венец за твои благие поступки, а я – отпущение моих грехов за то, что увещевал тебя победить дьявола и мир. Если же, напротив, не послушаешься меня в чем-то, я призову Бога в свидетели, и эта община мне тоже будет свидетелем в судный день, так что, если меня ослушаешься, в судный день я буду оправдан, ты же должен будешь ответить за твою душу и твою спесь (р. 372–374).

Мало того что новиций не произносит обещание послушания сам, но и формула, которую он «внушает» (*хочу служить Богу...*), является, что совершенно очевидно, общим заявлением о принятии аскетического обета, а не легальным обязательством. Настоящий юридический акт имеет место только после этого и представляет собой безвозвратный дар (точнее, его подтверждение, поскольку сам дар уже был сделан в момент подачи прошения о принятии) имущества новиция; но в монашеской традиции этот дар всегда понимался как доказательство серьезности аскетического намерения будущего монаха.

Иной выглядит ситуация в бенедиктинском правиле. Здесь не только период испытания продлевается до десяти месяцев, ритмизованных повторяющимся чтением правила, отныне ставшего письменным документом, но и в момент *professio* новиций «обещает твердость, форму жизни и послушание перед всеми, перед Богом и его святыми» (*coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam coram deo et sanctis eius* – Pricoso, р. 242). Впоследствии обещание подтверждается написанием документа – так называемой *petitio*<sup>89</sup> (собственноручно, если новиций умеет писать, но в любом случае с личной подписью), которую новиций кладет на алтарь (*de qua promissione faciat*

*petitionem ad nomen sanctorum... quam petitionem manu sua scribat... et manu sua eam super altare ponat* – p. 244).

По мнению некоторых исследователей, бенедиктинская *professio* должна пониматься как полноценный договор, смоделированный по образцу римской *stipulatio* (Zeiger, p. 168). И поскольку *stipulatio*, будучи устным договором, заключается в соответствии с определенным формуляром вопросов и ответов (типа *Spondesne? Spondeo*<sup>90</sup>), эти исследователи отдавали предпочтение тем документам (например, манускрипту из Альби IX в.), в которых обещание новicia принимает именно такую форму диалога (*Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum et oboedientia coram Deo et sanctis eius? – iuxta Dei auditium et meam intelligentiam et possibilitatem promitto*<sup>91</sup> – *ibid.*, p. 169). И, тем не менее, самые древние из документов показывают, что наиболее общей формой *professio* была форма односторонней декларации, а не договора. Та же *petitio* в дошедших до нас документах представляет собой простое подтверждение (*roboratio*) обещания, содержание которого касается, в отличие от *stipulatio*, не отдельных действий, но самой формы жизни монаха. Например, формуляр *petitio monachorum* Флавиньи (VII–VIII вв.) гласит:

Domino venerabili in Christo patre illo abate de monasterio illo... Petivimus ergo beatitudinem caritatis, ut nos in ordine congregationis vestrae digni sitis recipere, ut ibidem diebus vitae nostrae sub regula beati Benedicti vivere et conversare deberemus... Habrenunciamus ergo omnes voluntates nostrae pravas, ut dei sola voluntas fiat in nobis, et omnis rebus quae possideamus, sicut evangelica et regularis tradicio edocuit... obeodientiam vobis, in quantum vires nostrae subpetunt et Dominus adderit nobis adiutorium, conservare promittimus... Manu nostrae subscripcionis ad honorem Domni et patronis nostri sancti hanc petitionem volumus roborare (Capelle, p. 277).

Преподобному господину во Христе, отцу и аббату этого монастыря... Для того просили мы блаженства милосердия, чтобы вы приняли нас в достойный орден вашей конгрегации, чтобы мы в этом месте жить дни жизни нашей и вести себя [conversare] должны были, следуя правилу блаженного Бенедикта... Посему отрекаемся от всех наших порочных волений, чтобы вершилась в нас одна лишь Божья воля, и от всех вещей, которыми владеем, как учат предание Евангелия и правила... Собственноручной подписью ради славы Божьей и наших святых покровителей хотим подтвердить это прошение.

Монах здесь берет на себя обязательство не столько совершать отдельные акты, сколько, скорее, дать жить в себе воле Бога; кроме того, послушание обещается по мере собственных сил и при условии божественной помощи.

Комментарий Смарагда из Сен-Миеля к бенедиктинскому правилу (IX в.) в этой перспективе содержит, возможно, наиболее инструктивные указания. Он не только снабжает нас текстом *petitio*, явно лишенным каких-либо юридических свойств, но в нем также содержится определение *professio*, помещающее ее в ее собственный контекст: *Ista ergo regularis professio, si usque ad calcem vitae in monasterio operibus impleatur, recte servitium vocatur, quia per istam sanctus effectus monachus, sancto Domino sociatur*<sup>92</sup> (PL, 102, col. 796). Термин *servitium* – так же, как и *officium*, – обозначает саму жизнь и деятельность монаха или священника, поскольку берет за образец жизнь и «служение» Христа как первосвященника и «leitourgos<sup>93</sup> святилища и скинии истинной» (Евр. 8:2). Здесь ясно выражена тенденция рассматривать жизнь монаха как службу и непрерывную литургию, о которой мы уже упоминали и к которой еще вернемся.

✕ Как мы должны понимать *petitio*, о которой говорится в бенедиктинском правиле? В римском праве говорят о *petitio* в ходе

процесса (*actio de iure petendi*) и *petitio* для кандидатуры на общественную должность (*petitio facta pro candidato*). В религиозном праве она означала обращенную к богам просьбу в форме молитвы. Это последнее значение, в котором можно опознать что-то вроде предтечи обета, довольно распространено у христианских авторов первых веков (например, у Тертуллиана *Orat. I, 6: orationis officia... vel venerationem Dei aut hominum petitionem*<sup>94</sup>). Тем не менее мы располагаем документами (например, приведенным выше формуляром из Флавиньи), которые ясно показывают, что по своему смыслу в монашеской практике бенедиктинцев этот термин не относился ни к римскому праву, ни к обету, но понимался как простое письменное подтверждение прошения быть принятым в монашескую жизнь.

2.8. С течением времени и особенно начиная с каролингской эпохи бенедиктинское правило, поддержанное епископами и римской курией, становится обязательным для общежительных обителей, в конце концов превратившись в IX–XI вв. в правило *par excellence*, и новые монастыри были обязаны либо его принимать, либо сообразовывать свою организацию с его моделью. В этой перспективе вполне возможно, что тенденция к юридикации монашеской *professio*, наблюдающаяся в этом правиле, как раз и способствовала его доминированию и распространению в эпоху, когда церковь (а вместе с ней и император) стремилась установить хотя и не чрезмерный, но, тем не менее, твердый контроль над монашескими общинами. Так, серия декретов *serenissimus et christianissimus imperator*<sup>95</sup>, чьей высшей точкой станет эдикт *Capitula canonum et regula* 802 г., предписывает бенедиктинское правило – из которого прямо приводятся главы о послушании и *professio* – всем монахам без исключения.

В эпоху, следующую за бенедиктинским правилом и длящуюся вплоть до появления первых сборников канонов, как термин *votum*, так и глагол *voveo* (или *devoveo* – *se deo vovere*<sup>96</sup>) появляются в

источниках со все возрастающей частотой. И, тем не менее, даже в это время полноценная теория монашеского обета, которая будет разработана в схоластике от Фомы и до Суареса, явным образом отсутствует в текстах канонистов.

Откроем VII книгу «Декрета» Иво Шартрского, чья тема звучит как *De monachorum et monacharum singularitate et quiete, et de revocatione et poenitentia eorum qui continentiae propositum transgrediuntur*<sup>97</sup> или раздел *De vita clericorum* из *Panormia* того же автора. Несмотря на то, что текст, по сути, является разнородным коллажем отрывков из Августина, Амвросия, Иеронима и извлечений из соборных канонов или писем понтификов и имперских конституций, сам подход к вопросу принимает принципиально казуистическую форму. Раб не может стать монахом без ведома его хозяина (*praeter scientiam domni sui* – *Decretum*, cap. 43, PL, 161, col. 555), вследствие чего испытательный период до принятия новиция рассматривается в контексте вопроса о подтверждении его юридического состояния свободного или раба – с той целью, чтобы хозяин мог вернуть себе беглого раба в течение трех лет (*ibid.*, cap. 153, col. 582). Если девушки, давшие обет безбрачия, впоследствии выходят замуж без принуждения родителей, то они будут виновными даже если еще не были рукоположены (cap. 20, col. 549); девственницы, выходящие замуж после рукоположения, считаются нечистыми (*incestae* – *Panormia, ibid.*, col. 1175); если монах покидает монастырь после *professio*, его имущество остается в собственности монастыря, потому что «*propositum* монаха, принятый добровольно, не может быть оставлен без совершения греха» (col. 1173).

То же самое мы можем наблюдать у Грациана. Если ребенок был пострижен и получил облачение без его согласия, его *professio* не может быть окончательной, а значит, при случае может быть аннулированной (q. 2–3); если монах хочет дать обет, он должен получить разрешение аббата (q. 4). Вопрос о том, могут ли *voventes*<sup>98</sup> вступать в брак, становится объектом развернутой трактовки с этой же точки зрения. Всякий раз речь идет о конкретных юридических

следствиях из *professio*, но не о теории *professio*, которая нормативно конституировала бы монашескую жизнь как таковую.

2.9. Исходя из приведенных выше соображений, должно быть ясно, почему практически невозможно ставить проблему о юридической или неюридической природе монашеских правил, не впадая в анахронизм. Даже если допустить, что нечто такое, как наш термин «юридическое», существовало всегда (что, по меньшей мере, спорно), то несомненно, что в римском праве он означал одно, в первые века христианства – другое, третье – начиная с каролингской эры и, наконец, четвертое – в Новое время, когда государство начинает приобретать монополию на право. Кроме того, полемика о «законном» или «совещательном» характере правил, которую мы рассматривали и которая как будто близка к нашей постановке проблемы, становится понятной, только если не забывать, что она переплетается с теологической проблемой отношения между двумя *diathēkai*<sup>99</sup>, Моисеевым законом и Новым Заветом.

Поэтому проблема перестанет быть анахронистичной, только если мы вернем ей ее собственный теологический контекст, то есть вопрос взаимоотношения *evangelium* и *lex*, (имеется в виду в первую очередь иудейский закон). Теория этого взаимоотношения разрабатывается в Посланиях Павла и достигает своей высшей точки, когда он провозглашает, что Христос, мессия, является *telos nomou*, завершением и исполнением закона (Рим. 10:4). Хотя в том же самом послании этот радикальный мессианический тезис – и имплицитованная в нем оппозиция *pistis* и *nomos* – усложняется, приводя к серии апорий (как в 3:31 «Итак, обездействуем ли закон через веру? Никак; но закон утверждаем»), тем не менее несомненно, что жизнь христианина больше не находится «под законом» и ни в коем случае не может мыслиться в юридических терминах. Христианин, как и Павел, «умер для закона» (*nomōi apethanon* Гал. 2:19) и живет в свободе духа, и даже когда Евангелие

противопоставляется Моисееву Закону как «закон веры» (Рим. 3:27) – или когда *nova lex* будет позднее противопоставляться *vetus*, – ни его форма, ни содержание, тем не менее, не гомогенны *nomos*. «Отличие закона от Евангелия, – читаем мы в *Liber diffinitionum* Исидора (глава XXXI), – в следующем: в законе буква, в Евангелии – благодать... первый был дан для преступающего, второе для оправдания; закон показывает грех тому, кто его не знал, благодать помогает избежать его... в законе соблюдаются заповеди, в полноте Евангелия исполняются обещания».

Именно в этом теологическом контексте и необходимо размещать монашеские правила. Василий и Пахомий, которым монашеские правила обязаны, так сказать, своим архетипом, прекрасно знали о несводимости христианской формы жизни к закону. Василий в своем трактате о крещении открыто воспроизводит павловский принцип, согласно которому христианин умирает для закона (*apothanein tōi nomō*), а *Praecepta atque iudicia* Пахомия, как мы уже видели, открываются утверждением, что любовь – это исполнение закона (*plenitudo legis caritas*). Это значит, что правило, чьим образцом является Евангелие, не может иметь форму закона, и вполне возможно, что сам выбор термина *regula* подразумевал противопоставление сфере приказаний закона. Судя по всему, именно в таком смысле Тертуллиан в одном отрывке противопоставляет термин «правило» Моисеевой «форме закона»: «Когда была упразднена форма Ветхого Закона (*veteris legis forma soluta*), апостолы по повелению (*de auctoritate*) Святого Духа дали это правило язычникам, которых стали принимать в церковь» (*De pudicitia*, XII). *Nova lex* не может принимать форму закона, но в качестве *regula* сближается с самой формой жизни, которая ведет и направляет (*regula dicta quod recte ducit*<sup>100</sup>, как гласит этимология Исидора, – *Etymologiarum* 6.16).

Проблема юридической природы монашеских правил находит здесь как свой специфический контекст, так и свои границы. Конечно, церковь будет шаг за шагом выстраивать систему норм,

достигающую своего апогея в XII в. в системе канонического права, которую Грациан суммирует в своем *Decretum*; но, если несомненно, что жизнь христианина всегда готова встретиться лицом к лицу со сферой права, то столь же очевидно, что сама христианская *forma vivendi* – которую правило и имеет в виду – не может исчерпываться в соблюдении предписания и не может иметь природу закона.

### 3.

## Бегство от мира и учреждение

3.1. Тем не менее есть один аспект правил, благодаря которому они могут рассматриваться как юридические акты – но он относится не к гражданскому или уголовному праву, а, скорее, к публичному. Иными словами, на правила можно взглянуть как на учреждающие акты, чьей целью является образование тех «политических» – пускай и в специфическом смысле – сообществ, которыми без сомнений являются киновии и монастыри. В основе этой публично-правовой природы правил лежит (разработанное Филоном и обобщенное и развитое Амвросием) учение о *fuga saeculi*<sup>101</sup> как процессе, можно сказать, конституирующем для общин верующих.

Откроем *De fuga et inventione*<sup>102</sup> Филона. Бегство Иакова здесь обосновывается в первую очередь тем, что Лаван утратил какое-либо усердие по отношению к закону, так что действие «аскетических сил», подталкивающих Якова к бегству, нацелено на отстаивание наследства, которое у них было несправедливо отнято. И местами убежища или изгнания (*phygadeutēria*; *phygē* по-гречески означает в первую очередь «изгнание») здесь являются – на основе *мидраша* к Числ. 35:11–14, говорящего о местах, где мог найти прибежище виновный в неумышленном убийстве, – самые настоящие города, каждый из которых, однако, символизирует ту или иную божественную силу. Их шесть: первый, город-мать (*mētropolis*), – это божественное слово (*logos*), он также является первым из тех, где имеет смысл искать убежище. Остальные пять, являющиеся «колониями» (*apoikiaī*) первого, описываются таким образом: «Первой является творческая сила (*poietikē*), посредством которой Бог сотворил мир своим словом; вторая – царская сила (*basilikē*), посредством которой творец правит (*archēi*) тем, что он сотворил; третья – это сила милосердия (*hileōs*), посредством

которой создатель заботится и сочувствует своему созданию; четвертая – это законодательная сила, посредством которой он упорядочивает то, что сделал; пятая – это часть законодательной силы, которая запрещает то, что не должно быть сделано» (17, 95).

Иными словами, бегство понимается как процесс, ведущий беглеца или изгнанника через шесть городов, так же являющихся учреждающими «политическими» силами: это божественное слово (отождествляемое с первосвященником), творение, царствие, управление, позитивное и негативное законодательство.

Кроме того, города являются городами Левитов, поскольку Левиты тоже являются некоторым образом сбежавшими и изгнанными (*phygades*), ведь чтобы угодить Богу, они покинули родителей, детей и братьев. Левитам и священникам доверены оберегание храма и *leitourgia* (то есть публичное функционирование культа). Таким же образом и беглецы, признанные виновными в неумышленном прегрешении, «совершают публичную службу (*leitourgousi*)» (87–93). В этом насыщенном *мидраше*, которому суждено будет иметь долгое потомство в христианстве, изгнание предстает парадоксальным образом как «литургия», как публичное служение, в котором изгнанники уподобляются священникам.

Как известно, *De fuga saeculi* Амвросия очень многим обязано филоновскому тексту, и с этой точки зрения, конечно, не блещет оригинальностью. Тем не менее, именно то, что он решил вставить филоновский *мидраш* в одно из основополагающих для христианского аскетизма произведений, помещает тему бегства от мира в особую перспективу, где отречение и аскетизм тесно связываются с исполнением обязанностей священника, то есть с публичной практикой. Дело не только в том, что вторая глава почти дословно подхватывает филоновскую экзегезу городов изгнания, но и в том, что благодаря нагруженной смыслом модуляции верховный священник, которого Филон уже уподоблял божественному *логосу*, безоговорочно отождествляется с Сыном.

Кто же есть этот священник, если не Сын Божий, Глагол Божий, который есть наш ходатай перед Отцом, свободный от всех прегрешений, как по собственной воле, так и случайных, и на ком зиждется все, что существует как на небе, так и на земле?.. Все сочетается узами Глагола, удерживается его мощью и имеет в нем свою основу, поскольку в нем все было создано и в нем сохраняется вся полнота. Поэтому все пребывает, ибо он не позволяет, чтобы распалось то, что было им соединено, поскольку было учреждено его волей; и все, что он волит, он принуждает и направляет своим повелением и связывает в естественном согласии (Ambrogio, p. 85).

Следуя линии Филона и павловского Послания к Евреям, Глагол прямо отождествляется с первосвященником из Пс. 109:4.

Знай, что он – великий государь священников. Отец поклялся за него, сказав «Ты священник вовек»... Это божественный глагол, в котором находится первосвященство, чьи одежды Моисей<sup>103</sup> описывает как умопостигаемые одеяния, поскольку через свое могущество он облачается в мир и, как будто окутанный им, сияет во всех вещах... Христос – глава всему, из которой происходит все тело, обоюдными сочленениями соединенное и в строительстве любви растущее (*Ibid.*, p. 88–90).

Тема бегства от мира, сущностно конститутивная для монашества, здесь смыкается с церковной практикой, в которой беглец предстает как самый настоящий служитель общины: «следовательно, сбежавший от своих является служителем Его алтаря» (*fugitans igitur est suorum sacri altaris eius minister* – p. 78). Именно на этой основе монашеское изгнанничество из мира может быть помыслено как основание нового сообщества и новой публичной сферы.

Х Превращая изгнание в учреждающий политический принцип, Филон на самом деле отсылает к утвердившейся в греческой философии традиции, для которой изгнание служило метафорой совершенной жизни философа. В знаменитом отрывке из *Теэтета* (176 а–b), где уподобление Богу представляется некой *phygē* (*phygē de homoiōsis theōi kata ton dynaton*<sup>104</sup>), необходимо вернуть *phygē* ее изначальное значение изгнания («потенциально изгнание – это уподобление Богу»). И в совершенной аналогии с платоновской метафорой Аристотель в «Политике» (1324а 15–16) может определить форму жизни философа как «инострannую» (*xenikos bios*). И когда несколько веков спустя Плотин в конце «Эннеад» определит жизнь «божественных и счастливых людей» (то есть философов) как *phygē tonou pros tonou*, эта фраза становится вполне понятной только если не забывать о политическом характере образа: «изгнание одинокого в одинокое». «Изгнание из века сего» – это в первую очередь политический жест, который у Филона и Амвросия приравнивается к учреждению нового сообщества.

3.2. В 1907 г. Ильдефонс Хервеген, основоположник литургического движения в бенедиктинском Лаахском аббатстве, привлек внимание к одному церковному документу, который проливает новый свет на монашеские правила и *professio* и, в частности, позволяет поместить их в перспективу публичного права. Речь идет о так называемом *Pactum* святого Фруктуоза из Браги. Этот документ, написанный незадолго до 670 г., важен потому, что представляет собой соглашение или договор между двумя сторонами – всей братией (обозначаемой обобщающим термином *nos omnes*<sup>105</sup>), с одной стороны, и аббатом (определенном как *tu dominus*<sup>106</sup>) – с другой, в котором они основывают и регламентируют общину посредством установления обоюдных обязательств.

Возгоревшиеся божественным пылом, мы все, ниже подписавшиеся, Богу и тебе, господину нашему и отцу, вверяем

наши души, дабы в одном монастыре жить вместе по примеру Христа и следуя твоему поучению, согласно указанию апостолов и правилу и тому, что одобряется авторитетом святых отцов, нам предшествовавших. Все, что для спасения наших душ ты захочешь объявить, научить, сделать, порицать, приказать, отлучить и исправить согласно правилу (*annuntiare, docere, agere, increpare, imperare, excommunicare, secundum regulae emendare*), мы исполним с помощью божественной милости в смирении сердца, избавленного от всякого высокомерия, с вниманием и пылая желанием, не ища извинений (*inexcusabiliter*) и с одобрения Бога. И если кто из нас вопреки правилу и твоему повелению возропщет, будет строптивым, непослушным или клеветником (*contra regulam et tuum praeceptum murmurans, contumax, inobediens vel calumniator*), то в твоей власти будет созвать всех вместе и, зачитав перед всеми правило, прилюдно определить вину, и каждый из нас, уличенный в своем прегрешении, получит наказание или отлучение в зависимости от его прегрешения. И если кто из нас против правила и в отсутствие аббата замыслит сговор с родителями, братьями, сестрами, шуринами или другими родственниками или, что еще хуже, с монахом, с которым он делит обитание, то будет в твоей власти любого, кто захочет совершить такой проступок, на шесть месяцев заключить в темную келью, одетого в одно лишь покрывало или власяницу, без пояса и обуви, и давать из пищи лишь хлеб и воду. И если кто не подчинится беспрекословно этому наказанию, то получит семьдесят два удара кнутом и, лишась монастырского облачения и одетый в одежду, которую имел при вступлении, изгоняется из обители с великим позором (Herwegen, s. 2–3).

Однако такому подчинению монахов верховенству аббата соответствует обязательство аббата править справедливо и беспристрастно:

Но если ты, господин, – чего Бог не мог бы пожелать, а мы даже осмелиться поверить – с кем из нас поступишь несправедливо, проявишь гнев или высокомерие или одному из нас отдашь предпочтение, другого же с ненавистью и злобой отвергнешь, одного будешь понуждать, а другому льстить, как это принято у черни, тогда будет у нас данное Богом право без дерзости и гнева донести нашу жалобу через представителя, который, смиренно встав на колени перед тобой, изложит эту жалобу, и ты должен будешь ее выслушать и, согласно общему правилу, склонить голову, измениться и исправиться. Если же ты не возжелаешь этого сделать, то будет у нас право дать знать другим монастырям или епископу, живущему по правилу, или католическому графу, защитнику церкви, и позвать на помощь, чтобы ты перед ними поклялся исправиться и правило исполнил (*Ibid.*, s. 3–4).

Хервеген, подробно останавливающийся на юридическом значении документа, отдает себе отчет в учреждающем – для монастырской общины – характере договора и, однако, не выводит из этого всех следствий. Он пишет: «эта формула является выражением юридической сделки, посредством которой некое множество людей объединяется для общей монастырской жизни. Таким образом, аббату, обозначаемому как «господин и отец», в форме монашеской *professio* передается административная власть, но с оговариванием определенных прав. Поэтому соглашение представляет собой основание монастыря, связанное с самоподчинением монахов аббату» (*ibid.*, s. 4). В этой перспективе он пытается продемонстрировать возможное влияние на *pactum*, с одной стороны, содержащихся в *lex Visigothorum* клятв о подданстве между подданными и сувереном и военной присяги римского легионера – с другой. Поэтому тем более удивительно, что занятый исключительно тем, чтобы перенести *pactum* в его вестготский контекст и отличить от монашеской *professio* в узком смысле,

Хервеген не замечает, что этот *pactum* представляет собой, возможно, первый и единственный пример общественного договора, в котором группа людей безусловно подчиняется авторитету некого *dominus*, наделяя его властью управлять всеми сторонами жизни общины, которая тем самым основывается. В отличие от гоббсовского *Covenant* или общественного договора Руссо, где авторитет суверена безграничен, монашескому обязательству подчинения со стороны аббата здесь соответствует обязательство справедливого правления. Но в любом случае самое важное здесь то, что *pactum* никоим образом не может быть уподобленным частному контракту, а также то, что – оставляя за скобками вопрос, в целом бесплодный, о том, является ли монашеская *professio* контрактной или обетной по своему характеру, – он определенным образом позволяет взглянуть и на правила в целом как на самые настоящие учреждающие документы (*constitutiones* – как они, к слову, часто и называются) монастырской общины.

3.3. На самом деле решающую роль здесь играет не столько вопрос о юридической или не юридической природе правил – его в любом случае невозможно поставить для самых древних из них – сколько более общий вопрос об особом отношении, которое правило устанавливает между жизнью и нормой. Иными словами, вопрос здесь не в том, что в правиле является предписанием, а что – советом, и не в степени обязательности, которую оно подразумевает, но, скорее, в новом способе мыслить отношение между жизнью и законом, когда заново ставятся под вопрос сами понятия соблюдения и применения, нарушения и исполнения.

Уже в самых древних правилах положения о наказаниях относятся не к единичным действиям, но к чему-то такому, как грех или духовное состояние монаха. *Qui facilis est ad detrahendum, si in hoc peccato fuerit deprehensus... iracundus et furiosus si frequenter irascitur*<sup>107</sup> читаем мы в *Praecepta atque iudica* Пахомия; *Si quis frater contumax aut superbus aut murmurans aut inodoediens*<sup>108</sup> начинается глава *de*

*excommunicatione culparum*<sup>109</sup> «Правила Учителя» (Vogüé 2, II, p. 33); а в правиле Исидора рубрика, в которой перечисляются наиболее тяжкие проступки, напоминает, скорее, каталог грехов, нежели схематическое изложение преступных нарушений: *si temulentus quisquam sit, si discors, si turpiloquus, si feminarum familiaris, si seminans discordias, si iracundus...*<sup>110</sup> (PL, 83, col. 886).

Еще в большей степени это относится к позитивным обязательствам монаха. С этой точки зрения отрывок из *De praeecepto et dispensatione* Бернара Клервосского имеет особое значение. Отвечая в ходе воображаемого диалога монаху, который, совершив *professio* правила, жалуется на то, что не может исполнить свой обет в монастыре, где он находится, Бернар пишет:

Все же твоя жалоба несправедлива. Ибо тот, кто считает, что нарушил клятву, поскольку не соблюдает правило по всей строгости (*ad purum*), показывает, что не понимает, в чем он клялся. Ибо никто, совершая свою *professio* (*cum profetitur*), не обещает правило (*spondet regulam*), но более определенным образом обязывается с этого момента существовать в обращении и вести свою форму жизни (*conversionem suamque... conversationem dirigere*) согласно правилу (*secundum regulam*). Это и есть в наши времена истинная и общая *professio* всех монахов. И хотя в разных монастырях Богу служат, соблюдая разное, пока каждый хранит добрые обычаи места, несомненно живет по правилу, ибо добрые обычаи не идут вразрез с правилом (Bernard, p. 285–286).

Как показывает противопоставление технического термина из области права (*spondere*, лично обязываться сделать что-то) и выражения, взятого из аскетического словаря (вести собственную форму жизни), этот отрывок явным образом свидетельствует о трансформации, в которую вовлекается отношение между нормой и жизнью: тот, кто обещает, не обязуется, как это происходит в праве,

совершать отдельные, предусмотренные в правиле, акты, но ставит под вопрос свой образ жизни, не отождествляющийся с серией действий и не исчерпывающийся в них. Как сразу же добавляет Бернар, «те, кто решаются жить согласно правилу (*secundum regulam vivere*), даже если и не соблюдают все до мельчайших подробностей (*ad ungem*<sup>111</sup>)... все же не отступают от *professio* правила до тех пор, пока продолжают жить трезвым, праведным и набожным образом (*sobrie et iuste et pie vivere*) согласно обычаям их братьев» (*ibid.*, p. 286).

Вероятно, отсылая именно к этому отрывку, Фома может написать, что «тот, кто совершает *professio* правила, не дает обет соблюдать все, что есть в правиле (*non vovet observare omnia quae sunt in regula*)», но дает обет правильной жизни (*vovet regularem vitam*), которая сущностно состоит из трех принципов [то есть послушания, целомудрия, смирения – Дж. А.]. Поэтому в некоторых орденах монахи осмотрительнее обещают не правило, но жить согласно правилу (*profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam*)» (S. Th. II, II, qu. 186, art. 9 ad. 1). И хотя Фома явно сводит проблему к различению между предписанием и правилом, решающий пункт, с трудностями в прояснении которого сталкивались разные авторы, заключается в трансформации, о которой идет речь в отрывке, от «обещания правила» к «обещанию жить согласно правилу» (обещанию жизни). Предметом обещания здесь становится уже не юридический текст, который необходимо соблюдать – или определенное действие или же предзаданная поведенческая серия – но сама *forma vivendi* субъекта.

3.4. У Суареса этот особый характер монашеской *professio* принимает парадоксальную форму обязательства, предметом которого является не конкретный человеческий акт, но само обязательство. Он начинает с того, что различает два значения термина *votum*: первое означает «обязательство и узы, остающиеся у человека, произнесшего обет (*pro obligatione et vincula quod manet in*

*homine habente votum*)», а второе – «сам акт, непосредственно из которого рождается обязательство» (*pro actu illo a quo immediate nascitur obligatio*) (Suárez, p. 804). Он продолжает: «я скажу, что обет в собственном смысле, поскольку означает тот акт, посредством которого человек обязывает себя Богу, имеет своим предметом не другой человеческий акт, но само обязательство, то есть связь, которую должно осуществлять посредством акта обетования» (*non habere pro obiecto alium actum humanum sed obligationem ipsam, seu vinculum efficiendum per actum vovendi*) (*ibid.*).

Обет, являясь «не чем иным, как обязательством, посредством которого некто добровольно связывает себя с Богом (*se spontanee obligat deo*)», не обязывает, в отличие от закона, просто совершать одни акты и воздерживаться от других, но производит в воле «постоянные и почти что ставшие привычкой узы (*vinculum permanens et quasi in habitu – ibid.*)». Следовательно, обет здесь является «обетом обета» (*habet pro obiecto votum*) в том смысле, что не относится непосредственно к определенному действию или серии актов, но прежде всего к узам, которые он сам должен произвести в воле:

И эта воля, посредством которой человек обязывает себя Богу, своим предметом имеет само обязательство Богу, и, следовательно, она имеет своим предметом обет или обещание, поскольку последнее означает сами узы, которые должно реализовать посредством обета, а не поскольку означает акт обета или обещания (*habet pro obiecto votum vel promissionem, quatenus haec significat vinculum ipsum efficiendum per votum, non quatenus significat actum vovendi aut promittendi – ibid.*).

То, что Суарес упорно стремится осмыслить, преумножая свои дистинкции, представляет собой парадокс обязательства, чьим первым содержанием является не то или иное поведение, но сама

форма воли того, кто, давая обет, связывает себя с Богом. То есть у обета есть форма закона, но не его содержание, и так же, как и у кантовского императива, у него нет никакого непосредственного ему предмета, кроме самой воли дающего обет. Поэтому в следующей главе Суаресу требуется отличить *votum* в собственном смысле слова, осуществляемый посредством одного лишь обещания (*per solam promissionem*), от *tradio*, которая к нему добавляется в случае торжественного обета целомудрия, когда обетующий «отдает и посвящает Богу свое тело в бессрочном целомудрии» (*ibid.*, p. 805). В отличие от языческой *devotio*, в которой *devotus* передавал богам свое тело и биологическую жизнь, христианский обет является, так сказать, объектно пустым, и его единственным содержанием является производство в воле определенного *habitus*, чьим конечным результатом будет определенная форма общей жизни (или, в контексте литургии, – совершение определенного *officium* и определенной *religio*).

Также и здесь ядром, определяющим монашеское состояние, является не субстанция или содержание, но *habitus* или форма, и для того, чтобы понять это состояние, необходимо заново вернуться к проблеме габитуса и формы жизни.

✕ В нашей археологии богослужения (Agamben 2, IV, 8) мы показали, что *religio* является именем, которое теологи дали этому особому отношению между нормой и жизнью, конфигурирующему нечто вроде юридического долга в форме добродетели и *habitus*.

Чтобы понять новую фигуру отношения между нормой и жизнью, начинающую прорисовываться здесь, необходимо связать ее с юридическими ситуациями, которые приобретут свою техническую форму лишь гораздо позднее в административном праве – то есть в той ветви современного права, что уходит своими корнями в сферу практики церковного администрирования. Именно здесь встречаются нормы (называемые инструментальными), предусматривающие самые настоящие схемы поведения, связанные

с определением «компетенции-обязанности», то есть с обязательством или легитимацией действия, которые следуют из определенной ситуации (например, в результате принятия должности). Возникающие здесь «служебные обязанности» конфигурируют тип или нормативную схему практики, не исчерпывающейся в единичном действии, но определяющей действительное жизненное поведение, в котором объективный и субъективный элементы стремятся совпасть и в этом смысле напоминают *vivere secundum regulam* и *religio* монаха.

3.5. В любом случае решающим будет то, что форма жизни, о которой идет речь, – это *koinos bios*, общая жизнь. Любая интерпретация монашеских правил должна прежде всего помещать их в этот контекст, от которого они не могут быть отделены. Когда задаешься вопросом об отношении между монахами и правилом, следует помнить о наблюдении Витгенштейна, утверждавшего, что невозможно следовать правилу частным образом, поскольку ссылка на правило с необходимостью подразумевает сообщество и обычай. «Невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды... Следовать правилу, делать сообщения, давать задание, играть партию в шахматы – все это практики (применения, институты)» и «...„следование правилу“ – некая практика. *Полагать* же, что следуешь правилу, не значит следовать правилу. Выходит, правилу нельзя следовать лишь „приватно“; иначе думать, что следуешь правилу, и следовать правилу было бы одним и тем же» (Витгенштейн, с. 162–163).

Поэтому следует уточнить, что общая жизнь не является объектом, который правило должно было учредить и которым оно должно управлять; напротив – как показывают и притязание на «право, данное нам Богом» в договоре святого Фруктуоза, и настаивание на различии между «обещанием правила» и «обещанием жизни» у Бернара и Фомы – именно правило явным образом рождается из «общежития», которое, если воспользоваться языком современного

публичного права, как будто ставит себя по отношению к нему как учреждающая власть по отношению к учрежденной. Если идеал «общей жизни» имеет очевидный политический характер, то киножизнь, возможно, представляет собой место, где общность жизни как таковая безоговорочно затребует, как во всех смыслах учреждающий первоэлемент. Иными словами, в киножизни речь идет о трансформации самого канона человеческого праксиса, которая настолько сильно определила этику и политику западных обществ, что возможно, еще сегодня мы не способны в полной мере постичь ее природу и следствия.

## Порог

Как мы увидим, только вместе с францисканцами эта трансформация начнет осознаваться во всей своей полноте и поэтому ее смогут отстаивать как таковую, одновременно с этим заново ставя под вопрос саму консистентность правила как совокупности норм, отдельных от жизни.

В комментарии Гуго де Диня к францисканскому правилу различие между *promittere regulam*<sup>112</sup> и *promittere vivere secundum regulam*<sup>113</sup> реактивируется, но не для того, чтобы отличить предписания от советов или, как у Гумберта Романского, три важнейших обета (послушания, бедности и целомудрия) от остального правила, но чтобы дать проявиться абсолютной неразрешимости между *forma regulae* и *forma vivendi*. Тот, кто обещает соблюдать жизнь и правило блаженного Франциска, пишет Гуго, обещает, следуя форме правила (*secundum formam regulae profitetur*), и поэтому не обязывается соблюдать ни отдельные нормы, ни три принципиальных обета, но все вместе без различия (*omnia indistincte*), так что сама форма жизни (*forma vivendi*) монаха подпадает *sub voti efficacia*<sup>114</sup> (Ugo di Digne I, p. 178). Не без аналогии с тем, что Суарес попытается осмыслить в своем трактате об обете три века спустя, то, что обещается в одной только в форме закона, – это сама форма жизни монаха. Посредством понятия «формы» правило (*forma regulae*) и жизнь (*forma vivendi*) в монашеской практике переходят порог неразличимости.

Поэтому францисканское обещание не является ни обещанием правила, ни обещанием жить согласно правилу, но безусловным и нераздельным обещанием правила и жизни (*regulae vitaeque*): *Promittere quidem non regulam, sed vivere secundum regulam, minus ad singula regulae dicitur obligare; sed hic plena regulae vitaeque promissio*

*ponitur, nec additur «vivendo in odedientia, sine proprio et castitate»<sup>115</sup>* (*ibid.*, p. 177).

Комментируя это выражение из правила («живя в послушании») Пётр Иоганн Оливи пишет: «Заметь, что осмысленнее сказать „живя в послушании“, чем сказать „соблюдая послушание“ или „слушаясь“: ведь тогда говорят, что некто живет в каком-то состоянии или каким-то делом, когда он так приложил к ним всю свою жизнь (*cum tota sua vita est sic applicatus ad illud*), что можно справедливо говорить о бытии и жизни и образе поступков (*esse et vivere et conversari*) в них» (Olivi I, p. 119). Традиционная юридическая идея соблюдения правила здесь переворачивается: минорит не только не слушается правила, вместо этого «живя» послушанием, но, благодаря еще более радикальной инверсии, сама жизнь применяется к норме, а не норма к жизни.

Таким образом, в монашеских правилах речь идет о трансформации, явным образом затрагивающей сам модус, в котором мыслится человеческое действие, – он смещается с уровня практики и деятельности на уровень формы жизни и проживания [*di vita e del vivere*]. Эта передислокация этики и политики из сферы действия в сферу формы жизни и проживания представляет собой самую труднодоступную часть наследства монашества, к которой современность так и не смогла подступиться. В самом деле: как понять эту фигуру проживания и жизни, которая, утверждая себя в качестве «формы жизни», тем не менее, не позволяет себя редуцировать ни к праву, ни к морали, ни к предписанию, ни к совету, ни к добродетели, ни к науке, ни к труду, ни к созерцанию, – и, тем не менее, открыто предлагает себя в качестве канона для совершенного сообщества?

Каков бы ни был ответ на этот вопрос, очевидно, что парадигма человеческого действия, о которой в нем идет речь, шаг за шагом распространилась далеко за пределы монашества и церковной литургии в узком смысле, проникнув в мирскую сферу и оказав долговременное влияние как на этику, так и на политику на Западе.

Если, как мы увидели, она определяет себя как порог возрастающей неразличимости между правилом и жизнью, то именно этот порог мы должны исследовать, если хотим понять ее природу.

**II.**

***Литургия и правило***

# 1. Regula vitae

1.1. Историки и теологи, занимающиеся монашескими правилами, обычно дают лишь краткое резюме семантической истории термина *regula*, чаще всего ограничиваясь тем, что фиксируют его значения внутри исследуемого *corpus*. Разумеется, всем хорошо известно (или должно быть известно), что начиная с II в. н. э. Отцы Церкви часто используют синтагмы *regula fidei* (так Руфин переводит *kanon pisteōs* в тексте Оригена), а также *regula veritatis*, *regula traditionis*, *regula scripturarum*, *regula pietatis*<sup>116</sup>, но, тем не менее, их отношение с синтагмой *regula vitae* (или *regula vivendi*), встречающейся в монашеских текстах, так и не было исчерпывающим образом проанализировано. С другой стороны, за пределами монашеского контекста хорошо известно значение *regulae iuris* в традиции римской юриспруденции; однако куда менее известно, что эта традиция должна была быть известной Отцам, поскольку Руфин может говорить о самих правилах и монашеских установлениях как о юридических ответах (*sancti cuiusdam iuris response* – Frank, p. 67).

Петер Штайн, которому мы обязаны подробным исследованием *regulae iuris*, показал, что этот термин возникает из дискуссий об аналогии (то есть правильности) и аномалии (то есть обычае и употреблении), вызывавших раскол среди греческих и римских грамматиков начиная с II в. до н. э. (Stein s. 53 ff). Это означает, что грамматические выражения вроде *regula loquendi* или *regula artis grammaticae* также могли быть не чуждыми для редакторов монашеских правил, которые, как мы видели, часто прибегали к метафоре *ars*. Более того, один отрывок из Варрона об отношении между правилом и употреблением (которое он сам примечательным образом распространяет за пределы языковой сферы) ясно показывает, что вопросы грамматики могут быть весьма ценными

для понимания той же самой проблемы в монашеском контексте. «Если мы должны следовать правильности (*si analogia sequenda est nobis*), – пишет Варрон (*De lingua latina*, VIII, 17), – то должны соблюдать либо правильность, которая есть в употреблении (*in consuetudine*), либо ту, которая не в нем. Если следовать первой, то нет нужды в предписаниях, ведь когда мы следуем употреблению, она следует нам (*praecceptis nihil opus est, quod, cum consuetudinem sequetur, ea nos sequetur*)».

Если верно (как это показывают исследования Шпитцера исторической семантики европейской лексики) то, что невозможно понять значение термина, игнорируя его отношения с лингвистическим контекстом в его целом, то исследование семантики термина *regula* как в теологической, так и в правовой и грамматической областях (и в *artes* в целом) все еще остается необходимой задачей. Здесь мы ограничимся некоторыми предварительными замечаниями общего герменевтического характера.

Прежде всего, как мы уже видели, термин *regula* имеет тенденцию образовывать синтагму с другим термином в родительном падеже (*regula fidei, regula iuris, regula loquendi* и т. д.). Идет ли здесь речь о субъективном (где *ius* – субъект) или объективном (где *ius* – это объект) родительном? В случае синтагмы *regula iuris* мы можем дать уверенный ответ на этот вопрос. Дигесты приписывают Павлу это короткое определение: *Regula est quae rem quae breviter enarrat. Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat*<sup>117</sup> (*Digest.* 50, 17, 1). Следовательно, это субъективный родительный, хотя и в особом значении: правило производится (или должно быть произведено: *fiat*) исходя из существующего права (*ex iure quod est*).

1.2. Беглый взгляд на святоотеческие тексты первых веков показывает, что в синтагмах *regula fidei* и *regula veritatis* речь идет именно о субъективном родительном этого типа. Тертуллиан, одним из первых ставший пользоваться ими в техническом смысле, в *De*

*virginibus velandis*<sup>118</sup> при помощи юридической метафоры утверждает первенство истины – которое не может быть оспорено никаким юридическим предписанием (*cui nemo praescribere potest*) – над обычаем. Если истина не может, как это случается с законом, быть предписанной или измененной обычаем, то это потому, что в случае веры истина – это сам Христос (*Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*<sup>119</sup> – Tertullian I, p. 127). Только после этого он может изложить *regula fidei, sola immobilis et irreformabilis, credenda scilicet in unicum deum onnipotentem, mundi creatorem, et Filium eius, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionis*<sup>120</sup> (*ibid.*, p. 130). Символ веры – или, точнее, *regula fidei*, – который мы здесь видим в процессе его постепенной разработки, еще не принял ту догматическую форму, какую он получит на вселенских соборах. Как пронизательно заметил Августин, комментируя павловскую и евангельскую формулу *credere in Christum*<sup>121</sup>, она еще не является – в отличие от того, чем станет в догмате, – внешней нормой, дающей вере и истине их содержание; скорее наоборот, именно вера в Христа наделяет *regula* ее единственной истиной, сущностно относящейся к порядку прагматики и имплицитующей непосредственное и тотальное примыкание к присутствию и действию Христа (*ut credatis in eum, non ut credetis ei... quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari*<sup>122</sup> – In Johannis Evang. 29:6; *hoc est credere in Deum, quod utique plus est quam Deo... credendo adhaerere ad bene cooperandum bona operanti Deo*<sup>123</sup> – En. in Psalm., 87, 8).

Это хорошо видно в *Expositio symboli* Руфина: то, что Отцы формулируют (*componunt*, составляют) как *regula*, исходит из опыта веры и истины каждого из них (*conferendo in unum quod sentiebat unusquisque*<sup>124</sup>), и поэтому возникающий в результате *symbolon* является ничем иным, как *indicium*, знаком и общим свидетельством

их веры (*symbolon enim Graece et indicium dici potest et conlatio, hoc est quod plures in unum conferunt*<sup>125</sup>). Перифразируя определение из Дигест, можно также сказать, что *non ex regula fides sumatur, sed ex fide quae est regula fiat*<sup>126</sup>.

В *De doctrina christiana* Августина синтагмы *regula fidei* и *regula veritatis* часто относятся к интерпретации Писания и служат для того, чтобы ориентироваться в его чтении. Но также и здесь правило, применяемое для того, чтобы прояснить темные места Писания, выводится в первую очередь из самого Писания (*consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis... percepit*<sup>127</sup>) (Агостин, р. 172; ср. Августин, с. 163). Образцом для Августина здесь служит Тихоний, чьей *Liber regularum*<sup>128</sup> (которую можно считать чем-то вроде архетипа для трактатов по текстуальной герменевтике) он посвящает значительную часть книги III своего произведения. В начале своего трактата Тихоний уточняет, что «ключи и светильники» для Священного Писания находятся в самом тексте, занимая в нем самую глубокую и потайную часть (*quae universae legis recessus obtinent*<sup>129</sup>), и только после того, как будет раскрыта их *ratio*, «то, что было заперто, распахнется, а то, что было темным, осветится» (Тухоний, р. 2). Также и здесь критерии интерпретации текста (*regulae scripturarum*) не являются внешними ему, но выводятся из него: не объективный, но субъективный родительный.

1.3. Если мы теперь вернемся к синтагме *regula vitae*, встречающейся, например, во вступлении к «Правилу четырех отцов» (*qualiter conversationem vel regulam vitae ordinare possimus*<sup>130</sup>), то законным будет вопрос, не идет ли и здесь речь о субъективном родительном, как и в тех текстах, что мы уже рассматривали. Подобно тому, как в синтагмах *regula iuris* и *regula fidei* право и вера не управляются правилом и не выводятся из него, а наоборот, таким же образом не исключено, что в синтагме *regulae vitae* не форма жизни производна от правила, но, напротив, правило – от формы

жизни. Или, возможно, следует говорить, что движение идет в обоих направлениях и что – в непрерывном напряжении стремясь к порогу неразличимости – правило становится жизнью в той же мере, в какой жизнь становится правилом.

В своем трактате «О прескрипции против еретиков» Тертуллиан поясняет выражение *regula fidei*, пользуясь примечательной формулой: правило веры – это то, «посредством чего верят» (*Regula est autem fidei... illa scilicet qua creditur*). В этом же смысле можно было бы сказать, что *regula vitae* является правилом, *посредством которого* живут, что в точности соответствует выражению *regula vivificans*, которым у Ангела Кларенского будет определяться францисканское правило. Правило не применяется к жизни, но производит ее и в то же самое время производится в ней. Но в таком случае, что это вообще за тексты – правила, – если они как будто бы перформативно реализуют жизнь, которую должны были регулировать? И что такое жизнь, которую невозможно отличить от правила?

✕ Невозможность простого различения между правилом и жизнью отчетливо видна в сборнике житий святых отцов из монастырей в Юре, чей *incipit* звучит как *Vita vel regula sanctorum partum Romani, Lupicini et Eugendi, monasteriorum iurensium abbatum*<sup>131</sup>. Редактор самого последнего издания (*Jura*, p. 240) высказывает предположение о важной лакуне в конце третьего жития, где после биографического нарратива должно, по его мнению, следовать изложение основных положений правила. Ничто в манускрипте не служит основанием для такого предположения; оно опирается лишь на мнение редактора, считающего, что автор в одном отрывке из биографии Романа обещает изложить правило в третьей книге, то есть в житии Евгенда, однако, дойдя до конца третьей биографии, вместо изложения правила он завершает рассказом о смерти аббата. Из этого и следует гипотеза о лакуне, которая, по мнению редактора, должна была по объему соответствовать самой биографии.

На самом деле здесь мы сталкиваемся с примером эмендации (в данном случае, негативной), которая вводится в рукопись только потому, что редактор не понял текст. Он рассуждает следующим образом: поскольку автор обещал изложить правило, то он не мог ограничиться одним лишь биографическим нарративом. Это говорит о непонимании особого отношения неопределенности, которое связывает в тексте – и яснее всего в *incipit (vita vel regula, жизнь или же правило)* – два термина, «жизнь» и «правило». В начале первой биографии автор объявляет, что хочет «верно воспроизвести по памяти (*fideliter replicare*) деяния вместе с жизнью и правилом (*actus vitamque ac regulam*) юрских отцов, как я сам это видел и чему был обучен по преданию старших» (*ibid.*, p. 242). *Actus vitamque ac regulam* (как это подчеркивается энклитикой *-que* и союзом *ac*, соединяющим слова более сильным образом, чем *et*) представляет собой единый концепт в трех словах и отсылает к чему-то (к форме жизни святых отцов), что может быть адекватно выражено только в трех неразделимых терминах.

Если автор не записывает отдельное правило, это потому, что оно уже полностью содержится в рассказе о жизни Евгенда. Действительно, анонсируя изложение правила, он пишет, что приберег его для третьей книги, *quia rectus hoc in vita beatissimi Eugendi depromitur*. Эта фраза не означает, как неверно переводит редактор, *il est plus normal en effet de vous le donner avec la vie de st. Oyend*<sup>132</sup>, но, в соответствии с исходным значением глагола *depromi* (означающего «извлекать, почерпнуть») – «потому что оно наилучшим образом может быть выражено в житии блаженнейшего Евгенда». Более того, внимательное чтение биографии показывает, что она содержит, особенно в параграфах 170–173, подробное описание методов, при помощи которых аббат организовал общую жизнь монахов; однако в любом случае важнее всего то, что в этом тексте изложение правила неотделимо от изложения жизни.

1.4. Начиная с Витгенштейна современная мысль, а с недавних пор и философия права, стремится дать определение особому типу норм – так называемым учредительным нормам, которые не предписывают определенный акт и не регламентируют уже существующее положение вещей, но сами вводят в бытие такой акт или положение. Примером Витгенштейну служат шахматные фигуры, не существующие до игры, но учреждающиеся ее правилами («Пешка – это сумма правил, по которым она перемещается» – Wittgenstein 2, S. 325–326). Очевидно, что выполнение такого рода правил – которые не ограничиваются тем, что предписывают некому агенту определенное поведение, но производят это поведение – становится предельно проблематичным.

Перифразируя схоластическое изречение *forma dat esse rei*, можно было бы сказать, что *norma dat esse rei*<sup>133</sup> (Conte, p. 526). Форма жизни тогда была бы совокупностью учреждающих правил, которые ее определяют. Но разве возможно в том же смысле сказать, что монах, как шахматная пешка, определяется суммой предписаний, следуя которым он живет? И разве нельзя столь же обоснованно сказать в точности противоположное – что, наоборот, это форма жизни монаха создает свои правила? Вероятно, оба тезиса являются верными, но только если уточнить, что правила и жизнь входят здесь в зону неразличимости, где они – по мере того, как исчезает сама возможность их отличить, – дают появиться чему-то третьему, что францисканцы – хотя и не преуспевшие в том, чтобы дать ему точное определение, – назовут, как мы увидим, «пользованием».

В действительности – на что, судя по всему, намекает Витгенштейн – сама идея учредительного правила подразумевает отказ от расхожего представления, согласно которому вся проблема правила заключается просто в применении общего принципа к отдельному случаю, то есть в соответствии с кантовской моделью определяющего суждения сводится к чисто логической операции. Проект кинопии, перенося этическую проблему с уровня отношения между нормой и действием на уровень формы жизни, судя по всему,

заново ставит под вопрос саму дихотомию правила и жизни, универсального и частного, необходимости и свободы, при помощи которых мы и привыкли понимать этику.

## 2.

### Устность и письмо

2.1. Именно в этой перспективе мы и попытаемся взглянуть на природу правил, исходя из их текстуальной структуры, какой она представлена в самых древних правилах и, в частности, в тексте «Правила Учителя», которому – в том числе из-за его влияния на бенедиктинское правило – исследователи уделяли особое внимание. Уже отмечалось, что в самой древней монашеской литературе авторы, часто безвестные, эксплицитно и более или менее осознанно устанавливают сложное отношение и почти что напряжение между устностью и письмом, в связи с чем можно говорить о некой «фикциональной устности» (Frank, p. 55). Уже в архетипических *Regulae fusius tractatae*<sup>134</sup> Василия вступление начинается с упоминания «соборания» (*synelēlythamen*, «мы сошлись вместе»), участники которого, решившие «жить согласно благочестию» (*tu biou tou kat'eusebian*), ставят перед собой задачу познать то, что может вести их к спасению (*mathein ta ton pros sōtērian* – PG, 31, col. 889; Василий Великий, с. 149). Что речь идет о самой настоящей мизансцене, подтверждается тем, что текст после этого упоминает неопределенное, но подходящее место и время, на основании чего мы должны полагать, что вопросы и ответы, составляющие правило, здесь произносятся вслух (а потом переносятся в письменную форму): «настоящее время для нас весьма удобно, а место сие доставляет полную тишину и освобождение от внешнего шума» (*ibid.*; там же).

Аналогичным образом начало «Правила четырех отцов» повествует о встрече и разговоре четырех протагонистов, чьей целью будет «упорядочить образ жизни или правило жизни братьев» (*Sedentibus nobis in unum...* – «пока мы заседаем вместе» – ... *qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possimus* – Vogüé I, 1,

р. 180). Во второй речи, которую произносит Макарий, этот святой отец открыто указывает на то, что правило записывается по ходу диалога: *quoniam fratrum insignia virtutum... superis conscripta praevenierunt* – «и поскольку признаки добродетели братьев были ранее записаны» (*ibid.*, р. 184). При помощи особого трюка и продуманной мизансцены устной речи текст указывает на процесс письма самого себя.

Хотя во «Втором правиле отцов» мизансцена может показаться той же самой (*Residentibus nobis in unum...*), напряжение между устностью и письмом изменяется, поскольку теперь речь открыто идет о том, чтобы *conscribere vel ordinare regulam, quae in monasterio teneatur ad profectum fratrum* – «записать и упорядочить правило, коего должно придерживаться в монастыре к вящей пользе для братьев» (р. 274). И, поскольку целью заседания эксплицитно заявляется запись правила, становятся возможными те семантические колебания, что позволяют прочесть термин *regula* не только в смысле «образа жизни» (как это было в *incipit* «Правила четырех отцов»), но также и как «написанный текст».

В «Третьем правиле отцов» (его автором, согласно Вогюэ, был некий епископ) переход от устности к письму уже совершился, поэтому речь идет уже не о том, чтобы писать, но о том, чтобы читать правило: «Поскольку мы объединились с нашими братьями во имя Господа, мы решили читать по порядку правило и установления отцов» (*regula et instituta partum per ordinem legerentur*) (р. 532). Правило отныне является письменным текстом, который по этой причине может и должен читаться, и в первую очередь – новообращенному, подающему прошение о вступлении в монастырь («если кто захочет обратиться от мира к монастырю, то на входе ему читают правило» – *ibid.*).

С появлением бенедиктинского правила мы видим исчезновение напряжения между устностью и письмом, оживлявшего святоотеческие правила, хотя само бенедиктинское правило из них и происходит. Теперь правило является исключительно текстом, в

последней главе обозначенным как *regula descripta (regulam hanc descripsimus... hanc minimam regulam descriptam... perfice*<sup>135</sup> – Pricoco, p. 270–272). Если *conscribere* ранних правил заставляло думать о тексте, который диктуется живыми голосами Отцов и является транскрипцией и извлечением из самой жизни монахов, то *describere* – это технический термин для писца, копирующего другой текст. В соответствии с традицией, которая, как мы видели, начинает становиться обязательной в каролингскую эпоху, правило – это всегда *regula descripta*, в которой как напряжение между устностью и письмом, так и напряжение между объективным и субъективным значениями синтагмы *regulae vitae* уже исчезли.

2.2. В чем же состоит эта диалектика, которую – по крайней мере, в эпоху до святого Бенедикта – текст правил устанавливает между устностью и письмом? Почему правила так настойчиво разыгрывают сцену своей записи и своего чтения? Речь идет не о простой риторической конструкции или фикциональной устности и не только о том (хотя, конечно, и об этом тоже), чтобы при помощи игры между письмом и устностью показать правило в его акте самоучреждения как текста и приобретения им авторитета, переходящего от правила – формы жизни к правилу-тексту. Вопрос, скорее, стоит об установлении особого статуса текста правила, не являющегося одним только письменным текстом или просто устной речью, консистентность которого не совпадает ни с записью жизненной практики, ни, наоборот, с практическим исполнением записанного правила. То есть правило разыгрывает сцену чего-то, что не исчерпывается ни в одном из этих измерений, но обретает свою истину только в напряжении, которое возникает между ними. Не письмо и не живой голос, не кодекс законов и не жизненная практика – правило безостановочно движется между этими полюсами, в поисках идеала совершенной общей жизни, которую как раз и нужно определить.

В данной перспективе «Правило Учителя» дает некоторые образцовые указания. Уже в прологе, доводящем модель фикциональной устности до пароксизма, отменяются и становятся почти неразличимыми границы между устностью и письмом. Он открывается с апострофы, чья структура даже грамматически настолько сложна, что комментаторы, хотя и отмечая ее своеобразность, предпочитают ее проигнорировать:

*O homo, primo tibi qui legis, deinde et tibi qui me auscultas dicentem, dimitte alia modo quae cogitas et me tibi loquentem et per os meum deum te convenientem cognosce.* «О человек, (говорю) вначале тебе [дательный *tibi*, судя по всему, подразумевает *dico*], кто (меня) читает, затем и тебе, кто меня, говорящего, слышит, оставь же другие свои мысли и меня, тебе говорящего, и через уста мои Бога, к тебе обращающегося, познай» (Vogüé 2, I, p. 288).

Кто здесь говорит? Идет ли речь о самом правиле – что кажется более вероятным – или, как, судя по всему, думает Вогюэ, о его авторе, – в любом случае отношение между устностью и письмом здесь и в самом деле невозможно распутать. С одной стороны, первичность письма несомненна, поскольку текст обращается к читателю (*tibi qui legis*), а в следующем абзаце дейктически отсылает к самому себе как к письму: «Поэтому, о слушатель, слушающий меня говорящего, знай, что не через мои уста, но посредством этого писания (*per hanc scripturam*) говорит Бог...». Но с другой – письменный текст, таким образом оказавшись *en abîme*<sup>136</sup> внутри себя самого, причудливым образом говорит и отсылает не только к читателю, но и к слушателю (*deinde et tibi que me auscultas dicentem*). А еще чуть дальше тот, кто, говоря, тем не менее, предполагал читателя, представляет себя в качестве того, кто будет читать вслух «это писание» (*hanc scripturam quam tibi lecturus sum – ibid.*, p. 292; очевидно, что имеется в виду текст правила).

Если идентичность адресанта, разделенная между письмом и речью, оказывается неразличимой, то не менее проблематичной представляется идентичность того, к кому обращаются как к *homo*. В самом деле, он так же раздваивается на читателя и слушателя и может обрести свое единство только как адресат «этого писания» и «этого правила» (*haec regula – ibid.*), которое он должен верно соблюдать.

2.3. Тем не менее в тексте правила есть один пассаж, который, возможно, содержит ключи ко всем этим загадкам, и, кроме того, позволяет определить консистентность и собственную природу правила. Речь идет о главе 24, озаглавленной *De ebdomadario lectore ad mensas*, «О еженедельном чтеце во время трапезы». Правило здесь гласит, что в любое время года, как летом, так и зимой, «когда принимают пищу в шестой или в девятый час, один из наставников<sup>137</sup> по очереди в течение недели будет читать [текст правила]» (*ibid.*, II, p. 122). Как сразу же уточняет текст, речь идет о *lectio continua*, то есть о чтении, которое возобновляется каждый день с того момента, где было прервано: «(Чтец) читает каждый день правило это (*regulam hanc*), оставляя ежедневно знак, до какого места дочитал, чтобы, продолжаясь изо дня в день (*sequenter cottidie*), все было прочитано полностью и чтобы по истечению недель можно было закончить и потом начать чтение сначала» (p. 126). Правило уточняет, каким образом чтец приступает к исполнению своей обязанности («тогда вслух сообщает, что ему предстоит читать и говорит: молитесь за меня, мои господа, ибо я на неделю приступаю к чтению за трапезой»), как он должен читать – неспешно (*non urguendo*) и таким образом, чтобы слушатели могли ясно слышать то, что правило указывает им делать.

Как несложно представить, это означает, что с необходимостью наступит момент, когда чтец, достигнув главы 24, прочитает отрывок, предписывающий ему каждый день читать правило. Что произойдет в этот момент? Если, читая другие места правила, чтец исполняет

предписание читать, но не совершает то, что текст предписывает ему делать, в этом случае чтение и приведение правила в действие совпадают без остатка. Читая правило, предписывающее ему читать правило, чтец *ipso facto*<sup>138</sup> перформативно исполняет правило. То есть его *lectio* реализует образцовый акт высказывания правила, совпадающий с его исполнением, – акт соблюдения, ставший неотличимым от приказа, которому он подчиняется.

Диалектика между устностью и письмом здесь достигает своего завершения: есть письменный текст, но в действительности он живет только посредством своего чтения. Именно это подсказывает правило чуть дальше, в важном добавлении определяя ежедневное чтение правила как *in usu mittere*<sup>139</sup> (*nam cum cottidie in usu ipsa regula mittitur, ex notitia melius observatur*<sup>140</sup> – p. 130). Правило предполагает предшествующее ему письмо, но речь идет о письме, которое само по себе инертно, и оно должно быть «введено в пользование» посредством чтения. Текст еще раз говорит об этом дальше, рекомендуя находящемуся в пути монаху читать, а если для этого нет возможности, то, по крайней мере, прибегать к *meditatio*, рецитации по памяти, «чтобы каждый день воздавать правилу то, что ему причитается» (*ut cottidie regulae reddat quod suum est – ibid.*, p. 268). *Lectio* и *meditatio* конститутивно принадлежат правилу и определяют его статус.

### 3.

## Правило как литургический текст

3.1. С самого начала *lectio* была важнейшей составляющей христианской литургии. Общепринято считать, что она происходит из практики чтения – вероятно, кантиллированного – Торы (*queri'at Torah*) в синагоге. Новый Завет содержит два из наиболее древних свидетельств об этом чтении, чьи истоки традиция возводит к Моисею (Втор. 31:10-12: «По прошествии семи лет, в год отпущения, в праздник кущей, когда весь Израиль придет явиться пред лице Господа Бога твоего на место, которое изберет Господь, читай сей закон пред всем Израилем вслух его»). Первое (Деян. 13:15) показывает, как Павел со своими спутниками участвует в чтении закона (*anagnosis tou nomou*) в синагоге Антиохии, чтобы затем быть приглашенным комментировать прочитанный отрывок («После чтения закона и пророков, начальники синагоги послали сказать им: мужи братья! если у вас есть слово наставления к народу, говорите»). Во втором (Лк. 4:16–21) сам Иисус читает и комментирует в синагоге Назарета:

И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие в вашем слышании [141](#).

Оба этих свидетельства показывают, что уже во времена Иисуса в синагоге читалась Тора – возможно, уже разделенная (как мы знаем из более поздних источников) на *parashot* (перикопы), – и что помимо Пятикнижия читались также отрывки из пророков (называемые *haftarot*), а чтение сопровождалось гомилетическим комментарием (*derashah*), примеры которого дают Павел и Иисус.

Со временем чтение Торы приобрело форму *lectio continua*, которая в Палестине делилась на части в соответствии с трехлетним циклом, начинавшимся в первую или вторую субботу месяца *нисана*; в Вавилоне продолжительность составляла один год, начинаясь после праздника кущей (Werner, p. 89). Чтение пророков, в свою очередь, не было непрерывным, но каждый раз включало в себя отдельный отрывок, избиравшийся, сообразуясь с тем отрывком Торы, который должен был читаться в этот день.

Церковь последовала примеру синагоги, введя практику чтений – поначалу, скорее всего, еженедельных – Ветхого Завета, к которому, по меньшей мере, с конца II в. добавилась *lectio* новозаветных текстов. Хотя мы и не знаем, каков был изначальный порядок и состав чтения, амвросианская, мосарабская и древняя галликанская литургии сохранили последовательность трех *lectiones* – одной из Ветхого Завета и двух из Нового. Доминирующим принципом сначала был принцип *lectio continua*, но вполне возможно, что в течение первых трех веков епископ каждый раз указывал дьякону и *lector* отрывки для чтения. Начиная с конца V в. в связи с введением литургического года наблюдается переход от *lectio continua* к отбору и фиксации серий перикоп. Эта система отразится в выпуске книг (называемых *lectionarii*, *comites* или *epistolaria*), содержавших перикопы, отобранные для чтения на каждый день. Так, один из самых древних лекционариев, мосарабский *Liber comicus de toto circuli anni* включает в себя перикопы, упорядоченные в соответствии с праздниками литургического календаря: за формулой типа *legendum in P° dominico de adventu Domini ad missam*<sup>142</sup> каждый

раз следует текст, предназначенный для чтения (в данном случае это два отрывка из Исаяи и один из Послания к Римлянам).

3.2. Если литургический год представляет собой, как мы видели, нечто вроде мемориала деяниям Господа, выстроенного в соответствии с календарем, то чтение священного Писания является наиболее примечательным модусом, в котором каждый день и, в пределе, каждый час оказываются поставленными в отношении анамнезиса с тем или иным событием священной истории. Однако в соответствии с глубинной интенцией, определяющей христианскую литургию, чтение не ограничивается тем, что припоминает или отмечает прошедшие события, – оно делает «слово Господа» неким образом присутствующим, как если бы оно заново произносилось в этот момент живым божественным голосом. *Cum sacrae scripturae in Ecclesia leguntur*, – сообщает *Missale romanum*, – *Deus ipse ad populum suum loquitur et Christus, praesens in verbo suo, Evangelium annuntiat*<sup>143</sup>. Анамнез, содержащийся в *lectio*, «представляет» в этимологическом смысле слова, то есть перформативным образом делает настоящей реальность читаемого.

Этот перформативный *характер* литургического чтения со всей ясностью выражен у Николая Кавасилы в его «Толковании божественной литургии». В читаемых или распеваемых словах, пишет он, «мы видим (*horōmen*) изображенного Христа и его дела и страдания ради нас; ибо в псалмопениях и в чтениях, как и во всех других действиях священника во время всего таинства, обозначается (*sēmainetai*) вся экономия Спасителя» (Cabasilas, p. 60). И если «вся мистагогия в целом является как единая икона единого тела, которой является жизнь Спасителя», песни и чтения означают и «доводят до [наших] глаз (*yp'opsin agousa*)» различные моменты экономии Христа (*ibid.*, p. 62). Особая действенность *lectio* совпадает с ее двойным действием, которое заключается в том, чтобы в одно и то же время «освящать (*hagiazein*) верующих и означать экономию... Ибо, говоря вообще, божественными писаниями и боговдохновенными речениями являясь, эти песни и чтения освящают читающих и

поющих, но, поскольку они были таким способом отобраны и упорядочены, они также имеют потенцию (*dynamis*) к другому и способны на обозначение (*sēmasian*) присутствия (*parousias*) и жизни Христа» (p. 132).

То, что термин *sēmasia* означает здесь нечто гораздо большее, чем просто «значение» в лингвистическом смысле, со всей ясностью показывает сам Кавасила, уточняющий, что чтения «показывают явление Господа *tēn phanerosin tou Kyriou dēlousin*» (p. 154 и 156). В соответствии с мессианической интенцией, имплицированной в словах Иисуса в эпизоде с чтением в назаретской синагоге, письмо исполняется в том, кто слушает чтение («сегодня исполнилось (*pēplerōtai*) писание сие в вашем слышании»). Именно по причине этой особой перформативной действенности слов в *lectio* они и могут, как это уже произошло в синагоге, получать освященный статус и представлять в каноне мессы как *oblatio rationabilis* и *logikē thysia*, то есть словесная жертва.

3.3. Если теперь мы вернемся к проблеме природы монашеских правил, то можем выдвинуть гипотезу, что «Правило Учителя», превращая правило в предмет *lectio continua*, на самом деле решительно утверждает его литургический статус. Иными словами, текст правила – это такой текст, в котором не только письмо и чтение стремятся слиться воедино, но в котором письмо и жизнь [*vita*], бытие и проживание [*vivere*] так же становятся по-настоящему неразличимыми в форме всеохватной литургизации жизни и столь же всеохватного оживотворения литургии. Поэтому не имеет смысла изолировать в корпусе правила, как это делает Вогюэ, отдельный «литургический раздел», подчеркивая его объем и педантичность, «с которыми не смог бы сравниться ни один документ, предшествующий *ordines romani*» (Vogüé 2, I, p. 65). В правилах не может быть литургического раздела, поскольку, как мы видели, вся жизнь монаха превращена в богослужение и каждый аспект жизни в кинонии артикулирован с той же скрупулезной тщательностью, что и

предписания, касающиеся молитвы и чтения. Подобно тому, как *meditatio* делает *lectio* потенциально непрерывной, каждый жест монаха, любая самая непритязательная ручная деятельность, становятся духовной работой и приобретают литургический статус *opus Dei*. Именно в этой безостановочной литургии и заключается вызов и новизна монашества, которые Церковь не замедлит подхватить, стремясь ввести, пускай и в определенных рамках, также и в храмовый культ присущее монашеству тоталитарное требование.

Этим и объясняется особое сходство между глубинной структурой правил и структурой литургических текстов в узком смысле: монашескому вниманию к формам и значению облачения в литургических текстах соответствуют обширные разделы *de indumentis sacerdotum*<sup>144</sup>, предписаниям, касающимся кинобийной *professio*, – главы *de ministris* и о рукоположении, одерживному и пунктуальному описанию дневных и ночных обязанностей монахов – грандиозная композиция литургического года. Но этим объясняются также различия и напряжения, которые в том или ином виде сопровождали всю историю церкви. Дело в том, что, хотя церковь извлекла из жизни литургию, та, тем не менее, была конституирована в качестве отдельной сферы, находящейся в ведении священника, олицетворяющего священничество Христа. Монахи отменяют это отделение и, превращая форму жизни в литургию и литургию – в форму жизни, устанавливают между ними порог неразличимости, заряженный напряжениями. Поэтому службы молитвы, чтения и псалмопения преобладают в правилах над собственно священническими службами: «Правило Учителя», столь тщательное в описании первых, лишь мельком упоминает мессу в связи с вопросом о псалмопении в праздничные дни (*ibid.*, II, p. 208) и курьезным образом обсуждает причастие в разделе, посвященном еженедельным службам монахов на кухне (p. 104). Из этого также следует строгое различие монаха и священника, который может быть гостем в качестве паломника (*perigrinorum loco*) в монастыре, но

не может в нем постоянно обитать и претендовать на какую-либо форму власти в его стенах (*nihil praesumant aut eis liceat vel aliquid ordinationis aut dominationis aut dispensationis Dei vindicent*<sup>145</sup> – р. 343).

Если литургия полностью преобразуется в жизнь, то фундаментальный принцип *opus operatum* – согласно которому уже начиная с Августина утверждалось, что моральные качества священника несущественны для действенности совершаемых им богослужений, – становится недействительным. Если недостойный священник в любом случае остается священником, а совершаемые им акты таинств сохраняют свою валидность, то недостойный монах просто-напросто не является монахом.

Несмотря на нарастающее расширение церковного контроля над монастырями, которые, как мы видели, начиная уже с каролингской эры ставятся под надзор епископа, напряжение между «двумя литургиями» никогда полностью не исчезнет, и именно тогда, когда будет казаться, что церковь смогла интегрировать киновию в свои порядки, оно вернется вместе с францисканством и духовными движениями XII и XIII в., чтобы разрастись до открытого конфликта.

✕ В этой перспективе протестантскую реформу вполне легитимно рассматривать как бескомпромиссное отстаивание монахом-августинцем Лютером монашеской литургии против церковной, и, разумеется, совсем не случайно, что с собственно литургической точки зрения она определялась через главенство молитвы, чтения и псалмопения (форм, которыми характеризуется монашеская литургия) и минимализацию служб евхаристии и других таинств.

✕ Греческий термин *leitourgia* происходит от *laos* («народ») и *ergon* («дело») и означает «исполнение общественной обязанности, служение народу». Термин с самого начала относится политической лексике и означает услуги, которые имущие граждане должны были оказывать *полису* (организация общественных игр, снаряжение

триремы, подготовка хора для городских праздников). Аристотель в «Политике» (1309а 17) предостерегает против демократического обыкновения «брать на себя дорогие литургии, такие как постановку хоров, устройство бега с факелами и тому подобное» (Аристотель, с. 548, перевод слегка изменен).

Примечательно, что александрийские раввины, осуществившие перевод Библии (известный как Септуагинта) на греческий язык, избрали именно глагол *leitourgeō* (часто присоединяемый к *leitourgia*), чтобы перевести еврейское *seret* всякий раз, когда этот термин, в общем виде означающий «служение», употребляется применительно к культу. Столь же примечательно и то, что в Послании к Евреям сам Христос обозначается как «*leitourgos* священного» (8:2) и о нем говорится, что он «получил превосходнейшую *leitourgia*» (8:6). В обоих случаях изначальное политическое значение термина (служение, совершенное для народа) все еще сохраняется. Как напоминает в своей «Книге ангелов» Петерсон, у литургии земной церкви имеется «изначальное отношение с политической сферой» (Peterson, p. 202).

## Порог

Несомненно, что монашество было самой радикальной и строгой попыткой реализовать христианскую *forma vitae* и определить решающие для нее виды практики. Но также верно и то, что эта попытка реализовывалась, постепенно – если не исключительно – приобретая форму литургии, пускай и не вполне совпадая с тем канонем, который церковь разрабатывала для своего богослужения. Поэтому жизнеспособность и идентичность монашества будут зависеть от того, насколько оно окажется способным сохранить свою специфику по отношению к церковной литургии, которая, со своей стороны, была систематизирована в соответствии с моделью действенности таинств, а также артикуляции – и в то же самое время разъединения – субъективности священника и эффективности его практики *ex opere operato*.

В этом проблемном контексте киновия предстает как поле сил, пересекемое двумя противоположными линиями напряжения, одна из которых стремится растворить жизнь в литургии, а другая – трансформировать литургию в жизнь. С одной стороны, все становится правилом и богослужением вплоть до того, что жизнь кажется исчезнувшей, а с другой – все становится жизнью, и «законные предписания» трансформируются в «жизненные предписания» таким образом, что закон и сама литургия кажутся отмененными. Закону, утрачивающему свою определенность в жизни, соответствует – в симметричном обратном жесте – жизнь, которая полностью трансформируется в закон.

Если присмотреться, речь идет о двух аспектах одного и того же процесса, в рамках которого ставится вопрос о той беспрецедентной и апоретической фигуре, какую человеческая экзистенция принимает на закате античного мира и в начале христианской эры, когда категории онтологии и этики погружаются в продолжительный кризис, а тринитарная экономика и эффективность литургии задают

новые парадигмы как для божественного, так и для человеческого действия. Иными словами, в обоих случаях вопрос стоит об усиливающемся и симметричном стирании различия между бытием и действием и между законом (писанием) и жизнью, как будто неопределенность бытия в действии и жизни в писании, которую церковная литургия реализует операциональным образом, в монашеской литургии функционировала наоборот, двигаясь от писания (от закона) к жизни и от действия к бытию.

Разумеется, как всегда бывает в таких случаях, новизна феномена вполне уживается с подспудной преемственностью и внезапными конвергентными сближениями, так что с христианством непредвиденным образом окажутся соединенными стоическая этика и поздний платонизм, иудейские традиции и языческие культы; но, несмотря на это, монах не живет и не действует для того, чтобы соблюдать моральный закон, также являющийся космическим порядком, как это делает стоический философ или как римский патриций, чтобы скрупулезно следовать юридическому предписанию или формализму ритуалов; он не исполняет, как иудей, свои *mitzwot* в силу доверительного договора, связывающего его с его Богом, и он также не реализует свою свободу, поскольку хочет «стремиться к прекрасному (*philokalein*) без расточительности и стремиться к мудрости (*philosophein*) без слабоволия» (Фукидид 2.40.1), как афинский гражданин.

Именно в этом поле исторических напряжений – рядом с литургией и почти что в соперничестве с ней – нечто похожее на новый уровень консистенции человеческого опыта начинает исподволь прокладывать себе дорогу. Как будто бы форма жизни, в которую трансформировалась литургия, постепенно стремилась от нее эмансипироваться и – хотя и снова и снова в ней увязая и так же упорно от нее освобождаясь – позволяла различить смутные очертания другого, еще не определенного измерения действия и бытия.

В этом смысле форма-жизни есть то, что необходимо постоянно вырывать из той отделенности, в которой ее удерживает литургия. Новизна монашества заключалась не в одном только совпадении жизни и нормы в литургии, но также и прежде всего в своих крайних выводах, в поиске и идентификации чего-то такого, что синтагмы *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* упорно стремятся назвать и чему теперь настало время попытаться дать определение.

### **III.**

## ***Форма-жизни***

# 1.

## Открытие жизни

1.1. Между XI и XII веками в Европе – во Франции, Италии, Фландрии и в Германии – возникают и распространяются сложные феномены, которые историки, затрудняющиеся подобрать им другое название, объединили под рубрикой «религиозные движения» – в числе прочего потому, что, с точки зрения истории церкви, они со временем послужили основанием для монашеских орденов или еретических сект, с которыми церковная иерархия непримиримо боролась. Герберт Грундманн, в 1935 г. посвятивший этим феноменам ставшую классической монографию под названием *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, «Религиозные движения в Средневековье», предложил – вопреки тенденции в конфессиональной историографии рассматривать только возникшие из них монашеские ордена и еретические секты – реконструировать их именно в соответствии с их природой «движений». С другой стороны, вопреки противоположной тенденции ряда историков делать упор на одной только экономико-социальной стороне этих феноменов, Грундманн поставил себе целью понять их «изначальное своеобразие» и «религиозные цели», задаваясь в первую очередь вопросом о том, какие события, внешнее давление и глубокие кризисы предопределили «превращение в различные ордена и секты того, что изначально было только религиозными движениями» (Grundmann, p. 30).

Тем не менее, если изучить обширный материал, рассматриваемый Грундманном, сразу бросается в глаза, что источники, как прямые, так и косвенные, размещают притязания этих движений на уровне, несомненно относящемся к религии, но при этом представляющем ряд существенных новшеств по отношению к модусу, в котором церковная традиция и монашество

определяли и очерчивали границы сферы и практики религии; поэтому этот уровень можно попытаться рассмотреть как таковой, до или независимо от того религиозного или экономико-социального значения, которое у него, разумеется, есть. Идет ли речь о Робере д'Арбрисселе, Вальдо, Норберте Ксантенском, Бернарде Примо или Франциске – и каким бы именем не называли себя их последователи, «смирненными», «бедными во Христе», «добрыми людьми», «меньшими братьями» или «идиотами», – всякий раз то, что они утверждают или отстаивают, затрагивает на самом деле не теологические или догматические вопросы, положения веры или проблемы интерпретации Писания, но жизнь и образ жизни, тот *novum vitae genus*<sup>146</sup>, который они называли «апостольской жизнью» (*haeretici qui se dicunt vitam apostolicam ducere*<sup>147</sup>...; *nos formam apostolicae vitae servamus*<sup>148</sup>...) или «евангельской жизнью» (*pure evangelica et apostolica vita... vivere*<sup>149</sup>; *vita Vangelii Jesu Christi; vivere secundum formam Sancti Evangelii*<sup>150</sup>). Отстаивание бедности, характерное для всех этих движений и, разумеется, не являвшееся чем-то новым само по себе, представляло собой лишь одну из сторон их образа или формы жизни, которая особенно поражала наблюдателей (*nudipedes incedebant; pecunias non recipiunt; neque peram neque calciamenta neque duas tunicas portabant*<sup>151</sup> – *ibid.*, p. 74); однако оно не являлось, как это было в монашеской традиции, аскетической или умерщвляющей плоть практикой, нацеленной на достижение спасения: теперь оно становится неотделимой и конститутивной частью «апостольской» и «святой» жизни, которую они, согласно их декларациям, практиковали в совершенной радости. В этом смысле примечательно, что Оливи, полемизируя с Фомой, по мнению которого бедность – это лишь один из способов достижения совершенства, но не само совершенство (*quod paupertas non est perfectio, sed instrumentum perfectionis*), напротив, мог утверждать, что она сущностно и полностью совпадает с

евангельским совершенством (*usum pauperem esse de integritate et substantia perfectionis evangelicae* – Ehrle, p. 522).

Безусловно, монашество с самого начала неотделимо от определенного образа жизни; но в киновиях и отшельнических скитах вопрос стоял не столько о жизни как таковой, сколько о модусах, нормах и техниках, при помощи которых ее можно отрегулировать во всех ее аспектах. Если воспользоваться терминологией одного цистерцианского текста, монашеская жизнь традиционно мыслилась как «покаянная», тогда как теперь притязали на ее «апостольский», то есть «ангельский» и «совершенный» характер (*vita monachorum est apostolica et habitus eorum est angelicus et corona quam habent est et perfectionis signum et clericale... monachorum vita non sit penitentialis, sed apostolica*<sup>152</sup> – *Thesaurus Novus Anecdotorum*, p. 1644–1649). И столь же очевидно, что форма жизни, со всей строгостью практикуемая группой индивидов, неизбежно будет иметь последствия на уровне вероучения, что может привести – и на самом деле привело – к столкновениям и противостояниям, даже ожесточенным, с церковной иерархией; но поскольку именно на этих противостояниях было сфокусировано внимание историков, в тени осталось то, что в этих движениях, возможно, впервые вопрос был поставлен не о *regola*, но о *vita* – не о возможности исповедовать то или иное положение веры, но о возможности определенным образом жить, открыто и с радостью практиковать определенную форму жизни.

Например, всем известно, что отстаивание бедности и *usus pauper* со стороны францисканцев в определенный момент привело к непримиримому доктринальному противостоянию с римской курией, в котором обе воюющие стороны преумножали не только теологические, но и юридические аргументы, и, тем не менее, как с самого начала понял Бартоло да Сассоферато, решающий вопрос заключался не столько в догматическом или экзегетическом противоречии, сколько в *novitas* формы жизни, к которой

гражданское право оказывалось применимым с большим трудом. Поэтому при столкновении с этой «новизной» стратегия церкви заключалась, с одной стороны, в стремлении ее упорядочить, регламентировать и привести в соответствие таким образом, чтобы канализировать движения в новом монашеском ордене или ввести их в один из уже существующих, а с другой стороны, когда это оказывалось невозможным, перенести конфликт с уровня жизни на уровень вероучения, осуждая их как еретические. В обоих случаях неосмысленным оставался именно их изначальный порыв, побуждавший эти движения отстаивать *vita*, а не *regola*, некую *forma vitae*, а не более или менее связную систему идей и учений – или, если еще точнее, предлагать не какую-то новую экзегезу священного текста, но его простое и чистое отождествление с жизнью, как будто они хотели не читать и интерпретировать Евангелие, но только им жить.

Поэтому на дальнейших страницах мы попытаемся понять – на образцовом случае францисканства – не только и не столько вероучительные, теологические и юридические импликации формы жизни, которую отстаивали движения, но, скорее, зададимся вопросом о значении самого факта, что эти притязания располагались принципиально на уровне жизни. Иными словами, мы будем спрашивать в первую очередь о том, не стремились ли они при помощи тех же самых терминов «жизнь», «форма жизни» (*forma vitae*), «форма проживания» (*forma vivendi*) дать имя чему-то, чей смысл и новизну еще необходимо будет расшифровать, и что именно по этой причине никогда не прекращало глубинно нас затрагивать.

1.2. Синтагма «форма жизни» не только не была, как, судя по всему, считают некоторые исследователи, францисканским изобретением, но появилась задолго до возникновения самого монашества и позднеантичной биографии, у которой, по мнению других (Cossia, p. 135), ее и переняла средневековая агиография.

Выборка из *Thesaurus* ясно показывает, что выражение уже присутствует у Цицерона (*nostrae quidem rationis ac vitae quasi quondam formam... vides*<sup>153</sup>), а после него, среди других, у Сенеки (*hanc... sanam ac salubre formam vitae tenete*<sup>154</sup>) и у Квинтилиана (в виде *certa forma ad quam viveremus*<sup>155</sup> – *Declamationes Minores* 264 pr. 1). В качестве значений слова *forma* для данных случаев редакторы *Thesaurus* указывают *imago, exemplar, exemplum, norma rerum*<sup>156</sup> и, как показывает отрывок из Квинтилиана, весьма вероятно, что именно значение «примера, модели» и привело к изобретению синтагмы *forma vitae*.

Так, в Итале<sup>157</sup> (Тит. 2,7) и в Вульгате *forma* служит переводом для *typos* (иногда Вульгата передает его как *exemplum*): *ut nosmet ipsos formam daremus vobis ad imitandum*<sup>158</sup> (2 Фесс. 3:9), *forma esto fidelis* (1 Тим. 4:12; в Вульгате: *exemplum esto fidelium*<sup>159</sup>).

Именно в этом смысле выражение появляется у Руфина (*emendationis vitae formam modumque*<sup>160</sup> – Hist. mon. 6, 410 a), у Илария Пиктавийского (*Christus formam se ipsum universis agendi sentiendique constituens*<sup>161</sup>), у Сульпиция Севера (*esto... omnibus vivendi forma, esto exemplum*<sup>162</sup> – Ер. 2, 19), у Амвросия (*cognitio verbi et ad imaginem eius forma vivendi*<sup>163</sup> – Fug. 2, 9) и у Августина в *De moribus Ecclesiae* как по поводу жизни христиан (*Nam Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde*<sup>164</sup> – PL, 32, col. 1336), так и в типологическом ключе (*in his... valet forma mortis ex Adam, in aeternum autem valebit vitae forma per Christum*<sup>165</sup> – Ер. 157, 20, а также у Амброзиастера почти в тех же самых словах в комментарии к Посланию к Коринфянам: *Adam enim forma mortis est, causa peccati; Christus vero forma vitae propter iustitiam*<sup>166</sup>).

*Forma* означает здесь «пример, парадигма», но эта логика примера совсем не проста, она не совпадает с применением некоего общего закона (ср. Agamben 2, p. 22–24). В этом смысле *forma vitae* обозначает образ жизни, настолько точно и плотно примкнувший к

форме или модели, от которых не может быть отделен, что именно по этой причине конституирует себя в качестве примера (так, у Бернарда Клервосского в *Contra quaedam capitula errorum Abelardi*, cap. 17: *(Christus) ut traderet hominibus formam vitae vivendo*<sup>167</sup>...).

Интересно, что выражение проникает в монашескую литературу сравнительно поздно. Оно отсутствует как в «Правиле отцов», так и в «Правиле Учителя» (где термин *forma* неоднократно встречается, но только в смысле примера) и в бенедиктинском правиле. Когда начиная с XI в. духовные движения возобновят активное употребление этой синтагмы, оба составляющих ее термина будут акцентироваться с равной силой, чтобы обозначить совершенное совпадение жизни и формы, примера и следования ему. Однако только вместе с францисканцами синтагма *forma vitae* приобретет свойства настоящего технического термина монашеской литературы, а жизнь как таковая станет вопросом, во всех смыслах решающим.

1.3. В 1312 г., через восемьдесят с лишним лет после смерти Франциска, Климент V, издавая буллу *Exivi de Paradiso*, вмешивается в диспут, в котором друг другу противостояли спиритуалы и конвентуалы. Сначала, сравнив орден миноритов с садом, *in quo quietius et securius vacaretur contemplantis servandisque huiusmodi operibus exemplaris*<sup>168</sup>, понтифик представляет образ жизни францисканцев в следующих словах: *haec est illa coelestis vitae forma et regula, quam descripsit ille confessor Christi eximius sanctus Franciscus*<sup>169</sup>. Сочетание синтагмы «форма жизни» с термином «правило» не является новым и неоднократно встречается в литературе самих францисканцев; но именно по этой причине сразу же стоит задаться вопросом, идет ли речь о гендиадисе, в котором два выражения становятся синонимичными, или же их семантика различна и в таком случае в чем состоит различие и каков стратегический смысл их соединения.

Обзор употреблений синтагмы «форма жизни» во францисканских источниках показывает, что сама по себе она не встречается в

писаниях, атрибутируемых Франциску. «Неутвержденное правило»<sup>170</sup>, начинающееся, как мы видели, с решительной декларации *Haec est vita Evangelii Iesu Christi, quam frater Franciscus petiit a Domino Papa concedi et confirmari sibi*<sup>171</sup>, ставит рядом оба термина – *regula* и *vita* (*regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*<sup>172</sup> – Франциск, с. 78). Это сочетание повторяется в «Утвержденном правиле» 1223 г. (*regula et vita minorum fratrum haec est...* – там же, с. 122). Тем не менее в «Завещании» появляется термин «форма»; здесь он соседствует не с «жизнью», но с глаголом «жить» в отрывке, в котором Франциск пишет, что сам Христос ему открыл *quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii*<sup>173</sup> (там же, с. 142). Поскольку чуть выше Франциск, говоря о священниках, определил их как тех, «кто живет согласно форме святой Римской Церкви», очевидно, что «Завещание» эксплицитно и решительно различает две формы жизни. С одной стороны, Франциск объявляет, что Господь «дал мне и дает такую веру в священников», которые живут «согласно форме святой Римской Церкви», что даже если бы они стали его преследовать (примечательно, что эта возможность предусматривается), он хотел бы бояться, любить и чтить их как своих господ, а с другой – он специально уточняет, что «после того как Господь дал мне братьев, никто не указывал мне, что я должен делать (*quid deberem facere*), но сам Всевышний открыл мне, что я должен жить согласно форме святого Евангелия», и сразу же добавляет: «И я велел записать [это] в немногих словах и в простоте, и господин Папа утвердил мне [это]» (*Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit mihi* – там же, с. 142–143, перевод изменен).

Техническое противопоставление субстанциального и содержательного *quid* (то, что я должен был делать) экзистенциальному и фактичному *quod* (что я должен жить) говорит о том, что Франциск не может ссылаться на правило в собственном

смысле слова, которое устанавливало бы предписания и запреты (*quod deberem facere*). И здесь противопоставляются не только «то, что» и «что», но также «делать» и «жить» – соблюдение предписаний и норм и простой факт жизни согласно форме (мы уже видели, как Гуго де Динь в этом же смысле различал *promittere regulam* и *promittere vivere secundum regulam*). Как это сразу поняли и противники, и последователи, «форма святого Евангелия» никоим образом не может быть сведена к нормативному кодексу.

Но что тогда имеет в виду Франциск, когда говорит, что «велел записать» этот образ жизни в немногих словах и в простоте? Исследователи полагают, что это «писание» (так называемое краткое правило 1210 г.<sup>174</sup>) совпадает с текстом вступления к первой главе «Утвержденного правила», где *regula et vita* братьев резюмируется в «немногих словах» *vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*, за которыми следуют четыре евангельские цитаты. Два последующих правила просто добавляют к этому сущностному, обобщающему, но при этом явно считающемуся исчерпывающим ядру (безапелляционные фразы *haec est vita* и *regula et vita... haec est* не оставляют никаких сомнений на этот счет) другие предписания, касающиеся принятия новых братьев, отношений между министрами и остальными братьями, исправительных мер, болезней, особых случаев вроде езды на лошади, отношений с женщинами, принятия милостыни, путешествий по миру, проповедничества и разных других вопросов, по поводу которых они ограничиваются указаниями, отдающими дань традиции монашеских правил, но никак не затрагивающими определение «жизни согласно форме святого Евангелия», уже микрологически резюмированного во вступлении.

Это значит, что изначальное ядро правила заключалось в придании «нормативного статуса новозаветному нарративу» как таковому (Tarello, p. 18): по отношению к этому ядру дальнейшие предписания и запреты (в современных изданиях «Неутвержденного правила» это главы II–XXIII; в манускриптах разбиение на главы

отсутствует) представляют лишь предварительные глоссы<sup>175</sup> к некоей, разумеется не исчерпывающей, казуистике. В результате такого смешения Евангелия с правилом правило-прототип или *Urregel*<sup>176</sup> влекло за собой следствия, неприемлемые для курии, которая уже начиная с буллы *Quo elongati* 1230 г. будет проводить различие между евангельским примером и правилом, постановляя, что монах берет на себя обязательство следовать только тем евангельским советам, что были инкорпорированы в правило.

Х Францисканский принцип, согласно которому правилом является сама жизнь Христа, был уже высказан в одном тексте – *Askētikai diataxeis* или *Constutiones asceticae*; традиция приписывала его Василию, и он должен был быть знакомым францисканцам-спиритуалам, особенно Ангелу Кларенскому, переводившему каппадокийского монаха. «Всякое действие... и всякое слово (*pasa praxis... kai pas logos*) Спасителя нашего Иисуса Христа, – читаем мы в этом тексте (PL, 31, col. 1326 a–b; Василий Великий, с. 322), – есть правило (*kanon*) благочестия и добродетели»; чуть дальше высказывается мысль о том, что жизнь Христа является моделью и образом жизни: «Спаситель предложил всем, кто хочет жить благочестиво, форму и модель добродетели (*typon aretēs kai programma*)... и дал тем, кто хочет ему следовать, свою собственную жизнь как образ лучшего жизненного уклада (*eikona politeias aristēs*)» (*ibid.*, col. 1351 d; Василий Великий, с. 336, перевод изменен). То же самое бенедиктинское правило начинается с напоминания, что «каждая страница и каждая речь Ветхого и Нового Заветов является *rectissima norma vitae humanae*<sup>177</sup>». Впрочем, уже отмечали (Tarello, p. 103), что наделение евангельского текста нормативной значимостью само по себе не являлось чем-то новым (*Concordantia* Грациана определяет естественное право как то, *quod in Lege et Evangelio continentur*<sup>178</sup>); новым, однако, было то, что из полного, без остатка, уравнения правила и жизни Христа выводится радикальная

трансформация способа понимать как жизнь, так и правило.

1.4. Дело в том, что, как Франциск не устает напоминать, в «правиле и жизни» вопрос стоит не столько о формализме предписания, сколько – и даже в первую очередь – о следовании (*Domini nostri Iesu Christi... vestigia sequi*<sup>179</sup> – или еще более недвусмысленным образом в так называемой «последней воле», написанной для святой Клары: *volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini*<sup>180</sup>). Речь идет не столько о том, чтобы применять форму (или норму) к жизни, сколько о том, чтобы *жить* согласно этой форме – то есть речь идет о жизни, которая, следуя, сама становится формой, совпадает с ней.

Поэтому, возвращаясь к начальной декларации (*haec est vita*), заключение «Неутвержденного правила» может ссылаться на *quae in ista vita scripta sunt*<sup>181</sup>: именно потому, что здесь была записана жизнь, а не правило, форма жизни, а не кодекс норм и предписаний, сам текст может быть определен как «жизнь». Именно в этом смысле и следует понимать пунктуальное повторение термина *vita* рядом с *regula* (если, конечно, этот второй термин не был добавлен позже, как считают некоторые исследователи): форма евангельской жизни, *coelestis vitae formae*, упоминаемая Климентом V, никогда не является только *regula*, но одновременно *regula et vita* или же просто *vita*. Поэтому «Неутвержденное правило» может употреблять *vita* там, где можно было бы ожидать *regula* (*si quis... volens accipere hanc vitam... si fuerit firmus accipere vitam nostrum*<sup>182</sup>), и, точно так же не делая различия, связывать с жизнью термины, которые обычно относятся к правилу (*promittentes vitam istam semper et regulam observare*<sup>183</sup>).

Очевидно, что Франциск думает здесь о чем-то, что не может быть просто названо «жизнью», но также не позволяет классифицировать себя как «правило». Отсюда затруднения исследователей, сталкивающихся с тем, что может выглядеть как безразличие в употреблении обоих терминов (Tabarroni, p. 81; ср. Соссиа, p. 112), но

на самом деле является полной противоположностью пустой избыточности: эти два слова ставятся в обоюдное напряжение, чтобы назвать нечто такое, что не позволяет назвать себя иным образом. Если жизнь утрачивает свою определенность [s'indetermina] в правиле в такой же мере, в какой правило утрачивает свою определенность в жизни, то это возможно лишь потому, что вопрос в обоих случаях стоит о той *novitas*, которую Франциск называет *vivere secundum formam (Sancti Evangelii)* и которой мы теперь попытаемся дать определение.

Х Неопределенность жизни и правила, как мы видели, уже встречалась в монашеской традиции в формуле *vita vel regula* в начале «Житий святых отцов» из Юры (ср. также «Правило четырех отцов»: *qualiter vitam fratrum, vel regulam tenere possit*<sup>184</sup> – Vogüé 1, p. 190). Однако францисканское *et* не имеет того же дизъюнктивного значения, что и *vel* из формулы Леринского аббатства. В то время как последняя подразумевает, что жизнь сливается с правилом (*la vie ou la règle, c'est-à-dire la vie comme règle*<sup>185</sup> – Thomas, p. 136), *et* должно пониматься в смысле близкого сорасположения и в то же самое время отделения (стоит обратить внимание на то, как в «Неутвержденном правиле» следуют друг за другом *haec est vita Evangelii...* и *regula et vita istorum fratrum haec est...*: сначала одна жизнь, а потом – сорасположение жизни и правила). Замещая *vel* на *et*, Франциск соединяет и в то же самое время разъединяет два термина – как будто форма жизни, которую он имеет в виду, может обрести свое место только в *et*, во взаимном напряжении между правилом и жизнью.

Во францисканской литературе близость и в то же самое время отличие *vita (modus vivendi)* и *regula* всегда сохраняется. Так, у Бонавентуры: *Ex quibus patenter elucet quod Fratrum minorum regula non discordat a vita, nec communis ipsorum modus vivendi discordat a regula*<sup>186</sup> (Bonaventura 1, p. 376). Еще более ясным образом Убертин

Казальский различает *modus vivendi* и *status regularis*, а также *forma evangelica in vivendo*<sup>187</sup>, данную Христом апостолам, и *regula: (Franciscus) in auditu illius verbi in quo Christus, ut dictum est, formam tribuit apostolis evangelicam in vivendo... statum regularem et modum vivendi accepit, predictae norme apostolice per omnia se coactans, et in hoc ordinem suum incepit; et ideo dicitur in principio regule: "Regula et vita minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum evangelicum observare"; quasi summarie omnia que sunt in regula reducens ad formam evangelicam in vivendo*<sup>188</sup> (Ubertino, p. 130). Сразу после этого Убертин, процитировав отрывок из правила, где говорится, что братья «обещают соблюдать эту жизнь и правила» (*promittentes istam vitam et regulam observare*), ставит ему в соответствие *forma vite et norma quam Christus servavit*<sup>189</sup> (*ibid.*, p. 131). Так же, как и у Франциска, два термина, помещенные рядом, не отождествляются, но, скорее, ставятся в обоюдное напряжение.

✕ Примечательно, что когда один из товарищей Франциска спрашивает его о том, почему он не вмешивается, чтобы воспрепятствовать упадку ордена, члены которого отказались от «простоты и бедности, что были началом и основанием нашего ордена», Франциск решительно упрекает того за то, что тот хочет втянуть его в проблемы, не относящиеся к его миссии (*vis... me implicare in hiis que non pertinent ad officium meum*). «Если я не могу победить и исправить пороки проповедью и примером, то не хочу становиться и палачом, чтобы бить и бичевать, как власть мира сего» (*nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagellandum, sicut potestas huius seculi* – Francesco 1, p. 472–474). В том напряжении, которое францисканство устанавливает между правилом и жизнью, нет места для чего-то, что было бы похоже на применение закона к жизни по примеру мирских властей (в число которых, в соответствии со словоупотреблением эпохи, можно было прямо или косвенно

включить также и церковь).

1.5. Другие францисканские источники, часто использующие синтагму *forma vitae*, подтверждают своеобразный характер «правил», надиктованных основателем. Правило святой Клары, окончательно утвержденное Иннокентием IV в 1253 г., в своем вступлении подражает определению из «Неутвержденного правила», заменяя, однако, «правило и жизнь» из текста Франциска на синтагму «форма жизни» («Сие есть форма жизни ордена бедных сестер, установленная блаженным Франциском» – Francesco 2, p. 304). Чуть дальше Клара, процитировав Франциска, говорит, что «блаженный отец... написал для нас форму жизни вот таким образом (*scripsit nobis formam vivendi in hunc modum* – *ibid.*, p. 316)». Однако следующий за этим короткий текст не содержит ни предписаний, ни правил, но, кратко обозначив то, что сестры избрали «жизнь согласно совершенству священного Евангелия», просто формулирует некое обещание («хочу и обещаю, со своей стороны и моих братьев, всегда иметь о вас внимательную заботу и особое усердие, такую же, как и о них»). Это значит, что Клара называет «формой жизни» не кодекс норм, но нечто, что явным образом соответствует тому, что Франциск называет «жизнью», «правилом и жизнью» – или, как в «Завещании», «жизни, следуя форме святого Евангелия». Исследователи задавались вопросом (Marini, p. 184–185), не существовала ли у *forma vivendi*, написанной Франциском, более обширная редакция. Однако стоит обратить внимание, что в булле *Angelis gaudium*, где Григорий IX отказывает Агнессе Пражской в разрешении на то, чтобы следовать францисканской модели, понтифик характеризует текст Франциска при помощи уменьшительной *formula vitae*<sup>190</sup> и противопоставляет его установлениям Уголино<sup>191</sup>, обозначаемым как «правило» (*ipsae* – их, сестер Клариссы – *formula predicta postposita, eadem regulam observarunt... te ac sorores tuas ab observantia predictae formulae de indultae nobis a Domino potestatis plenitudine absolventes volumus et*

*mandamus quatenus eadem regulam tibi sub bulla nostra transmissa reverentia filiali suscipias*<sup>192</sup> – *ibid.*, p. 189). Григорий IX открыто отказывает формуле Франциска – сравнивая ее с *potum lactis*<sup>193</sup> младенцев и противопоставляя *cibum solidum*<sup>194</sup> установлений – в характере правила: свидетельство того, что *forma vitae* и *regula* не воспринимались в качестве синонимов. «Избрать жизнь согласно совершенству святого Евангелия» является *formula vitae*, но не правилом.

Один отрывок из «Большой легенды» (2:8), сочиненной Бонавентурой из Баньореджо в 1266 г., содержит решающее с этой точки зрения указание. Под водительством Франциска, пишет Бонавентура, «церковь обновилась тройным образом: согласно данным им форме жизни, правилу и учению Христа» (*secundum datam ab eo formam, regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia*). Тройное деление, артикулируемое Бонавентурой (здесь он подхватывает отрывок из жития, написанного Фомой Челанским: *ad cuius formam, regulam et doctrinam* – Francesco 2, p. 90), соответствует трем уровням или модусам, в которых структурируется деятельность церкви; но решающим является то, что форма жизни не совпадает ни с системой норм (для церкви это каноническое право), ни с *corpus* вероучений (совокупностью догм, в которых церковь артикулирует католическую веру). Она является чем-то третьим между учением и законом, между правилом и догмой, и, только поняв эту ее особенность, будет возможно дать ей определение.

1.6. Фома Челанский, в своем жизнеописании часто ставящий рядом форму жизни и правило, показывает тем самым, что отличает первый термин как от правила, так и от жизни в общем смысле. Начиная рассказ об эпизоде с составлением первого правила, он пользуется следующими терминами: *scripsit sibi et fratribus suis... simpliciter et paucis verbis vitae formam et regulam*<sup>195</sup> (*ibid.*, p. 78). Поскольку очевидно, что Фома здесь цитирует и перифразирует

слова Франциска из «Завещания», следует полагать, что выражение *vitae forma et regula* соответствует *vivere secundum formam sancti Evangelii* оттуда же, а значит, гендиадис, который потом еще много раз будет встречаться в францисканской литературе, представляет собой попытку объяснить *vivere secundum formam* Франциска, ставя рядом с термином «правило» синтагму «форма жизни», тем самым словно подчеркивая, что оно не может исчерпываться в серии нормативных предписаний.

Чуть дальше, после рассказа о чудесах святого, Фома пишет: «Однако, поскольку мы поставили целью описать не чудеса, ибо они не составляют святость, но ее проявляют, а, скорее, превосходство жизни и его чистосердечнейшую форму жизни (*sed potius excellentiam vitae ac sincerissimam conversationis ipsium formam*)...» (р. 140). *Conversatio* означает «поведение», «жизненный уклад»: ставя этот термин рядом с *forma* в смысле, более или менее близком к *forma vitae*, Фома показывает, что имеет в виду не просто образ жизни, но образ жизни, который квалифицируется в качестве образца, и, однако, не может пониматься как правило. В этом же смысле в предыдущем отрывке он отличает уровень жизни (*qualiter denique vita et mores ipsorum... forent proximis ad exemplum*<sup>196</sup>) как от уровня соблюдения правила (*qualiter regulam quam susceperant possent sincere servare*<sup>197</sup>), так и от прямого отношения к Богу (*qualiter in omni sanctitate et religione coram Altissimo ambularent*<sup>198</sup>). Несомненно, что жизнь согласно правилу подразумевает – в соответствии с часто встречающимся в средневековой латыни значением термина *forma* – функцию образца по отношению к другим, но, тем не менее, она не является и простым синонимом *exemplum*.

У Бонавентуры синтагма *forma* (или *formula*) *vitae* – или даже просто *forma* (*Forma igitur praescripta apostolis...* – Bonaventura 2, р. 157) неоднократно употребляется как по отношению к правилу (*scripsit sibi et fratribus suis simplicis verbis formulam vitae*<sup>199</sup> – Leg.

*Maior* 3, 8), так и в значении образа жизни (например, в *Constitutiones generales* (IV, 1) под заголовком *de forma interius conversandi*<sup>200</sup>, которому соответствует следующая сразу за ним рубрика *de modo exterius exeundi*<sup>201</sup>; кроме того, в *Apologia pauperum*<sup>202</sup> (XI, 17) *forma vivendi* относится к образу жизни *Virgo et Mater Domini nostri Iesu Christi*<sup>203</sup>).

В любом случае синтагма «форма жизни» очевидным образом приобретает во францисканстве определенное техническое значение, которое важно не упустить. Как мы уже видели на примере выражения *regula vitae*, родительный падеж здесь не только объективный, но и субъективный; форма является не нормой, которая вменялась бы жизни, но таким способом жизни, который, следуя жизни Христа, придает себе форму и становится формой.

1.7. В комментариях к правилу специфичность францисканского понятия «жизни», сжато выраженная в синтагме *forma vitae*, подтверждается снова и снова. Так, в *Expositio regulae* Ангела Кларенского в *incipit* текста дается обширный терминологический комментарий, где, с одной стороны, термин *regula* изымается из юридической сферы в строгом смысле, а с другой – *vita* противопоставляется чисто вегетативной жизни и становится синонимом «святой» и «совершенной» формы жизни. Прочитаем этот отрывок, где очевидно не только знакомство Кларенца с языком и традицией греческого монашества, но также его замешательство перед текстом Франциска:

Regula, id est evangelicus canon, sanctificans decretum et lex gratiae et iustitiae Christi humilitatis et forma vivendi secundum exemplar Christi Iesus paupertatis et crucis.

Regula, quia recte ducit, et modum recte vivendi sine omni errore docet. Quos enim nostri grammatice declinare in partibus declinabilis orationis dicunt, hoc Graeci regulare et canonizare nuncupant.

Vita vero apud Graecos dicitur zoi et pro vita vegetativa et animali imponitur, vios vero apud eos pro virtuosa sanctorum conversatione tantum scribitur. Ita et nunc in regula et in omnibus sanctorum historiis hoc nomen vita pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur<sup>204</sup> (Clareno, p. 15).

Дело не только в том, что в качестве *evangelicus canon* правило определяется как «форма жизни», согласно модели Евангелия, но и в том, что оно сравнивается в первую очередь с грамматическим правилом, а не с законом в собственном смысле слова («Греки называют подведением под правило и канонизированием то, что наши грамматики называют склонением»). С другой стороны, благодаря противопоставлению – вслед греческому различению *zoē* и *bios* – двух значений термина «жизнь», *bios* рассматривается как эквивалент *sancta conversatio*, то есть формы совершенной жизни. На самом деле весь отрывок свидетельствует о затруднениях Кларенца, сталкивающегося со словоупотреблением Франциска, который сжимает в одной синтагме *regula et vita* нечто – «форму жизни», – что комментатор может понять, только когда он, с одной стороны, различает *zoē* и *bios*, а с другой – сопоставляет противоречащие друг другу термины (*sanctificans decretum, lex gratiae*<sup>205</sup>).

Тем не менее термины «правило» и «жизнь», сближаемые таким образом, остаются настолько неопределенными, что их двойственность сохраняется даже в христологической модели: поскольку Франциск, пишет Кларенец, «принял Евангелие в качестве правила (*Evangelium pro regula acciperet*)», он говорил, что обещал соблюдать в качестве правила «Евангелие Христа и его жизнь» (*dicebat se pro regula Evangelium Christi et vitam eius promisisse servare* – *ibid.*, p. 33).

Оливи, служащий Кларенцу образцом, на который он постоянно ссылается, в своем комментарии так же останавливается на францисканской синтагме *regula et vita*: Франциск, пишет он,

«называл его (правило) не только правилом, но и жизнью, чтобы было понятно, что такое правило, то есть: правильный закон, форма жизни и животворящее правило, ведущее к жизни Христа» (*vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est recta lex et forma vivendi et regula vivifica ad Christi vitam inducens* – Olivi I, p. 117). Такое правило, сразу же добавляет он, состоит не в письменном тексте (*in charta vel litterae*), но «в поступках и делах жизни (*in acti et opera vitae*)», и оно не разрешается «в обязательстве и *professio* обетов (*in sola obligatione et professione votorum*), но сущностно состоит в делах слова и жизни и в действенном применении... добродетелей».

Вряд ли возможно сказать яснее, что если в качестве образца для правила берется жизнь (жизнь Христа), то правило превращается в жизнь, становится *forma vivendi et regula vivifica*. Францисканская синтагма *regula et vita* означает не смешение правила и жизни, но нейтрализацию и трансформацию того и другого в «форме жизни».

В самом раннем комментарии к правилу, в *Expositio quatuor magistrorum*, различие между правилом и формой жизни утверждается совершенно недвусмысленным образом. В связи с вопросом о возможности отступить в случае необходимости от правила, обязывавшего братьев ходить босыми, текст, проведя в рамках типично юридической казуистики различие между несколькими формами необходимости (согласно состоянию, месту, времени и совершаемой службе), утверждает: *Calciari vero dispensationis est regulae in necessitate, non calciari est forma vitae* («Носить обувь [зависит] от освобождения от правила в случае необходимости; не носить обуви есть форма жизни» – *Quatuor mag.*, p. 135). Столь лапидарно высказанный принцип противопоставляет сферу правила (соотносясь с которой состояние необходимости имплицитно исключает исключение из нормы) сфере формы жизни как два соприкасающихся, но абсолютно не совпадающих уровня. Там, где вопрос стоит об оценке юридического типа (относительно возможности *dispensatio*), имеется правило; напротив, хождение с

босыми ногами не выводится из соблюдения правила (в таком случае текст должен был бы гласить: *non calciari est regula*), но реализует *forma vitae*.

Х То, что максима, высказанная четырьмя учителями, во францисканской традиции станет самым настоящим принципом, подтверждается тем фактом, что ее текст, специально подчеркивая, цитируют позднейшие комментарии, особенно Гуго де Диня и Убертина Казальского. Интересно, что в то время как господствующая юридическая доктрина понимала состояние необходимости как повод для исключения из нормы, здесь в состоянии необходимости правило и жизнь разделяются: нормальное состояние предстает не как применение правила, но как «форма жизни», тогда как исключение имеет вид *dispensatio regulae*.

## 2.

### Отречение от права

2.1. В этой точке принципиально важно определить отношение между «правилом и жизнью» и францисканской *forma vivendi*, с одной стороны, и сферой права – с другой. Не только потому, что именно это отношение и послужило горючим материалом в разжигании конфликта с курией, но также (и прежде всего) потому, что только ясное его понимание позволит в полной мере оценить как новизну, так и недостаточность францисканского движения – как его необычайный успех, так и его предсказуемый крах, как будто завлакивающий последние годы жизни основателя дымкой безнадежной горечи.

Это значит, что весь вопрос о бедности в его целом следует рассмотреть прежде всего в этом свете. *Altissima paupertas*, с помощью которой основатель намеревался определить жизнь меньших братьев, действительно является местом, где решаются судьбы францисканства, как внутри ордена, в конфликте между конвентуалами и спиритуалами, так и во взаимоотношениях с мирским клиром и курией, переломный момент в которых наступит во время понтификата Иоанна XXII. Историки в подробностях реконструировали ход этого спора, начиная с буллы *Exit qui seminat* 1279 г. – где Николай III, соглашаясь с тезисами Бонавентуры, одобрил принцип, согласно которому францисканцы, отрекаясь от любого права как собственности, так и пользования (*quod proprietatem usus et rei cuiusque dominium a se abdicasse videtur*), тем не менее, сохраняли простое, де-факто, пользование вещами (*simplex facti usus* – Mäkinen, p. 97), – и вплоть до буллы *Ad conditorem canonis* 1322 г., в которой Иоанн XXII, отменяя решение своего предшественника, утверждал неотделимость пользования от собственности и приписывал ордену общую собственность на те

блага, какими он пользуется (*nec ius utendi, nec usus facti, separate a rei proprietate seu dominio, possunt constitui vel haberi*<sup>206</sup> – *ibid.*, p. 165).

Однако внимание исследователей было до такой степени сфокусировано на истории ордена и его напряженных отношениях с курией, что редко кто-либо из них пытался на теоретическом уровне проанализировать то, что стояло на кону в этих конфликтах. Несмотря на многообразие позиций и изощренность теологических и юридических аргументов участвовавших в полемике францисканцев (помимо Бонавентуры следует упомянуть как минимум Оливи, Михаила Цезенского, Бонаграцию из Бергамо, Ричарда из Конингтона, Франциска из Асколи, Уильяма Оккама и Джона Пекхэма), принцип, который с самого начала и до конца оставался для них неизменным и необсуждаемым, можно резюмировать следующим образом: как для ордена, так и для его основателя вопрос стоял об *abdicatio omnis iuris*<sup>207</sup>, то есть о возможности человеческого существования за пределами права. То, на чем францисканцы не переставали настаивать и по поводу чего даже генеральный министр ордена Михаил Цезенский (впрочем, сотрудничавший с Иоанном XXII в осуждении спиритуалов) не собирался уступать, – это дозволенность [*liceità*] для братьев пользоваться благами, не имея на них никаких прав (ни собственности, ни пользования): по выражению Бонаграции, *sicut equus habet usus facti* – «как лошадь имеет поедаемый ею овес в пользовании по факту, но не в собственности, так и монах, отрекшийся от любой собственности, имеет простое фактическое пользование хлебом, вином и одеждой» (Bonagrazia, p. 511). В интересующей нас здесь перспективе францисканство как раз и может быть определено – в этом и состоит его новизна, еще сегодня не осмысленная и при нынешнем состоянии общества немислимая вообще, – как *попытка осуществлять человеческую жизнь и практику абсолютно за пределами правовых определений*. Если мы назовем «формой-жизни» такую недостижимую для права жизнь, тогда можно будет сказать, что синтагма *forma vitae* выражает самые

глубокие намерения францисканства.

Х Уподобление францисканской формы жизни жизни животных у Бонаграции и Ричарда из Конингтона в точности соответствует той особой роли, которую животные играли в биографии Франциска (проповедь птицам, освобождение овцы и двух ягнят, любовь к червям: *circa vermiculos nimio flagrabat amore*<sup>208</sup> – Francesco 2, II, p. 156). Если, с одной стороны, животные очеловечиваются и становятся «братьями» («всякую тварь называл он именем братьев» – *ibid.*), то братья, наоборот, в правовом отношении уравниваются с животными.

2.2. Стоит проанализировать модальности и аргументы, при помощи которых францисканцы осуществляли эту нейтрализацию права в его отношении к жизни. И прежде всего, сам термин *fratres minores* уже содержал собственно юридические импликации; современные ученые хотя и пунктуально их отмечают, но странным образом оставляют в тени моральных импликаций термина, то есть смирения и духовного подчинения. Гуго де Динь в своем комментарии к правилу показывает что эти импликации полностью осознавались: *fratris autem minoris est iuxta nomen suum quod minor est, semper attendere*<sup>209</sup> (Ugo di Digne 1, p. 162–163). Будучи «младшими», францисканцы с юридической точки зрения технически являются *alieni iuris*<sup>210</sup>, приравняемыми к *filiusfamilias*<sup>211</sup> и *pupillus*<sup>212</sup>, которые должны опекаться взрослым *sui iuris*<sup>213</sup>. В *Apologia pauperum* Бонавентура разворачивает этот тезис в точных формулировках, привлекая в качестве аргументов традицию римского права. Если все христиане, рассуждает он, согласно праву являются сыновьями верховного Понтифика, в таком качестве подчиненными его авторитету, но, как независимые сыновья, способными располагать церковными благами, то францисканцы, напротив, «подобно малым детям и подвластным сыновьям

полностью отданы под его управление» (*tamquam parvuli et filii familias totaliter ipsius regimini deputati*) и поэтому в соответствии с Дигестами так же, как и те, юридически не способны обладать чем-либо, поскольку только отец может распоряжаться собственностью, а они могут только пользоваться вещами (*propterea, sicut lege cavetur, quod "filius familias nec retinere nec recuperare posse possessionem rei peculiaris videtur"* (Digest., 50, 17, 93. de regulis iuris), *sed patri per eum quaeritur; sic et in his pauperibus intelligendum est, quod rerum eisdem collaturum ad sustentamentum ipsorum patri pauperum deputetur dominium, illis vero usus*<sup>214</sup> – Bonaventura I, p. 368). По этой же самой причине – и настойчивость, с какой Франциск квалифицирует себя не только как *parvulus*<sup>215</sup>, но также как *pazzus*<sup>216</sup>, следует рассматривать именно в этой перспективе – они могут уподобляться *furiosus*<sup>217</sup>, который не может приобретать по узукапии<sup>218</sup> имущество в собственность, даже если он им обладает: *Propter quod et iurisconsultus Iulianus ait: «furiosus et pupillus sine tutoris auctoritate non possunt incipere possidere, quia affectionem tenendi non habent, licet res suo corpore contingant, sicut si dormienti aliquid in manu ponatur»*<sup>219</sup> (*ibid.*, p. 370).

2.3. Тарелло в одном важном исследовании показал, что исходный пункт для францисканской стратегии в вопросе о бедности следует искать в рецепции учения об изначальной общности благ и имущества отцами церкви и канонистами (Tarello, p. 28). Согласно этому учению, вошедшему в *Decretum* Грациана, в состоянии невинности «все вещи по естественному праву принадлежат всем (*iure naturali sunt omnia omnibus*)»; а собственность и человеческое право как таковое начинаются с грехопадения и постройки города Каином. На этом основании Бонаграция, развивая тезисы Бонавентуры, может утверждать, что подобно тому, как в состоянии невинности человек пользовался вещами, но не имел их в собственности, францисканцы, следуя примеру Христа и апостолов,

могли отказаться от любого права собственности, сохраняя, однако, фактическое пользование вещами (*apostoli et fratres minores potuerunt a se abdicare dominium et proprietatem omnium rerum... et sibi in omnibus rebus tantummodo usum facti retinere*<sup>220</sup> – Bonagrazia, p. 205). В этом же смысле в трактате *de finibus paupertatis* Гуго де Динь – определяющий бедность как *spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis*<sup>221</sup> – обосновывает правомочность этого отречения и вытекающего из него разделения собственности и пользования, опираясь на естественное право, требующее, чтобы каждый мог сохранить свою природу (Ugo di Digne 2, p. 288–289).

*Abdicatio iuris* <sup>222</sup> вместе с подразумевающимся в нем возвращением к состоянию [stato] природы до грехопадения и отделение собственности от пользования образуют принципиально важный диспозитив, служащий францисканцам для того, чтобы технически определить особое состояние [*condizione*], называемое ими бедностью.

Х Обращает на себя внимание тот факт, что францисканские теоретики настойчиво стремятся сформулировать отречение от права в юридических терминах. Так, Гуго де Динь, в трактате *de finibus paupertatis* писавший, что меньшие братья «имеют в собственности только то, что не имеют ничего собственного из преходящих вещей» (Ugo di Digne 2, p. 289), в своем комментарии к францисканскому правилу возвращается к этой формулировке, но добавляя при этом, что они «имеют только право на то, чтобы не иметь никакого права» (*Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium possidere. Hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere*<sup>223</sup> – Ugo di Digne 1, p. 161).

2.4. Другим аргументом, которым, наряду с *abdicatio iuris*, пользовались францисканцы в полемике против курии, было гениальное обобщение – и в то же самое время инверсия –

парадигмы состояния необходимости. Проследим за аргументацией Оккама в произведении, о котором он сообщает, что «завершил его за девяносто дней, хотя и спешно и без всяких украшений, но с большим трудом» (*hoc opus nonaginta dierum, quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore*); на самом деле, несмотря на демонстративную беспристрастность, оно является отточенной и яростной критикой буллы *Quia vir reprobus*, которой Иоанн XXII в 1329 г. ответил на *Appellatio* и бегство Михаила Цезенского.

Как и Бонаграция, Оккам опирается на один из принципов, известных римскому праву (здесь это *lex Rodia de iactu*<sup>224</sup>), согласно которому в случае крайней необходимости (*pro tempore necessitates extremae*) каждый имеет естественное право пользоваться чужими вещами. Вопреки понтифику, утверждавшему, что между *ius* и *licentia*<sup>225</sup> нет никакого различия, а значит, у францисканцев не может быть *licentia utendi*, отдельной от *ius utendi*, Оккам начинает с различия между *ius utendi naturale*, которое касается всех людей и действует только в случае необходимости, и *ius utendi positivum*, которое следует *ex constitutione aliqua vel humana pactione*<sup>226</sup>. Меньшие братья, утверждает Оккам, хотя и не имеют никакого позитивного права на используемые ими вещи, тем не менее имеют на них естественное право, но только в случаях крайней необходимости (Ockham, p. 161). «Из чего следует, что дозволенность пользования не является правом пользования (*quod licentia utendi non est ius utendi*); ведь у меньших братьев есть дозволенность пользования вещами и в другое время, нежели время крайней необходимости (*pro alio tempore quam pro tempore necessitates extremae*), но некое право пользования у них есть только в случае крайней необходимости; следовательно, дозволенность пользования не является правом пользования (*ibid.*)». Они отреклись от всякой собственности и всякой правоспособности присвоения, но не от естественного права пользования, от которого невозможно отречься, поскольку оно естественное (*proprietati et potestati*

*appropriandi licet renuntiare, sed iuri utendi naturali nulli renuntiare licet* – р. 562).

Важно не упустить всю тонкость стратегии Оккама по отношению к праву: речь идет, скажем так, о том, как удержаться одновременно внутри и снаружи права, решительно утверждать принцип дозволенности *abdicationis iuris*, одобренный в *Exit qui seminat*, и в то же самое время, вопреки Иоанну XXII, не лишать францисканцев возможности обращаться к естественному праву, но ограничить его случаями крайней необходимости. Если вдуматься, это означает, что меньшие братья осуществляют инверсию и в то же самое время абсолютизацию чрезвычайного положения: в нормальной ситуации, когда люди наделены позитивными правами, у меньших братьев нет никаких прав, но только дозволенность пользования, но в случае крайней необходимости они восстанавливают отношение с правом (естественным, а не позитивным).

В этой перспективе также проясняется смысл максимы, данной в *Expositio quattuor magistrum*, согласно которой *calciari vero dispensationis est regulae in necessitate, non calciari est forma vitae*. Необходимость, освобождающая братьев от правила, восстанавливает их в (естественном) праве; вне состояния необходимости у них нет отношений с правом. Таким образом, то, что для других является нормальным, для них становится исключением, а то, что для других является исключением, становится для них формой жизни.

2.5. Эмануэле Кочча в образцовой работе, посвященной анализу монашеских правил с точки зрения права, определил новизну и в то же самое время апорию францисканства в форме «юридического парадокса». Если монашество в целом характеризуется попыткой установить в качестве объекта права не столько отношения между субъектами или между субъектами и вещами, сколько саму жизнь в ее отношении к собственной форме, то особенность францисканства заключается в том, чтобы превратить юридический диспозитив,

каковым, согласно Кочча, является правило, в оператор «юридического вакуума», радикального изъятия жизни из сферы права.

Мы уже видели, как действовали францисканцы, безоговорочно отстаивая жизнь за пределами права. Диспозитивом, при помощи которого они стремились нейтрализовать право и в то же самое время обеспечить себе некое предельное отношение с ним (в форме *ius naturale*), было не столько правило, сколько состояние необходимости. Но точно так же, как правило не является юридическим диспозитивом, чрезвычайное положение не может быть определено как такой диспозитив. Скорее, оно является порогом, где францисканская форма жизни соприкасается с правом. Кларенец, цитируя Оливи, в конце своего комментария сравнивает францисканское правило со сферой, центром которой является Христос и которая соприкасается с плоскостью земных благ только в «точке простого и необходимого использования» (*haec regula tanquam vere sphaerica non tangit planitiem terrenorum nisi in puncto simplicis et necessarii usus* – Clareno, p. 231). Состояние необходимости является другой точкой касания, в которой францисканская форма жизни (правило-жизнь) соприкасается с правом (естественным, не позитивным). Как раз между двумя этими точками касания, *punctum usus* и *tempus necessitatis*, мы и должны разместить миноритскую правило-жизнь, которая, согласно следующему за этим утверждению, «вся круговым образом огибает Христа и его Евангелие, как свой глубинный центр, подобно кругу начинаясь там же, где заканчивается» (*totaque se reflectit circa Christum circulariter et Evangelium eius tanquam circa suum intimum centrum, sicut instar circuli, unde exordium sumpsit, in idipsum finit* – *ibid.*). Пользование и состояние необходимости являются двумя крайними точками, определяющими францисканскую форму жизни.

2.6. В таком случае, возможно, настало время возобновить наш анализ монашеских правил в той точке, где мы его прервали, чтобы

исследовать их связь с литургией. В этой перспективе киновия предстала нам как поле сил, пересекаемое двумя противоположными линиями напряжения, одна из которых нацелена на превращение жизни в литургию, а другая стремится сделать из литургии жизнь. Тем не менее невозможно в полной мере понять смысл этих напряжений, если не рассматривать их с точки зрения их отношения – сразу и противоположности, и непрерывного обмена – с парадигмой священнического богослужения, которое церковь будет поэтапно разрабатывать. Хотя жизнь священника предстает здесь как *officium*, и хотя это *officium*, как мы уже видели, устанавливает порог неразличимости между жизнью и нормой и между бытием и практикой, церковь в то же самое время решительно утверждает строгое отличие жизни от литургии и индивида от его функции, достигающее своей кульминации в учении об *opus operatum* и о действительности таинств в *opus Dei*. Дело не только в том, что практикуемые священником таинства действительно и действены *ex opere operato*<sup>227</sup> независимо от недостойности его жизни, но и, как подразумевается в учении об *character indelebilis*<sup>228</sup>, недостойный священник остается священником, несмотря на свою недостойность.

Жизни, получающей свой смысл и свой ранг из богослужения, монашество противопоставляет идею *officium*, обретающего смысл, только если оно становится жизнью. *Литургизации жизни здесь соответствует всеохватное оживотворение литургии*. В этом смысле монах – это существо, которое определяется только своей формой жизни, так что в предельном случае недостойный монах просто-напросто не является монахом.

Поэтому, если монашеское состояние определяется через свое специфическое различие по отношению к священническому служению (то есть к практике, чья действительность независима от формы жизни), очевидно, что именно в артикуляции диалектики между этими двумя фигурами отношения жизнь–*officium*, и должны решаться исторические судьбы монашества. Исчезновению этого

различия будет соответствовать нарастающая клерикализация монахов и их усиливающаяся интеграция в церковь, тогда как его заострение отразится в напряженности и конфликтах между орденами и курией.

Взрывное развитие религиозных движений между XII и XIII в. представляет собой момент, когда эта напряженность достигла своей критической точки. Примечательно, что именно принцип разделения *opus operans* и *opus operatum* эти движения и намеревались в первую очередь поставить под вопрос. Так, вальденсы не только возражали церкви, говоря о недействительности таинств, совершенных недостойным священником, но, еще радикальнее, выдвигали принцип, согласно которому право связывать и разрешать, освящать, благословлять и совершать таинства дается не из *ordo* или *officium*, но исходя из заслуг, а значит, является вопросом не права и иерархического правопреемства, но подражания апостольской жизни.

По словам Алана Лилльского:

Aiunt predicti heretici, quod magis operantur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum quam ordo et officium... Dicunt etiam se posse consecrare, ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, per merita debent habere eorum officia<sup>229</sup>. (*De fide contra hereticos* – PL, 210, col. 385; ср. Grundmann, p. 115).

Принцип, согласно которому священническую власть дает не служба, но *meritum vitae*, разделял также юрист Гуго Сперони; *magister* Вакарий возражал ему от имени церкви, что «священничество есть вопрос права» (*Sacerdotium res iuris est*) и что служба не имеет ничего общего с религией и любовью к ближнему (*quid enim commune habet officium administrationis, qui est in rebus ipsis,*

*ad meritum religionis et caritatis, quae est in mente ipsius hominis*<sup>230</sup> – Grundmann, p. 438).

На самом деле то, что в обоих случаях клеймят как ересь, не является вероучительным принципом, но лишь необходимым следствием из духовной установки, согласно которой решающий вопрос заключается в форме жизни, а не в службе.

Х Грундманн напоминает, что Иннокентий III апеллировал к принципу различения между *opus operans* и *opus operatum* именно для того, чтобы противостоять этим ересям: *In sacramento corporis Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote... quia non in mente sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris... Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum*<sup>231</sup> (*De sacrii altari mysterio*, PL, 217, col. 844). Едва ли можно более ясным образом выразить разделение жизни и службы.

2.7. Францисканство являет собой момент, когда напряжение между *forma vitae* и *officium* разрешается – но не потому, что жизнь оказалась поглощенной литургией, а потому, что жизнь и служба, напротив, достигают своего максимального разъединения. У Франциска не могло быть никакого отстаивания *meritum vitae* против *ordo*, как это было в современных ему религиозных движениях, ни – как в изначальном монашестве – трансформации жизни в непрерывную литургию и молитву, поскольку жизнь меньших братьев определяется не через *officium*, но исключительно через бедность. Разумеется, и правило, и завещание с посланиями упоминают службу, но совершенно очевидно, что она просто является точкой, в которой «жизнь согласно форме святого Евангелия» пересекается с «жизнью согласно форме святой Римской Церкви». Примечательно, что «Завещание», проведя различие между обеими формами жизни и дав определение бедности, упоминает – никак не акцентируя и как будто мимоходом, – что *officium dicebamus clerici sicut alios clericos, laici dicebant pater*

*noster*<sup>232</sup>. И «Утвержденное правило» может бесхитростно заявить: «Клирики пусть совершают службу Божию по форме святой Римской церкви... монахи же пусть читают двадцать четыре раза „Отче наш“...» (Франциск, с. 124, перевод изменен). Для священников, «которые живут праведно по форме Римской церкви» (*qui vivunt recte secundum formam Ecclesiae Romanae* – Франциск, с. 70), речь идет о соблюдении церковного предписания, а для монахов – о повторении молитвы, которую Франциск предпочитал всем другим; но в любом случае не служба определяет францисканскую идентичность (если, конечно, вообще имеет смысл говорить об идентичности по поводу жизни, отвергающей всякую собственность). Поэтому в жесте Франциска нет «антиклерикализма», столь характерного для многих современных ему духовных движений, и он всегда может, не вступая в спор, уступить церкви то, что ей принадлежит, то есть заведование *officium*, относящееся к ее компетенции. «Никто не должен судить священников, хотя бы они и были грешниками», гласит «Увещевание» (Франциск, с. 71, перевод изменен); и, хотя Франциск – оставаясь в этом отношении верным монашеской традиции – в «Послании ко всему ордену» напоминает клирикам, что они должны произносить службу с беззаветным благоговением, «чтобы голос звучал созвучно душе» (там же, с. 185), как «Завещание», так и «Увещевание» повторяют, что только священники уполномочены совершать таинства «святейшего тела и крови Господа нашего Иисуса Христа» (Франциск, с. 71).

Впрочем, различие между двумя формами жизни, соприкасающимися в службе, было настолько недвусмысленным, что в первой «форме жизни или правиле», написанной *paucis verbis et simpliciter*<sup>233</sup>, служба даже не упоминалась. Первое из житий, написанных Фомой Челанским, аналогичным образом сообщает, что братья, собиравшиеся вокруг Франциска в Ривоторто, «еще не знали службы» и «поэтому настойчиво просили его, чтобы научил их молиться».

X Важность четкого различения между двумя формами жизни из «Завещания» Франциска («жить согласно форме святой Римской церкви» и «жить согласно форме святого Евангелия») ускользнула от исследователей и комментаторов, но только исходя из этого различения стратегия Франциска по отношению к церкви становится вполне понятной.

Хотя Франциск неоднократно подтверждает безусловное подчинение меньших братьев священникам, оно становится возможным и обретает свой смысл только на основе радикальной гетерогенности двух форм жизни. Примечательно, что когда Франциск составляет для братьев службу страстей<sup>234</sup>, он решает начать ее со стиха из Псалмов (55:9), звучащего *Deus vitam meam annuntiavi tibi*<sup>235</sup> (Франциск, с. 236). Францисканская служба является только изложением собственной жизни перед Богом.

2.8. Как мы уже видели, аналогичное разъединение обнаруживается между жизнью и правом. Францисканство – радикальнее, чем другие современные ему религиозные движения, и больше, чем любой другой монашеский орден, – может быть определено как изобретение «формы-жизни», то есть жизни, остающейся неотделимой от своей формы: не потому, что она конституируется как *officium* и литургия, и не потому, что в ней закон сделал своим предметом отношение между жизнью и ее формой, но именно в силу ее радикальной чуждости как праву, так и литургии. Разумеется, монашество с самого начала представляло собой изобретение образа жизни, но он сущностно был *regula vitae*, беспрецедентной интенсификацией молитвы и *officium*, которому, поскольку оно стало коэкстенсивным с жизнью, суждено было оказать решающее влияние на разработку церковной литургии; однако по этой самой причине монашество должно было фатальным образом столкнуться с проблемой усиливающейся интеграции в сферу церкви, сделавшей литургию и службу собственной практикой *par excellence*. С другой стороны, современные францисканству

религиозные движения, разумеется, решительно располагали свои притязания на уровне жизни; но именно потому, что они не смогли усмотреть в форме жизни элемент, радикально гетерогенный по отношению к институциям и праву, они вынуждены были утверждать себя подлинной церковью и вступать в конфликт с церковной иерархией.

Тем, что францисканству удавалось почти целый век после смерти основателя избегать решающего конфликта с церковью, оно обязано дальновидности Франциска, который, различая *forma vitae* и *officium* – «жизнь согласно форме святого Евангелия» и «жизнь согласно форме святой Римской церкви», – смог сделать из жизни миноритов не непрерывную литургию, но элемент, чья *novitas* представлялась совершенно чуждой праву, как гражданскому, так и каноническому. Жизнь согласно форме святого Евангелия располагается на уровне, настолько чуждом для формы святой Римской церкви, что та просто не могла вступить с ней в конфликт. *Altissima paupertas* – имя, которое в «Утвержденном правиле» дается этой чуждости праву (Франциск, с. 128), но техническим термином, служащим во францисканской литературе для определения практики, в которой эта чуждость осуществляется, будет *usus* (*simplex usus, usus facti, usus pauper*<sup>236</sup>).

### 3.

## Высочайшая бедность и пользование

3.1. Введением понятия *usus* для характеристики францисканской жизни мы обязаны Гуго де Диню и Бонавентуре. *De finibus paupertatis*<sup>237</sup> Гуго де Диня представляет собой короткий и, по крайней мере на первый взгляд, выглядящий юридическим трактат, который ставит своей целью дать определение бедности в ее отношении к собственности. Определение бедности здесь чисто негативное: она является *spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis*<sup>238</sup>, тогда как собственность определяется технически как *ius domini, quo quis rei dominus dicitur esse, quo iure res ipsa dicitur esse sua, id est domini propria*<sup>239</sup> (Ugo di Digne 2, p. 283). После этого дается определение двух способов, посредством которых собственность приобретает, согласно римскому праву: завладение (различающееся в зависимости от того, идет ли речь о чьей-либо собственности или о вещах *que in nullis sunt bonis*<sup>240</sup>) и обязательство (которое может быть *mutua* или *non mutua*<sup>241</sup>).

Само понятие пользования вводится несколько страниц спустя в ходе ответа на возражение, утверждающее, что, поскольку естественный закон предписывает всякому человеку сохранять собственную природу, невозможно отказаться от того имущества, без которого такое сохранение стало бы невозможным. Естественный закон, отвечает Гуго, предписывает людям вступать в пользование вещами, необходимыми для своего сохранения, но никоим образом не обязывает к собственности (*Haec siquidem, ut earum habeatur usus, sine quibus non conservatur esse nature, sed ut proprietates habeatur, nullatenus compellit – ibid.*, p. 288–289). «Ибо не собственность на питание и одежду сохраняет природу, но пользование; потому всегда и везде можно отказаться от собственности, от пользования же никогда и нигде (*proprietati ubique*

*et semper renunciari potest, usui vero nunquam et nusquam*)». Следовательно, пользование вещами не только дозвоительно, но также необходимо» (*ibid.*).

Однако само пользование, противопоставленное таким образом праву собственности, не получает никакого определения. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, как мы уже видели, Гуго может представлять францисканское состояние – пускай даже иронически – также и в юридических терминах, как право не иметь никаких прав.

В *Apologia pauperum*, написанной в 1269 г. в ответ на нападки светских магистров Парижа на нищенствующие ордена, Бонавентура различает четыре типа возможных отношений к преходящим вещам: собственность, владение, узуфрукт и простое пользование (*cum circa res temporalis quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum et simplicem usum* – XI, 5; Bonaventura I, p. 366). Из всех четырех только пользование является абсолютно необходимым для жизни людей и как таковое не может быть отвергнутым (*et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario eget: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans usum*<sup>242</sup>). Меньшие братья, дающие обет следовать Христу в предельной бедности, вследствие этого отрекаются от какого-либо права собственности, тем не менее сохраняя за собой пользование вещами, которые уступают им другие. Следующая за этим трактовка пользования все так же осуществляется в пунктуальном соотнесении с правом. Бонавентура знает (это было одним из возражений светских магистров), что в предметах потребления собственность не может быть отделена от пользования, но находит в булле *Quo elongati* Григория IX юридические основания для их разделения. Постановляя, что меньшие братья «да не имеют ни общей, ни личной собственности, но да имеет орден пользование (*usum habeat*) инструментами, книгами и позволенными вещами, и братья... ими да пользуются (*his utantur*)» понтифик, чья *auctoritas* превосходит любую другую, «отделил собственность от

пользования» (*proprietatem separavit ab usu*), сохраняя за собой и за церковью собственность и позволяя пользование для нужд братьев (*ibid.*, р. 368). Аргументация здесь в еще большей степени, чем у Гуго де Диня, является по своей сущности юридической: подобно тому, как в римском праве *filiusfamilias* мог получить от отца *peculium*<sup>243</sup>, поступавшее в его пользование, но не в собственность, меньшие братья являются *parvuli et filiifamilias* понтифика, которому принадлежит собственность на используемые ими вещи (*ibid.*). И точно так же, как нельзя приобрести собственность на имущество, если нет *animus acquirendi* или *possidendi*<sup>244</sup>, меньшие братья, по определению лишены такого *animus* и, более того, движимые противоположным желанием, «не могут приобретать в собственность или владение и называть себя владельцами или собственниками чего бы то ни было» (р. 370).

Поскольку пользование здесь отстаивается против права почти исключительно (по крайней мере, на первый взгляд) на уровне права, исследователи могли задаваться вопросом, не является ли *simplex usus* для Бонавентуры чем-то вроде вещного права (Tarello, р. 354), или же не получается ли здесь так, что само право производит внутри себя юридический вакуум (Cossia, р. 140). Тем не менее, хотя и несомненно, что юридическая аргументация здесь нацелена на то, чтобы открыть пространство по ту сторону права, так же несомненно, что дезактивация права осуществляется не через само право, но посредством практики – *abdicatio iuris* и пользования, – которую право не производит, но опознает как внешнюю себе.

3.2. Булла *Exiit qui seminat*, изданная Николаем III в 1279 г., чтобы положить конец спорам между светскими магистрами и нищенствующими орденами, делает следующий шаг в определении пользования, пускай и по-прежнему соотнося его с правом. Отмечалось (Mäkinen, р. 96), что понтифик, который, судя по всему, был знаком с тезисами Бонавентуры и подчас почти дословно

перенимал их, тем не менее, вносит в бонавентуровский список четырех возможных отношений к *res temporales* два важных изменения. С одной стороны, наравне с собственностью, владением и узуфруктом вводится четвертая юридическая фигура – *ius utendi*, а с другой – *simplex usus* Бонавентуры здесь предстает как *simplex facti usus*. Смысл этих уточнений объясняется чуть дальше: речь идет о пользовании «которое называется только фактическим, а не юридическим, поскольку, будучи только фактическим, при пользовании не дает пользующему ничего юридического» (*usus non iuris sed facti tantumodo nomen habens, quod facti est tantum, in utendo praebet utentibus nihil iuris* – Exit, p. 194).

Это уточнение важно не столько потому, что таким образом концептуальное противопоставление теперь проходит не между *dominium* и *usus*, но внутри самого пользования, между *ius utendi* и *simplex usus facti* (Lambertini, p. 176), – решающей, скорее, является оппозиция между фактом и правом, *quid iuris* и *quid facti*, как таковая прекрасно известная юристам, причем не только в общем виде, но как раз в связи с пользованием. Именно в этом смысле в *Summa institutionum* Азо отличает – как раз в связи с потребляемыми вещами – пользование, являющееся правом (*ius*), или сервитут (*servitus*) от «пользования, которое является фактом или состоит в факте, как питье и еда» (*qui est factum vel in facto consistit, ut bibendo et comedendo*) (Mäkinen, p. 98). Отметим, что здесь различие *quid iuris* / *quid facti* не служит – как это было в предшествующей юридической традиции – для того, чтобы определить фактическую ситуацию, соответствующую тому или иному юридическому обстоятельству, – скорее, как это будет впоследствии во францисканской полемике против Иоанна XXII, питье и употребление пищи предстают как образцы чисто фактической человеческой практики, лишенной каких-либо юридических импликаций.

Диспозитив, лежащий в основании буллы, состоит, как это уже было у Бонавентуры, в отделении собственности от пользования.

Именно поэтому Николай III совершенно последовательно может объявить, что собственность на все блага, которыми пользуются францисканцы, принадлежит Папе и Церкви (*proprietaem et dominium... in Nos et Romanam Ecclesiam apostolica auctoritate recepimus – ibid.*, p. 100).

3.3. Диспут между конвентуалами и спиритуалами, разгоревшийся после обнаружения *Exiit qui seminat*, хотя и не привел к новому определению пользования, но позволил зафиксировать отдельные его аспекты и сформулировать требования, которые стоит упомянуть. В интересующей нас здесь перспективе то, что стояло на кону в этом споре, легко обнаруживается в возражениях Убертина Казальского на *Declaratio communitatis*, в которой конвентуалы изложили свои тезисы. Согласно *Declaratio, usus facti*, в котором проявляет себя францисканская бедность, полностью тождественен отказу от собственности, а не, как того хотели спиритуалы, качеству, присущему самому пользованию, *usus pauper*: «Совершенство правила состоит в отречении от обладания, а не в скудости пользования» (*abdicacio autem dominii et non usus parcitas est illa in qua consistit perfectio regulae – Ubertino*, p. 119). Чтобы избежать чисто негативного характера этого определения, декларация уточняет, что, как и всякий *preceptum negativum*, она на самом деле предписывает два позитивных акта: «хотеть не иметь ничего собственного по внутреннему акту и использовать вещь как не собственную по внешнему акту» (*velle non habere proprium quantum ad actum interioem et uti re ut non sua quantum ad actum exteriorem – ibid.*, p. 119–120). Внешний аспект *abdicacio proprietatis* здесь опять определяется как простое переворачивание формулы, при помощи которой в римском праве определялся *animus possidendi*<sup>245</sup>: использовать вещь как собственную (*uti re ut sua*). Именно потому, что меньший брат всегда использует вещь как не свою, – продолжает *Declaratio*, – «один и тот же акт может быть как бедным, так и богатым использованием (*potest esse aliquando idem actus vel usus*

*pauperis et divitis*), как это очевидно в том случае, когда бедный ест в доме богатых ту же пищу, что и те» (р. 119).

Именно эту, чисто негативную и неопределенную дефиницию Убертин и намеревается опровергнуть.

Акт и его объект, – рассуждает он, – являются соотнесенными, и причина одного включена в причину другого... следовательно, поскольку негативные предписания подразумевают, что есть не только позитивный внутренний акт, но и внешний... и когда говорят, что внешний акт бедности есть пользование вещью как не собственной, я возражаю: выражение «как не собственной» не обозначает ни акта, ни формальной причины внешнего акта, но тождественно с самим отказом от собственности или с его частью; поэтому необходимо, чтобы подобно тому, кто, произнося обет послушания, обещует также определенный внешний акт в соответствии со временем и местом (даже если, соблюдая обет, применяет собственную волю как не собственную), так и тот, кто обещует бедность, обещовал также и бедное пользование (*usum pauperum*), даже если он в любом случае использует вещи как не свои (р. 166).

Требование спиритуалов заключается здесь в том, чтобы пользование не определялось исключительно негативно по отношению к праву (*uti re ut non sua*), но имело собственную формальную причину и претворялось в объективно детерминированной операции. Поэтому, мобилизируя философскую понятийность, Убертин определяет отношение между бедным пользованием и отказом от собственности в терминах отношения между формой и материей (*abdicationem enim proprietatis omnium se habet ad pauperem seu moderatum usum, sicut perfectibile ad suam perfectionem et quasi sicut material ad suam formam*<sup>246</sup> – р. 147) или, привлекая авторитет Аристотеля, как отношение операции и привычки (*sicut operatio ad habitum comparatur*). Оливи уже шел этим

путем, когда писал, что «бедное пользование относится к отречению от любого права как форма относится к материи» (*sicut forma se habet ad materiam, sic usus pauper se habet ad abdicationem omnis iuris*) и что, следовательно, без *usus pauper* отречение от права собственности остается «пустым и тщетным» (*unde sicut materia sine forma est informis et confusa, instabilis, fluxibilis et vacua seu vana et infructuosa, sic abdicatio iuris sine pauper usu se habet*<sup>247</sup> – Ehrle, p. 508).

На самом деле, скорее, в аргументации конвентуалов по поводу бедности – на первый взгляд, более неопределенной, чем аргументация спиритуалов, – можно уловить элементы определения пользования в контексте собственности, которое бы настаивало не только на их юридических аспектах, но также (и даже в первую очередь) на субъективных. В одном из трактатов, опубликованных Делормом, *uti re ut sua* как определяющая черта собственности радикализуется в психологических терминах вплоть до того, что в образцовых случаях скупца и *amator divitiarum* собственность и пользование становятся несовместимыми:

Двойной является цель богатств: одна, внутренняя и главная, в том, чтобы пользоваться вещами в качестве собственных, а вторая – внешняя и менее важная, согласно которой каждый использует вещи или для собственного удовольствия, как это делает неумеренный, или для благополучия и совершенного поддержания природы, как это делает умеренный, или для необходимого поддержания жизни, как это делает евангельский бедный, что подобает его состоянию. То, что пользование для собственного удовольствия (*ad delectationem*) не составляет само по себе цель того, кто любит богатство, очевидно в случае скупца, который превыше всего любит богатства, однако не использует его для собственного удовольствия, до того даже, что как будто не решается есть. И чем больше растет в нем любовь к богатствам, тем меньше он

их использует, поскольку хочет не пользоваться ими, но сохранять и накапливать в качестве собственных (*quia eis non vult uti, sed conservare ut proprias et congregare*)... Из чего следует, что использование вещей для удовольствия не является целью, которой собственность была бы предназначена сама по себе, и, следовательно, тот, кто отказывается от собственности, не обязательно отказывается от удовольствия по пользованию (Delorme, p. 48).

Хотя эта аргументация направлена против тезиса Убертина, согласно которому «богатства ищут ради пользования, и тот, кто отвергает первое, должен поэтому отвергать также и пользование, поскольку оно является излишним», пользование (особенно в том, что касается извлекаемого из него удовольствия) приобретает здесь конкретность, которой обычно недостает во францисканских трактатах о бедности.

3.4. Критический момент в истории францисканства наступает тогда, когда Иоанн XXII в булле *Ad conditorem canonum* ставит под вопрос возможность отделения собственности от пользования и тем самым аннулирует сами предпосылки, на которых основывалась *paupertas* миноритов.

Аргументация папы – обладавшего несомненной компетентностью *in utroque iure*<sup>248</sup> – базировалась на определении сферы (предметы потребления, такие как пища, напитки, одежда и т. п., необходимые для жизни меньших братьев), в которой отделение собственности от пользования оказывается невозможным. Уже согласно римскому праву *узифрукт* относился только к тем благам, какими можно было пользоваться, не разрушая их субстанцию (*salva rerum substantia*); поэтому предметы потребления, в связи с которыми говорилось не об *узифрукте*, но о *квазиузифрукте*, становились собственностью того, кому они доставались в пользование. Фома, канонизацию которого готовил Иоанн XXII,

также утверждал, что в вещах, «чье пользование совпадает с их потреблением... пользование не может быть отделено от самой вещи, но, если кому уступается пользование вещью, тем самым уступается также и вещь (*cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res*)» (S. th. 2a, 2ae, qu. 78, art. 1).

Опираясь на эту традицию, булла *Ad conditorem canonum* постановляет, что в предметах потребления невозможно установить или иметь *ius utendi* или *usus facti*, если при этом притязают на то, что они отделены от собственности на вещь (*nec ius utendi nec usus facti separata a rei proprietate seu dominio possunt constitui vel haberi* – Mäkinen, p. 165). Различие между *ius utendi* и *usus facti*, на котором держались тезисы Бонавентуры и Николая III, тем самым оказывается нейтрализованным. И, чтобы исключить саму возможность притязать на фактическое пользование или *actus utendi sine iure aliquo*<sup>249</sup>, булла отрицает, что такое пользование, поскольку оно совпадает с разрушением вещи (*abusus*), может иметься у кого-то (*haberi*) или даже просто существовать *in rerum natura*.

Здесь аргументация буллы показывает всю свою тонкость – не только юридическую, но и философскую. Проблема чисто онтологического характера заключается в том, может ли такое пользование, что состоит только в использовании до конца<sup>250</sup> (то есть в разрушении), существовать и иметься иным образом, нежели в виде права собственности (общее право определяло собственность именно как *ius utendi et abutendi*<sup>251</sup>). В пользовании, рассуждает понтифик, следует различать три элемента – личный сервитут, который должен быть у узуария<sup>252</sup>, *ius personale*<sup>253</sup>, а также *actus utendi*<sup>254</sup>, не являющийся ни сервитутом, ни правом, но только некоей практикой и пользованием (*tantum actus quidam et usus*). «Если бы возможно было иметь такое пользование, – продолжает понтифик, – оно должно было бы иметься или до акта, или в самом акте, или после завершения такого акта. Что это невозможно, вытекает из того факта, что то, что не существует, не может и

никаким образом иметься. Теперь ясно, что сам акт до своего осуществления, или даже когда осуществляется, или после своего завершения, не существует в природе и поэтому никоим образом не может иметься (*actus ipse, antequam exercetur, aut etiam dum exercetur, aut postquam perfectus est, in rerum natura non est: ex quo sequitur, quod haberi minime potest*)» (*ibid.*, p. 171). В самом деле, акт в становлении (*in fieri*), поскольку одна его часть уже прошла, а другая еще только грядет, по-настоящему не существует в природе, но только в памяти или в ожидании (*non est in rerum natura, sed in memoria vel apprehensione tantum*): его бытие мгновенно, и как таковое его можно только мыслить, но не обладать им (*quod autem fit instantaneum est, quod magis intellectu quam sensu perpendi potest – ibid.*).

✕ Радикально противопоставляя пользование и потребление, Иоанн XXII невольно оказался пророком и предложил парадигму невозможности пользования, которой суждено будет полностью осуществиться много веков спустя в обществе потребления. В самом деле, пользование, которое никогда не может иметься, и использование до конца, всегда подразумевающее право собственности и поэтому всегда собственное, задают канон массового потребления. Однако возможно, что понтифик, не отдавая себе в этом отчет, тем самым обнажил истинную природу собственности, которая утверждает себя с максимальной интенсивностью именно в той точке, где она совпадает с потреблением вещи.

3.5. Отвечая на декреталию Иоанна XXII, францисканские теоретики, объединившиеся вокруг генерального министра Михаила Цезенского, упорно настаивали на возможности и легитимности отделения *usus facti* от собственности. Тем не менее именно в попытках доказать эту отделимость они в итоге пришли к тому, чтобы утверждать подлинную первичность и гетерогенность пользования по отношению к владению. Уже в *declaratio*

францисканцев, которая и спровоцировала папскую декреталию, утверждалось, что при жизни апостолов общей была не собственность, но только пользование («воздух и свет солнца были общими для всех в том смысле, что были общими только согласно общему пользованию» – *solum secundum usum communem*, – Mäkinen, p. 160). Бонаграция в своем *Tractatus de paupertate* развивает этот тезис, утверждая, что в райском состоянии божественная заповедь есть с деревьев сада (кроме одного), подразумевала не только то, что их использование было чем-то неотъемлемым, но и то, что, согласно естественному и божественному праву, изначально общей была не собственность, но пользование (*de iure et divino communis usus omnium rerum que sunt in hoc mundo omnibus hominibus esse debuit... ergo usus rerum que per usu consumuntur non habet necessarium annexum meum et tuum*<sup>255</sup> – Bonagrazia, p. 504). Общее пользование вещами генеалогически тоже предшествует общей или отдельной собственности на них, происходящей только из человеческого права.

Особенно интересными с философской точки зрения представляются возражения Франциска из Асколи на утверждение Иоанна XXII, согласно которому фактическое пользование потребляемыми благами не существует в природе, а значит, никто не может им располагать. Чтобы обосновать возможность пользования также и для этого случая, Франциск разрабатывает самую настоящую онтологию пользования, в которой бытие и становление, существование и время как будто бы совпадают.

Использование потребляемых благ (он также обозначает его примечательным термином *usus corporeus*<sup>256</sup>) относится к роду «проследующих» [successive] вещей, которые не могут иметься одновременным и постоянным образом (*simul et permanenter*). Аналогично тому, как потребляемые блага существуют в становлении (*in fieri*), их пользование так же находится в становлении и в проследовании (Francesco di Ascoli, p. 118).

В том, чье бытие совпадает со становлением (*cuius esse est eius fieri*), – рассуждает он с поразительной философской тонкостью, – бытие означает становление; но бытие проследующей вещи является ее становлением, и наоборот, ее становление есть ее бытие (*suum fieri est suum esse*): поэтому бытие актуального пользования означает его становление, и, наоборот, его становление означает его бытие. Следовательно, неверно, что актуальное фактическое пользование (*usus actualis facti*) никогда не существует в природе, ведь в противном случае на том же основании следовало бы сказать, что в природе никогда не случается (*fieret* – становится) фактическое пользование, поскольку, раз его бытие является его становлением, тогда то, что является его становлением, раз оно никогда не есть в природе, также никогда не случается в природе (*si numquam est in rerum natura, numquam fit in rerum natura*), что абсурдно и ошибочно» (*ibid.*, p. 348).

Пользование предстает здесь как некое сущее, состоящее из времени, чья мыслимость и существование совпадают с мыслимостью и существованием времени:

Если пользование, поскольку оно не есть, также никогда не может иметься, то на том же основании и время – которое есть не в большей степени, чем фактическое пользование, – не может иметься. Но тогда было бы ложным то, что мы читаем в Екклесиасте (3:1): «У всего имеется время»<sup>257</sup> (*ibid.*).

В отличие от Бонагрании, Оккам определяет гетерогенность и первичность пользования по отношению к праву в форме сущностного отличия простого акта пользования (*actus utendi*) от права пользования (*ius utendi*). Различив в начале своего *Opus nonaginta dierum*<sup>258</sup> четыре значения термина *usus* (пользование как нечто, противопоставленное *fruitio*<sup>259</sup>; пользование в смысле

привычки; пользование как акт использования внешней вещи – *actus utendi re aliqua exteriore*; и пользование в юридическом смысле, то есть право использовать чужие вещи, за исключением их субстанции), он решительно отождествляет францисканский *usus facti* с простым актом пользования чего-то: «Они (францисканцы) определяют фактическое пользование как акты использования, такие как обитание, поедание, питье, езда верхом, ношение одежды и тому подобное (*actus utendi re aliqua exteriori, sicut inhabitare, comedere, bibere, equitare, vestem induere et huiusmodi*)» (Ockham, p. 300). В том же смысле Ричард Конингтон проводит различие между правом и *applicatio actus utendi ad rem*<sup>260</sup>, которое само по себе является «только естественной вещью» и как таковое не является ни справедливым, ни несправедливым: «ведь лошадь применяет *actus utendi* к вещи, и, однако, ее акт не является ни справедливым, ни несправедливым» (Riccardo di Conington, p. 361).

Различие между *usus facti* и *usus iuris* совпадает у Оккама с различием между чистым фактическим осуществлением некоей жизненной практики и правом пользования, каковое, напротив, всегда является «определенным позитивным правом, установленным человеческим порядком, посредством которого некто имеет полномочия и правоспособность пользоваться вещью другого, за исключением ее субстанции» (*quoddam ius positivum determinatum, institutum ex ordinatione humana, quo quis habet licitam potestatem et auctoritatem uti rebus alienis, salva rerum substantia* – Ockham, p. 301). В этом отношении налицо радикальная гетерогенность права и акта: «В каком бы значении ни брать выражение *usus iuris*, оно всегда означает право и никогда акт пользования. Так, если кто-то сдает дом для проживания, то имеет на него *usus iuris*, даже если в настоящее время в нем не проживает; *iuris* здесь добавляется, чтобы отличить его от *usus facti*, который есть акт, совершаемый по отношению к внешней вещи» (*ibid.*, p. 302).

Х Исходя именно из этого строгого отделения собственности от пользования такие исследователи, как Мишель Вилле<sup>261</sup> и Паоло Гросси<sup>262</sup>, попытались обнаружить у самих францисканцев начала современной теории субъективного права и чистой теории собственности, понимаемой как *actus voluntatis*. Однако не следует забывать о том, что определение права собственности как *potestas* у Оккама и определение собственности как *uti re ut sua* и воли к владению как в трактатах, опубликованных Делормом, так и у Ричарда Кониingtonа и Бонаграти были сформулированы только для того, чтобы обосновать отдельность и автономность пользования и легитимировать бедность и отказ от любого права. Теория субъективного права и *dominium* разрабатывалась францисканцами, чтобы опровергнуть или, скорее, ограничить власть позитивного права, а не для того – как, судя по всему, считают Вилле и Гросси – чтобы обосновать его абсолютность и суверенность; тем не менее, именно по этой причине так же несомненно и то, что им нужно было определить его подлинные свойства и автономность.

3.6. Возможно, нигде двусмысленность францисканского жеста в отношении права не проявляется с такой очевидностью, как в вопросе Оливи *Quid ponat ius vel dominium*<sup>263</sup>. Поскольку для Оливи речь идет о том, чтобы ответить на вопрос, прибавляет ли собственность или королевская и клерикальная юрисдикция что-то реальное (*aliquid realiter addant*) лицу, которое их осуществляет, – или вещам и лицам, по отношению к которым они осуществляются, – и, кроме того, прибавляет ли значение в акте что-то реальное к субстанции знаков и означаемых вещей, то можно сказать, что эта *quaestio* содержит не что иное, как онтологию права и знаков (включая те особые действенные знаки, какими являются таинства).

Связь, которая проводится здесь от сферы права к сфере знаков, не случайна, она показывает, что вопрос состоит в модусе существования и действенности, свойственной тем сущим (праву,

приказу, знакам), на которых основываются власти, регулирующие и управляющие человеческим обществом (включая те особые общества, какими являются монашеские ордена). Проблема рассматривается в ходе противопоставления семи позитивных аргументов (доказывающих, что права и знаки *aliquid realiter addant*) такому же количеству негативных аргументов (утверждающих, что они *nichil realiter addant*).

Гросси прочитывает этот текст как первую работу в истории права, в которой «бытие собственником, *proprietas*, стало объектом теоретической конструкции, возводящей его в полноценный отдельный социологический тип – тип, выстроенный на твердых теологических предпосылках» (Grossi, p. 335). Хотя Оливи, как мы видели, действительно предлагает в своей *quaestio* онтологию права и знаков, мы, тем не менее, рискуем упустить суть, если не уточним модальности, в которых артикулируется эта онтология. Посмотрим на выводы, которые делает Оливи из противопоставляемых им аргументов:

Что касается понимания этих аргументов и без предубеждения, что мы имеем лучшее мнение, представляется, что, по всей вероятности, вышеназванные отношения (собственность, королевская юрисдикция и т. д. – Дж. А.) действительно устанавливают что-то реальное, не добавляя, однако, какой-либо отличной сущности, что реально формировала бы субъекты, о которых и в которых они высказываются (*vere ponunt aliquid reale, non tamen addunt aliquam diversam essentiam realiter informantem illa subiecta, quorum et in quibus dicuntur* – Olivi 2, p. 323).

В терминах средневековой философии это означает, что реальности, о которых идет речь, не располагаются на уровне *сущности* и *quid est*, но только на уровне *существования* и *quod est*;

то есть они являются, как напишет Хайдеггер много веков спустя, чистыми *экзистенциалами*, а не *эссенциалами*.

В таком случае, важность этой *quaestio*, с точки зрения истории философии, заключается в том, что в ней мы можем видеть, как, следуя интенции, несомненно характерной для францисканской мысли, артикулируется, так сказать, экзистенциалистская, а не эссенциалистская онтология. Это значит, что в тот самый момент, когда у права и знаков признается реальная действительность (*ponunt aliquid reale*), они изымаются из уровня сущностей и приравниваются к чистым действительностям, зависящим исключительно от приказа человеческой или божественной воли.

Это особенно хорошо видно в случае знаков:

Если ты рассмотришь их со всем тщанием и пронизательностью, – пишет Оливи – то найдешь, что само значение не прибавляет к реальной сущности вещи, которая используется в качестве знака, ничего, кроме умственной интенции тех, кто ее установил и ее принимает, и того, кто на деле полагает ее значащей, и того, кто ее слышит или получает в качестве такого значения или знака. Но в голосе и в жесте, какие производятся повелением такой интенции (*ab imperio talis intentionis*), это значение добавляет к интенции означающего и сущности вещи, служащей знаком, отношение<sup>264</sup> повеленного эффекта (*habitudinem effectus imperati*) и повеление, произведенное интенцией того, кто означает (*Ibid.*, p. 324).

То, что в случае тех особых знаков, какими являются таинства, – как и в случае королевского авторитета – основание их действительности в конечном счете следует искать в божественной воле, ничего не меняет для того факта, что также и здесь мы имеем дело с чистым, абсолютно бессущностным приказом. Сфера человеческой практики с ее правами и знаками является реальной и действительной, но она не производит ничего сущностного и не

порождает никакой новой сущности за пределами своих собственных эффектов. Иными словами, онтология, о которой идет речь, является чисто оперативной и эффективной. Конфликт с правом – или, скорее, попытка его дезактивировать и обездействовать посредством пользования – разворачивается на том же чисто экзистенциальном уровне, на котором осуществляются операции права и литургии. Форма жизни – это чистый экзистенциал, который должен быть освобожден от сигнатур<sup>265</sup> права и службы.

3.7. Попробуем подвести итоги – пускай и промежуточные – нашего анализа бедности как пользования у францисканских теоретиков. Прежде всего, необходимо не забывать, что их учение было разработано в рамках защитной стратегии против атак сначала парижских светских магистров, а потом и авиньонской курии, оспаривавших францисканское отвержение любой формы собственности. С этой точки зрения, несомненно, что понятие *usus facti* и концепция делимости пользования от собственности оказались эффективными инструментами, позволившими придать состоятельность и легитимность общей идее *vivere sine proprio* францисканского правила, а с выходом буллы *Exiit qui seminat* даже обеспечившими – по крайней мере, на первом этапе – победу, возможно неожиданную, над светскими магистрами. Однако именно потому, что это учение предлагало принципиально определять бедность через ее отношение к праву, оно, как это часто бывает, оказалось обоюдоострым оружием и создало условия для решающей атаки, которую Иоанн XXII поведет как раз во имя права. Как только статус бедности был определен исключительно в негативных по отношению к праву аргументах – а также в модусах, предполагавших сотрудничество с курией, за которой была оговорена собственность на блага, используемые францисканцами, – стало ясно, что учение об *usus facti* представляет собой весьма ненадежную защиту против тяжелой артиллерии куриальных юристов. Более того, вполне возможно, что, одобряя в

*Exiit qui seminat* учение Бонавентуры об отделимости пользования от собственности, Николай III осознавал выгоду от определения формы жизни в так или иначе юридических – пускай и чисто негативных – терминах, которая в противном случае представлялась не ассимилируемой церковным порядком.

В этой перспективе можно утверждать, что Франциск был дальновиднее своих преемников, отказываясь артикулировать свое *vivere sine proprio* в юридических понятиях и оставляя его в совершенной неопределенности; но столь же верно и то, что *novitas vitae*, которая могла быть терпимой у маленькой группы бродячих монахов (каковыми поначалу и были францисканцы), едва ли могла быть позволена могущественному и многочисленному религиозному ордену.

Можно утверждать, что аргументация францисканских теоретиков была плодом одновременной переоценки и недооценки права. С одной стороны, они использовали его понятийный аппарат и никогда не ставили под вопрос его действительную силу и основания; с другой – они полагали, что смогут при помощи юридических аргументов обеспечить себе возможность, отрекаясь от права, вести существование за его пределами.

Возьмем учение об *usus facti*: совершенно очевидно, что оно основывается на возможности отличить фактическое пользование от права – и, более общим образом, *quid iuris* от *quid facti*<sup>266</sup>. Сила аргумента здесь в обнажении природы собственности, обнаруживающей отсутствие какой-либо иной реальности, кроме психологической (*uti re ut sua*, намерение обладать вещью как собственной) и процедурной (право отстаивать ее в суде); и, однако, вместо того чтобы настаивать на этих аспектах, что поставило бы под вопрос саму состоятельность права собственности (которая, как мы видели, теряет у Оливи какую-либо сущность, чтобы предстать простой, пускай и действительной, сигнатурой), францисканцы предпочли твердо держаться концепции

юридической законности отделения фактического пользования от права.

Но это означает, что они не смогли распознать саму структуру права, которая конститутивно артикулируется исходя из возможности отличить *factum* от *ius*, устанавливая между ними порог неразличимости, благодаря которому факт оказывается включенным в право. Так, в вопросе о собственности в римском праве были известны такие фигуры, как *detentio* или *possessio*, представлявшие собой исключительно фактические состояния (иметь вещь фактически в собственном владении, независимо от юридического обозначения, как это в точности и было в фактическом пользовании францисканцев), но как таковые способные иметь юридические следствия. Савиньи, посвятивший этой теме работу, ставшую классической, писал: «владение само по себе, согласно своему изначальному понятию, является простым фактом (*ein blosses Factum ist*); однако столь же несомненно, что с ним связываются юридические следствия. Поэтому оно является сразу и фактом, и правом (*Factum und Recht zugleich*), а именно фактом по своей сущности, но в своих следствиях равным праву» (Savigny, p. 43). Поэтому Савиньи мог определять владение как «фактическое состояние (*factische Zustand*), соответствующее собственности как юридическому состоянию (*rechtlichen Zustand*)» (*ibid.*, p. 27). В этом смысле *factum* владения образует систему с правом собственности.

Таким же образом в римском праве объявляются *res nullius*<sup>267</sup> вещи, которые не находятся в чьей-либо собственности, например раковины, оставшиеся после морского прибоя, или дикие животные. Но поскольку первый, кто их соберет или поймает, становится *ipso facto*<sup>268</sup> их собственником, очевидно (именно поэтому францисканцы никогда не использовали их в качестве примера *usus facti*), что они, на первый взгляд располагающиеся за пределами права, являются лишь предпосылкой для присвоения, которое и санкционирует их собственность. Фактический характер пользования сам по себе является недостаточным, чтобы

гарантировать ему внешнее положение по отношению к праву, поскольку любой факт может трансформироваться в право, так же как любое право может имплицировать фактический аспект.

Поэтому францисканцам приходилось настаивать на «экспроприационном» (*paupertas altissima... est expropriativa, ita quod nichil nec in communi nec in speciali possint sibi appropriare, nec aliquis frater nec totus ordo*<sup>269</sup> – Ehrle, p. 52) характере бедности и на отрицании наличия любого *animus possidendi* у меньших братьев, использующих вещи *ut non suae*<sup>270</sup>; но тем самым они еще глубже погружались в юридическую понятийность, с помощью которой они в конце концов будут разбиты.

3.8. Во францисканской литературе отсутствует определение пользования самого по себе, а не только в его противопоставлении праву. Настойчивое стремление выстроить оправдание пользования в юридических терминах не позволило уловить зачатки теории пользования, содержащиеся в Посланиях Павла, особенно в 1 Кор. 7:20–31, где пользование миром – как не пользование или как не использование до конца (*et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur*; греческое *hōs mē katachrōmenoi* означает «как не использующие до конца, не злоупотребляющие») определяло форму жизни христианина и могло бы послужить полезным аргументом против тезисов Иоанна XXII об использовании потребляемых вещей как *abusus*. Концепцию «экспроприационной» бедности спиритуалов можно было бы в том же смысле распространить за пределы права на все существование меньших братьев и связать с важным отрывком из *Admonitiones*, где Франциск определяет первородный грех как присвоение воли (*ille enim comedit de lingo scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat...*<sup>271</sup>). В то самое время, когда в разработках схоластической теологии воля стала диспозитивом, позволяющим определить свободу и ответственность человека как *dominus sui actus*<sup>272</sup>, Франциск, напротив, говорил, что *forma vivendi*

меньших братьев – это такая жизнь, что удерживает себя не только по отношению к вещам, но также и по отношению к себе самой в модусе неприсваиваемости и отказа от самой идеи собственной воли (что полностью опровергает тезисы тех историков права, которые, как мы видели, усматривают во францисканстве основание субъективного права).

То, что францисканские теоретики сконцентрировались исключительно на атаках – сначала светских магистров, а потом и курии, – замкнуло пользование внутри защитной стратегии и помешало им связать его с формой жизни меньших братьев во всех ее аспектах. Однако концепция *usus facti* как проследующего – всегда *in fieri* – сущего у Франциска из Асколи и его последовательное сопряжение со временем могла бы послужить исходным пунктом для разработки понятия пользования в смысле *habitus* и *habitudo*. Иными словами, для чего-то, в точности противоположного тому, что делали Оккам и Ричард из Кониingtonа, которые, определяя *usus facti* как *actus utendi*, чтобы в очередной раз противопоставить его праву, тем самым порывали с монашеской традицией, ставившей на первое место учреждение *habitus*, и с очевидной отсылкой к аристотелевскому учению о пользовании как *energeia*, судя по всему, понимали жизнь меньших братьев как серию актов, которая никогда не конституируется в габитусе и обычае, то есть в форме жизни.

Именно приверженность такому пониманию пользования как акта и *energeia* в конечном счете заблокировала францисканское учение о пользовании внутри совершенно бесплодного конфликта между конвентуалами, настаивавшими на его природе *actus intrinsecus*, и спиритуалами, требовавшими, чтобы он переходил в *actus extrinsecus*. Вместо того чтобы ограничивать пользование уровнем чистой практики как фактическую серию актов отречения от права, плодотворнее было бы попытаться осмыслить его отношение с формой жизни меньших братьев, задавшись вопросом, каким

образом эти акты могут конституироваться в *vivere secundum formam* и габитусе.

В такой перспективе пользование могло бы быть конфигурировано как некое *tertium* по отношению к праву и жизни, к потенции и акту и стать определением – не только негативным – для самой жизненной практики монахов, для их формы-жизни.

✕ Начиная с XII в. мы можем наблюдать, как в августинских, бенедиктинских и цистерцианских монастырях наряду с правилами появляются тексты – называемые *consuetudines* или реже *usus* (*usus conversorum*), – которые достигнут своего наибольшего развития позже, в *devotio moderna*<sup>273</sup>. Интерпретировать эти тексты – которые на самом деле просто описывают обычное поведение монаха, часто от первого лица (*Suscitatus statim volo surgere et incipere cogitare de materia preparando me studendo et habere sensus meos apud me in unum collectos... facto prandio et hymno dicto sub silentio, calefacio me si frigus est*<sup>274</sup> – *Consuetudines*, p. 1–2), – как дополнения и приложения к правилу будет заблуждением: на самом деле речь идет о возвращении правилам их изначальной природы записи *conversatio* или образа жизни монахов. Правило, которое, родившись из габитуса и обычая, постепенно конституировало себя в богослужение и литургию, здесь снова предстает в своем поношенном облачении пользования и жизни. Иными словами, *Consuetudines* должны читаться в контексте процесса, в ходе которого начиная с XIII в. центр тяжести в вопросах духовности смещается с уровня правила и учения на уровень жизни и *forma vivendi*. Но примечательно, что форма жизни засвидетельствована в этих писаниях только в форме *consuetudo*, как будто действия монаха приобретают свой собственный смысл, только будучи конституированными как пользование.

3.9. В этой перспективе утверждение Оливи, согласно которому *usus pauper* по отношению к *abdicatio iuris* является тем же, что и

форма по отношению к материи (см. выше 2.4), приобретает новое и решающее значение. *Abdicatio iuris* и жизнь вне права здесь являются только материей, которая, получая свою определенность через *usus pauper*, должна стать формой жизни: *Sicut autem forma ad sui existentiam preexigit materiam tanquam sue existentie fundamentum, sic professio pauperis usus preexigit abdicationem omnis iuris tanquam sue grandissime existentie et ambitus capacissimam materiam*<sup>275</sup> (Ehrle, p. 508). *Usus* здесь больше не означает простое и чистое отречение от права, но то, что конституирует это отречение в форму и образ жизни.

И как раз в одном из текстов Оливи это решающее значение уровня формы жизни достигает полного теоретического осознания, а потому так же впервые получает свое подтверждение в эксплицитно эсхатологических терминах. В восьмом вопросе *de perfectione evangelica* Оливи соглашается с тезисами Иоахима Флорского относительно шести эпох мира, разделенных согласно трем *status*: Отца (Ветхий Завет), Сына (Новый Завет), Духа (конец и завершение Закона), к которым он добавляет вечность как седьмое время. Но то, чем, согласно Оливи, определяется превосходство шестого и седьмого времен, – это не просто «личность» Христа, но его «жизнь»:

Шестое и седьмое время не могли бы стать концом предшествующих времен, если бы в них жизнь Христа не проявилась особым и несравнимым образом (*nisi in eis vita Christi singulariter appareret*) и если бы через дух Христа миру не было дано особое примирение любви Христа и его созерцания. Ибо как личность Христа есть завершение Ветхого Завета и всех личностей, так жизнь Христа есть завершение Нового Завета и, я бы сказал, всех жизней (*sic vita Christi finis est Novi Testamenti et, ut ita dicam, omnium vitarum*) (Oliv 3, p. 150).

Стоит задуматься над теологией истории, имплицированной в этих тезисах. Наступление эры Духа совпадает не с пришествием

личности Христа (ей определялось второе состояние), но с пришествием его *жизни*, становящимся концом и завершением не только нового закона, но также и всех жизней («я бы сказал» – *ut ita dicam* – показывает, что Оливи прекрасно осознавал новизну своих утверждений). Разумеется, жизнь Христа являлась и в предыдущие эпохи в соответствии с принципом эпохального распределения «образов жизни» в истории церкви («бесспорно, что жизнь Христа одна и превосходит любую другую, но в пяти предыдущих состояниях церкви один за другим появлялись многие жизни и многие образы жизни (*multae vitae et multi modi vivendi successive apparuerunt*)» – *ibid.*, p. 157). Однако только в конце времен (*in fine temporum*) она сможет явить себя «в полной сообразности своему единству и своей форме» (*secundam plenam conformitatem suae unitati et specie* – *ibid.*). И точно так же, как во время первого пришествия Христа Иоанн Креститель был избран «в качестве пророка и больше чем пророка», в самое недавнее время был избран Франциск, «чтобы ввести в мир и обновить жизнь Христа» (*ad introducendam et renovandam Christi vitam in mundo* – *ibid.*, p. 148).

Особый эсхатологический характер францисканской вести выражается не в некоем новом учении, но в форме жизни, через которую сама жизнь Христа снова становится присутствующей в мире, чтобы вести к завершению не столько историческое значение «личностей» в экономике спасения, сколько их жизнь как таковую. В этом смысле францисканская форма жизни является концом всех жизней (*fnis omnium vitarum*), последним *modus*, после которого историческое распределение многообразных *modi vivendi* более невозможно. «Высочайшая бедность» с присущим ей пользованием вещами является формой-жизни, начинающейся тогда, когда все формы жизни на Западе приходят к своему историческому исчерпанию.

## Порог

Францисканскому учению о пользовании не хватило именно попытки помыслить ту связь с идеей формы жизни, которую, как кажется, имплицитно требует текст Оливи. Как если бы *altissima paupertas*, которая, согласно основателю, должна была определять францисканскую форму жизни как совершенную жизнь (и в некоторых других текстах, например в *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, она действительно выполняла эту функцию), будучи соединенной с понятием *usus facti*, утратила свою центральную роль и, в конечном счете, могла быть определенной только в качестве негатива по отношению к праву. Разумеется, благодаря учению о пользовании францисканская жизнь могла безоговорочно утверждать себя как существование, располагающееся за пределами права, – как то, что должно отречься от права, чтобы быть, – и это безусловно представляет собой наследство, которое Новое время оказалось неспособным встретить лицом к лицу и которое наше время, судя по всему, не в состоянии даже помыслить. Но что такое жизнь за пределами права, если она определяет себя как такая форма жизни, что, пользуясь вещами, никогда не присваивает их? И что такое пользование, если перестать определять его только негативным образом по отношению к собственности?

Проблема сущностной связи между пользованием и формой жизни в этой точке становится неотложной. Каким образом пользование – то есть отношение к миру как к тому, что не может быть присвоенным – может быть переведенным в *ethos* и в форму жизни? Какая онтология и какая этика будут соответствовать жизни, которая в пользовании учреждает себя как неотделимую от своей формы? Попытка ответить на эти вопросы с необходимостью потребует разобраться с той онтологической оперативной парадигмой, в шаблонах которой литургия в результате

многовекового процесса зажала этику и политику на Западе. Пользование и форма жизни представляют собой два диспозитива, с помощью которых францисканцы попытались – разумеется, недостаточным образом – сломать эти шаблоны и противостоять этой парадигме. Но несомненно, что, только возобновив это противостояние в новой перспективе, возможно будет однажды решить, имеет ли – и в какой мере – то, что у Оливи предстает в качестве предельной формы жизни на христианском Западе, для него еще какой-то смысл или же, напротив, планетарное господство парадигмы деятельности требует перенести решающее противостояние на другую почву.

# Библиография

Августин Блаженный: Блаженный Августин, *Исповедь*. Пер. с лат. М. Е. Сергеенко, в: Блаженный Августин, Литературные памятники. Санкт-Петербург: Наука, 2013.

Аристотель: Аристотель, *Политика*. Пер. с греч. С. А. Жебелева, в: Аристотель, *Собрание сочинений в 4 т.* Т. 4. Москва: Мысль, 1983.

Бенедикт Анианский: Бенедикт Анианский, *Древние иноческие уставы, собранные епископом Феофаном*. Москва: Издание Русского Пантелеимонова монастыря, 1892.

Бенвенист: Эмиль Бенвенист, *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Пер. с фр. под ред. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995.

Святитель Василий Великий: Святитель Василий Великий, *Творения в 2 т.* Т. 2. Москва: Сибирская благовонница, 2009.

Григорий Богослов: *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского в 2 т.* Т. 1. Санкт-Петербург: Издательство П. П. Сойкина, 1912.

Дигесты: *Дигесты Юстиниана*. Пер. с лат. под ред. Л. Л. Кофанова. Т. 7, полутом 2. Москва: Статут, 2005.

Сенека: Луций Анней Сенека: Луций Анней Сенека, *Нравственные письма к Луциллию*. Пер. с лат. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977.

Цицерон: Марк Туллий Цицерон, *Письма к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. Пер. с лат. В. О. Горенштейна. Т. 1. Годы 68–51. Москва-Ленинград: Академия наук, 1949.

Феодор Студит: Преподобный Феодор Студит, *Послания*. Книга 1. Москва: Приход храма Святаго Духа Сошествия, 2003.

PG: Jacques-Paul Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series graeca*.

PL: Jacques-Paul Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*.

Agamben 1: Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.

Agamben 2: Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

Agostino: Sant'Agostino. *L'istruzione cristiana / a cura di M. Simonetti*. Milano: Mondadori-Valla, 1994 (см.: Блаженный Августин, *Христианская наука или основания св. Герменевтики и Церковного Красноречия*. Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1835).

Ambrogio: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, vol. 4. Milano-Roma: Città Nuova, 1980.

Bacht: Heinrich Bacht. *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. Bd. 2. Würzburg: Echter Verlag, 1982.

Bader: Günter Bader. *Melancholie und Metapher*. Tübingen: Mohr, 1990.

Bartolo: *Tractatus minoritarum*, in Bartoli... *Opera*, Lugduni, 1555.

Benveniste: Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2. Paris, 1969.

Bernardo: Bernard de Clairvaux, *Le précepte et la dispense. La conversion*, "Sources Chrétiennes" 457. Paris: Cerf, 2000.

Bonagrazia: Bonagrazia da Bergamo, *Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, in *Archivium Franciscanum historicum*. 1929. № 22.

Bonaventura 1: Bonaventura, *Apologia pauperum*, in Bonaventura, *Opera omnia*, vol. 14, t. 2. Roma: Città Nuova, 2005.

Bonaventura 2: Bonaventura, *De perfectione evangelica*, in Bonaventura, *Opera omnia*, vol. 5, t. 3. Roma: Città Nuova, 2005.

Cabasilas: Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, éd. S. Salaville. "Sources Chrétiennes" 4 bis. Paris: Cerf, 1967.

Calati: Benedetto Calati, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*. Roma: Centro Studi Sant'Anselmo, 1994.

Capelle: Catherine Capelle, *Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle. Étude juridique*. Paris: Librairie générale de droit et de

jurisprudence, 1959.

Cassien 1: Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. J.-C. Guy. “Sources Chrésiennes” 109. Paris: Cerf, 2001. (см.: Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, *Писания*, пер. с лат. епископа Петра. 2-е изд. Москва: Типолитография И. Ефимова, 1892; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993).

Cassien 2: Jean Cassien, *Conférences*, éd. É. Pichery. «Sources Chrésiennes» 54, Tome 2. Paris: Cerf, 1955.

Cassien 3: Jean Cassien, *Conferences*, éd. É. Pichery. «Sources Chrésiennes» 64, Tome 3. Paris: Cerf, 1959.

Celestine I: Celestine I, *Epistola 35*. [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_131t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_131t.htm).

Clareno: *Expositio regulae fratrum minorum auctore Angelo Clareno*, a cura di L. Oliger. Grottaferrata: Quaracchi, 1912.

Clement V. *Exivi de Paradiso*. <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exivi-l.html>.

Coccia: Emanuele Coccia, “*Regula et vita*”. *Il diritto monastico e la regola francescana*, in *Medioevo e rinascimento: annuario del Dipartimento di studi sul medioevo e il rinascimento dell’Università di Firenze*. Vol. 20. 2006. P. 97–147.

Consuetudines: *Consuetudines fratrum vitae communis*, ed. Alberts, W. Jappe. “*Fontes minores medii aevi*”. Groningen: J. B. Wolters, 1959.

Conte: Amedo G. Conte, *Filosofia del linguaggio normativo*. Vol. 2. Torino: Giappichelli, 1995.

Delorme: Ferdinand Delorme, *Notice et extraits d’un manuscrit franciscaine*. *Collectanea franciscana*, n. 15. 1945, p. 5–91.

Ehrle: Franz Ehrle, *Olivis Leben und Schriften*, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1887, bd. 3, s. 497–533.

Exit: *Textus originales*, ed. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras aquas, 1897.

Febvre: Lucien Febvre, *Le problème de l’incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1942.

Francesco 1: *La letteratura francescana*. Vol. 1. *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di C. Leonardi. Milano: Fondazione Valla-Mondadori, 2004 (см.: Св. Франциск Ассизский, *Сочинения*, под ред. В. Л. Задворного. Москва: Издательство Францисканцев – Братьев Меньших Конвентуальных, 1995).

Francesco 2: *La letteratura francescana*. Vol. 2. *Le vite antiche di san Francesco*, a cura di C. Leonardi. Milano: Fondazione VallaMondadori, 2005.

Francesco di Ascoli: Francisci de Esculi, *Improbatio*, a cura di N. Mariani. Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1993.

Frank: Karl S. Frank, *Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur*, in Clemens M. Kasper, Karl Schreiner (Hgg.), „*Viva vox und ratio scripta*“. *Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*. Münster: LIT, 1997. S. 51–70.

Fructuosus: Fructuosus, „*Pact*“ / Iberian Fathers. Vol. 1. Ed. and trans. Claude W. Barlow. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1969.

Gilson: Étienne Gilson, *Rabelais franciscain*, *Revue d'histoire franciscaine*, 1924, N° 1.

Gregorio di Nazianzo: Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini. Milano: Bompiani, 2000.

Grundmann: Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bologna: Il Mulino, 1974.

Guglielmo: Guillelmi Duranti, *Rationale divinatorum officiorum*, ed. A. Davril et T. M. Thibodeau. “*Corpus Christianorum*“ 140, vol. 1. Turnholti: Brepols, 1995.

Herwegen: Ildelfons Herwegen, *Das Pactum des Hl. Fructuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des Suevisch-Westgothischen Mönchtums und seines Rechtes*, *Kirchenrechtliche Abhandlungen* 40. Stuttgart: Enke, 1907.

Ippolito: *La tradition apostolique de S. Hippolyte*, Hrsg. B. Botte, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39. Münster: Aschendorff, 1963.

Ioannes XXII: Ioannes XXII, *Ad conditorem canonum*, Corpus iuris canonici. Lyons, 1671.

Jura: *Vies des pères du Jura*, éd. di F. Martine, Sources Chrétiennes 142. Paris: Cerf, 1968.

Lambertini: Roberto Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255–1279)*. Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1990.

Mäkinen: Virpi Mäkinen, *Property rights in Late Medieval discussion on Franciscan poverty*. Leuven: Peeters, 2001.

Marini: Alfonso Marini, *La "forma vitae" di San Francesco per San Damiano tra Chiara d'Assisi, Agnese di Boemia ed interventi papali*, Hagiographica, 1997, N° 4, p. 179–195.

Mazon: Candido Mazon, *Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1940.

Nicolaus III: Nicolaus III, *Exiit: Textus originales*, ed. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras aquas, 1897.

Ockham: Guillelmus de Ockham, *Opus nonaginta dierum*, in Guillelmus de Ockham, *Opera politica*, eds. R. F. Bennet and H. S. Offler. Vol. 1. Manchester: Manchester University Press, 1963, p. 293–374.

Ohm: Juliane Ohm, *Der Begriff „carcer“ in Klostersregeln des Frankenreichs*, in J. F. Angerer, J. Lenzenweger (eds.), *„Consuetudines monasticae“: Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlass Seines 70 Geburtstages*. Roma: Centro Studi Sant'Anselmo, 1982.

Olivi 1: *Peter Olivi's rule commentary*, ed. D. Flood, Wiesbaden: Steiner, 1972.

Olivi 2: Ferdinand Delorme, *Question de P. J. Olivi „Quid ponant ius vel dominium“ ou encore „De signis voluntariis“*, Antonianum, 1945, N° 20, p. 309–330.

Olivi 3: *Quaestio octava de altissima paupertate*, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Franziscanische Forschungen 34. Werl: Dietrich-Coelde, 1989.

Penco: Gregorio Penco, *Medioevo monastico*. Roma: Centro Studi Sant'Anselmo, 1988.

Peterson: Erik Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, in Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter, 1994.

Pricoco: *La regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1995.

*Quatuor mag.: Expositio quatuor magistrorum super regulam fratrum minorum (1241–1242)*, a cura di L. Oliger. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1950.

Rabelais: François Rabelais, *L'Abbaye de Thélème*, éd. R. Morçay. Paris: Droz, 1934 (см.: Франсуа Рабле, *Гаргантюа и Пантагрюэль*, пер. с фр. Н. Любимова. Москва: Художественная литература, 1973).

Riccardo di Conington: *Responsiones fratris Richardi de Conyngtona ad rationes papales*, éd. D. L. Douie, *Archivum franciscanum historicum*, 1931, № 24, p. 355–369.

Righetti: Mario Righetti, *Storia liturgica*, vol. 2. Milano: Ancora, 1950.

Romanis: *Expositio Beati Humberti... magistri ordinis Praedicatorum super regulam Beati Augustini...* Comi: Typis Hieronymi Frouae, 1602.

de Sade: Donatien Alphonse François de Sade, *Œuvres*, édition établie par Michel Delon. Paris: Gallimard, 1990.

Savigny: Friedrich Carl von Savigny, *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*. Gießen: Heyer, 1803.

Stein: Peter Stein, *Regulae iuris. From juristic rules to legal maxims*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

Suárez: Francisco Suárez, *De voto*, in Francisco Suárez, *Opera omnia*, t. XIV. Paris: Vives, 1869.

Tabarroni: Andrea Tabarroni, *La regola francescana tra autenticità e autenticazione*, in *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà. Atti del XVIII Convegno internazionale, Assisi 18–20 ottobre 1990*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 1992.

Tarello: Giovanni Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova*, 1964, № 3, p. 338–448.

Tertulliano 1: Tertullien, *Le voile des vierges*, éd. P. Mattei, “Sources Chrétiennes” 424. Paris: Cerf, 1997.

Tertulliano 2: Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, éd. P. de Labriolle, “Sources Chrétiennes” 46. Paris: Cerf, 1957.

*Thesaurus: Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem, Thesaurus novus anecdotorum*, éd. F. Martène et U. Durand, t. V. Paris, 1717.

Thomas: Yan Thomas, *Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective*, in Olivier Cayla et Yan Thomas, *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*. Paris: Gallimard, 2002.

Tyconius: Tyconius, *The book of rules*, ed. W. S. Babcock. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1989.

Ubertino: Ubertini de Casali, *Super tribus sceleribus*, éd. A. Heysse, *Archivium Franciscanum Historicum*, 1917, N° 10, p. 103–174.

Ugo di Digne I: *Expositio Hugonis super regulam fratrum minorum*, in Alessandra Sisto, *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*. Firenze: Olschki, 1971.

Ugo di Digne 2: *de finibus paupertatis auctore Hugone de Digna*, ed. C. Florovski, *Archivium Franciscanum Historicum*, 1912, N° 5, p. 277–290.

Vogüé 1: Adalbert de Vogüé, *Les règles des saints pères*, éd. A. de Vogüé, “Sources Chrétiennes” 297, Paris: Cerf, 1982. 2 voll.

Vogüé 2: Adalbert de Vogüé, *La règle du maître*, éd. A. de Vogüé, “Sources Chrétiennes” 105, Paris: Cerf, 1964. 3 voll.

Vogüé 3: Adalbert de Vogüé, *de St. Pachôme à Jean Cassien. Etudes littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*. Roma: Centro Studi Sant'Anselmo, 1996.

Werner: Eric Werner, *Il sacro ponte. Interdipendenza, liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio*. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1983.

Wittgenstein I: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Ludwig Wittgenstein, *Schriften 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 (см.: Людвиг Витгенштейн, *Философские работы*. Ч. 1. Москва: Гнозис, 1994)

Wittgenstein 2: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, in Ludwig Wittgenstein, *Schriften 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

Zeiger: Ivo Zeiger, *Professio super altare*, in *Miscellanea iuridica* ("Analecta gregoriana" 8). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1935, p. 160–185.

ДЖОРДЖО

АГАМБЕН

ВЫСОЧАЙШАЯ  
БЕДНОСТЬ

МОНАШЕСКИЕ  
ПРАВИЛА  
И ФОРМА  
ЖИЗНИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ИНСТИТУТА  
ГАЙДАРА

Smolny

Факультет свободных искусств и наук

# 1

Часословы, хорологии (*греч.*).

[Вернуться](#)

# 2

Жизнь или же правило (*лат.*).

[Вернуться](#)

# 3

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

[Вернуться](#)

# 4

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

[Вернуться](#)

# 5

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

[Вернуться](#)

# 6

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

[Вернуться](#)

## 7

Рационал божественных служб (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 8

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

[Вернуться](#)

## 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.*

[Вернуться](#)

## 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.*).

[Вернуться](#)

## 11

«Правило Учителя» (лат.).

[Вернуться](#)

## 12

Пример, образец (лат.).

[Вернуться](#)

## 13

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

[Вернуться](#)

## 14

Напряжение (*tensione*) – важный технический термин позднего Агамбена, эксплицитно не концептуализируемый. Напряжение означает работу некой 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» конструкторы – 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.

[Вернуться](#)

## 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, chiostro*, то есть когда монастырь берется не в аспекте формы общей жизни. – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 16

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

[Вернуться](#)

## 17

Вместо закона у них прихоть желаний (лат.).

[Вернуться](#)

## 18

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

[Вернуться](#)

## 19

Чтению (лат.).

[Вернуться](#)

## 20

Рассказчицы историй (*фр.*).

[Вернуться](#)

## 21

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

[Вернуться](#)

## 22

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

[Вернуться](#)

## 23

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

[Вернуться](#)

## 24

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

[Вернуться](#)

## 25

Отлучение (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 26

Деян. 2:42. – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 27

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

[Вернуться](#)

## 28

Родов монашеских (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 29

Которые живут одни в пустыне (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 30

Омерзительный, наихудший и неверный (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 31

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

[Вернуться](#)

## 32

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

[Вернуться](#)

## 33

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

[Вернуться](#)

## 34

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

[Вернуться](#)

## 35

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

[Вернуться](#)

## 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.

[Вернуться](#)

## 37

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

[Вернуться](#)

## 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.

[Вернуться](#)

## 39

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

[Вернуться](#)

## 40

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

[Вернуться](#)

## 41

Обыкновение, обычай (*греч.*).

[Вернуться](#)

## 42

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

[Вернуться](#)

## 43

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

[Вернуться](#)

## 44

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

[Вернуться](#)

## 45

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

[Вернуться](#)

## 46

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

[Вернуться](#)

## 47

Платье делает людей (*нем.*).

[Вернуться](#)

## 48

Подпоясывая чресла (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 49

Делают против церковного обыкновения (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 50

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

[Вернуться](#)

## 51

То есть церковь. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 52

Всенощная (*греч.*).

[Вернуться](#)

## 53

Указывающие часы (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 54

Погонщики и будители (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 55

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

[Вернуться](#)

## 56

О молитве (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 57

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

[Вернуться](#)

## 58

Совершение действий (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 59

Внимательное определение часов (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 60

(Молитвенное) собрание (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 61

Монастырская лестница (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 62

О восьми духах порочности (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 63

Воспринимались ими очень серьезно (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 64

Как таковому (*фр.*).

[Вернуться](#)

## 65

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

[Вернуться](#)

## 66

Предписания, а также суждения (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 67

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

[Вернуться](#)

## 68

Кары монастырские (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 69

Отлучение (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 70

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

[Вернуться](#)

## 71

Искусство (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 72

Святое искусство, ремесло (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 73

Мастер, художник, творец (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 74

В *Regula Magistri.* – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 75

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

[Вернуться](#)

## 76

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

[Вернуться](#)

## 77

Ко греху (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 78

К наказанию (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 79

Никто не должен разговаривать после повечерия (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 80

Если кто после повечерия заговорит, то произносит в наказание семь псалмов (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 81

Всякий, кто заговорит после повечерия, произносит в наказание семь псалмов (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 82

Они не являются законами собственно говоря, но, скорее, постановлениями рассудительных людей, больше имеющими силу совета, нежели закона (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 83

Ибо поскольку они являются актами также и верховной юрисдикции, вменяющей определенную необходимость поступать так-то, следовательно, выходят за рамки категории советов (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 84

Как будет ясно из последующих страниц, термин *professio* имеет размытые границы и означает несколько пускай и близко связанных, но различных явлений, поэтому однозначному переводу слово не поддается. Это может быть и сам акт произнесения (произведения, *proferre*) обета новицием при вступлении в орден, но можно ставить вопрос об обетном или необетном характере *professio* (см. с. 67–68 и 83); с другой стороны, он близок к понятию «исповедания», но также заставляет думать и о некой «профессии» монаха, как того, чем он живет. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 85

То есть вручил. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 86

Новиций – в католичестве послушник, намеревающийся вступить в монашеский орден. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 87

Правила послушания (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 88

Каким образом новый брат должен подтвердить в монастыре свое вступление (то есть окончательно вступить) (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 89

Здесь – прошение, притязание и т. д. (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 90

«Ты ручаешься? – Ручаюсь!» (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 91

Обещаешь ли твердость твою и образ жизни твоей и послушание перед Богом и его святыми? – Перед Богом, который это слышит, и насколько позволят мои ум и способности, обещаю (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 92

Следовательно, если эта *профессия* правила до конца жизни исполняется в трудах в монастыре, то справедливо зовется божественной службой, ибо монах, сделавшийся через нее святым, соединяется со святым Господом (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 93

Здесь – священнодействователь, «литург» (*греч.*).

[Вернуться](#)

## 94

Служения молитв... или почитание Бога, или человеческое прошение (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 95

Светлейший и христианнейший император (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 96

Обет, обетовать, обетовать себя богу (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 97

О безбрачии и покое монахов и монашек и об удалении и наказании тех, кто нарушает преднамерение воздержания (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 98

Обетующие (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 99

Заветы (*греч.*).

[Вернуться](#)

## 100

Правилом зовется то, что прямо ведет (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 101

Бегство от мира, от века сего (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 102

О бегстве и обретении (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 103

Исход 29:5–7. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 104

Бегство – это посильное уподобление богу (пер. Т. Васильевой).

[Вернуться](#)

## 105

Мы все (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 106

Ты, господин (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 107

Кто склонен к клевете, если будет в этом грехе уличен... если часто гневается гневливый и неистовый (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 108

Если какой брат строптив или горделив или ропщет или ослушается... (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 109

Об отлучении провинившихся (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 110

Если кто пьян, если неприязнен, если нечист речами, если дружен с женщинами, если сеет раздоры, если гневлив... (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 111

«До ногтя» (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 112

Обещать правило (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 113

Обещать жить согласно правилу (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 114

Под действенность обета (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 115

Ведь обещание не правила, но жизни согласно правилу обязывает, скорее, не к отдельному правилу; но здесь дается полное обещание правила и жизни и не добавляется «живя в послушании, без собственности и в целомудрии» (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 116

Правило веры, правило истины, правило предания, правило писаний, правило благочестия (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 117

Правило – это то, что кратко описывает существующее понятие. Не из правила формулируется право, но из действующего права создается правило (Дигесты, с. 523).

[Вернуться](#)

## 118

О покрывале девственниц (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 119

Христос называл себя не обычаем, но истиной (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 120

Правило веры, единственное, непоколебимое и неизменное, а именно: верить в единого всемогущего Бога, Творца Вселенной, и в Сына его, рожденного от Девы Марии, распятого при Понтии Пилате, на третий день воскресшего из мертвых, возвращенного на небеса, грядущего судить живых и мертвых в воскресении плоти (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 121

Верить в Христа (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 122

[Сказано] «чтобы вы верили в него», а не «чтобы вы верили ему»... что же тогда значит «верить в него»? Веря любить, веря почитать, веря в него идти, в членах его воплотиться (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 123

Это и значит верить в Бога, что гораздо больше, чем верить Богу... веря, примкнуть к делающему благо Богу, чтобы хорошо делать вместе с ним (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 124

Сводя в одно то, что думал каждый (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 125

Поистине может называться по-гречески символом, и признаком, и сводом то, что многие воедино сводят (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 126

Вера не из правила берется, но из веры делается правило (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 127

Пусть сверится с правилом веры, которое извлечет из более ясных мест Писания (*лат.*). *de doctrina christiana* III, 2. (Ср. пер. в *Августин Блаженный. Христианская наука или основания св. Герменевтики и Церковного Красноречия*. Киев: Типография Киево-печерской Лавры, 1835. С. 163.)

[Вернуться](#)

## 128

Книга правил (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 129

Которые во всеобщем законе занимают потайное место (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 130

Каким способом мы могли выстроить жизненный уклад или правило жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 131

Жизнь или правило святых отцов Романа, Лупицина и Евгенда, аббатов юрских монастырей (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 132

Ибо правильнее будет дать вам его вместе с житием св. Евгенда (фр.).

[Вернуться](#)

## 133

Форма дает вещи бытие/норма дает вещи бытие (лат.).

[Вернуться](#)

## 134

Правила, пространно изложенные (лат.).

[Вернуться](#)

## 135

Правило это мы переписали... выполняй это минимальное переписанное правило (лат.).

[Вернуться](#)

## 136

Имеется в виду нарратологическое понятие *mise en abîme*, означающее рекурсивную структуру текста. – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 137

*Praepositi* – в *Regula Magistri* это старшие монахи, помощники аббата, поставленные по двое над каждым десятию простыми монахами. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 138

Тем самым (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 139

Букв. «введение в употребление, в использование» (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 140

Ибо если правило ежедневно вводится в использование, то, зная его, лучше соблюдают (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 141

Синодальный перевод слегка изменен в соответствии с буквальным переводом самого Агамбена синтагмы *en tois ōsin utōn*. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 142

(Это) должно читаться в первое воскресение после Богоявления на мессе (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 143

Когда в Церкви читаются Священные Писания, сам Бог говорит народу своему, и Христос, присутствующий в Его Слове, возвещает Евангелие (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 144

Об одеяниях священников (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 145

Пусть не рассчитывают, и не будет им позволено, чтобы они могли притязать на какие-либо организацию, власть или заведование божественной службой (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 146

Новый род жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 147

Еретики, которые говорят, что ведут апостольскую жизнь (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 148

Мы соблюдаем жизнь апостольскую (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 149

Непорочно жить евангельской и апостольской жизнью (или: жить чисто евангельской и апостольской жизнью) (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 150

Жизнь по Евангелию Иисуса Христа; жить согласно форме Святого Евангелия (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 151

Ходили они босыми; деньги не принимали; не носили ни сумы, ни обуви, ни вторую тунику (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 152

Жизнь монахов является апостольской, и габитус их ангельский, и венец, который они имеют, является и знаком совершенства, и церковным знаком... жизнь монахов является не покаянной, но апостольской (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 153

«Видишь, какова в общем основа моего поведения и как я живу».  
*Письмо к Аттику 19 марта 60 г.* Пер. В. О. Горенштейна.

[Вернуться](#)

## 154

«Такой образ жизни считайте здоровым и целебным».  
*Нравственные письма 8.5.* Пер. С. А. Ошерова.

[Вернуться](#)

## 155

Определенный образ жизни, по которому живем (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 156

Образ, пример, образец, правило (норма) вещей (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 157

Один из старолатинских (то есть предшествовавших Вульгате) переводов Библии. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 158

Чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам  
(Синодальный перевод).

[Вернуться](#)

## 159

Будь образцом для верных (Синодальный перевод).

[Вернуться](#)

## 160

Улучшение формы и образа жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 161

Христос, учреждающий самого себя как форму всеобщего делания  
и мышления (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 162

Пусть будет... всему живущему форма, пусть будет примером  
(*лат.*).

[Вернуться](#)

## 163

Познание Слова и по образу его форма жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 164

Ибо христианам дана эта форма проживания, чтобы любили мы Господа Бога нашего всем сердцем (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 165

В этом... действительна форма смерти от Адама, в вечности же будет действительной форма жизни ради Христа (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 166

Ибо Адам есть форма смерти, причина греха; Христос же есть форма жизни путем праведности (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 167

Чтобы Христос, живя, мог передать людям форму жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 168

В котором в большем спокойствии и безмятежности можно быть свободным от наблюдения и исполнения дел такого рода [от забот *mortalis vitae*, смертной жизни. – Прим. пер.] (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 169

Сие есть та небесная форма жизни и правило, которую записал тот исключительный исповедник Христа, святой Франциск (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 170

*Regula non bullata* – правило, не утвержденное буллой, это сохранившийся вариант правила 1221 г.; вариант 1223 г. был утвержден буллой Гонория III *Solet annuere*. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 171

Сие есть жизнь Евангелия Иисуса Христа, которую брат Франциск испросил у господина Папы позволить и утвердить ему (*лат.*). (Франциск, с. 79, перевод изменен.)

[Вернуться](#)

## 172

Правило и жизнь этих братьев состоит в том, чтобы жить в послушании, целомудрии и без собственности (*лат.*). (Там же, перевод изменен.)

[Вернуться](#)

## 173

Что я должен был жить согласно форме священного Евангелия (*лат.*). (Там же, с. 143, перевод изменен.)

[Вернуться](#)

## 174

Также называется *Regula primitiva*; часто датируется 1209 г. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 175

Имеется в виду ученый комментарий к законам или судебным решениям по типу глоссаторов Болонской школы. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 176

Праправило, правило-прообраз (*нем.*).

[Вернуться](#)

## 177

Праведнейшей нормой человеческой жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 178

Что содержится в Законе и в Евангелии (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 179

Идти по стопам Господа нашего Иисуса Христа (*лат.*) (Франциск, с. 78.).

[Вернуться](#)

## 180

Хочу следовать жизни и бедности всевышнего Господа (*лат.*). (Франциск, с. 136, перевод изменен).

[Вернуться](#)

## 181

То, что написано в этой жизни (*лат.*). (Франциск, с. 118–119, перевод изменен).

[Вернуться](#)

## 182

Если кто пожелает принять эту жизнь... если будет тверд [в намерении] принять нашу жизнь (*лат.*). (Франциск, с. 79, перевод изменен).

[Вернуться](#)

## 183

Обещая всегда соблюдать эту жизнь и правило (*лат.*). (Франциск, с. 124–125, перевод изменен).

[Вернуться](#)

## 184

Каким образом он сможет следовать жизни или же правила братьев (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 185

Жизнь или правило, то есть жизнь как правило (*фр.*).

[Вернуться](#)

## 186

Из чего становится ясно, что правило меньших братьев не противоречит жизни, а их общий образ жизни не противоречит правилу (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 187

Евангельская форма в жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 188

(Франциск), услышав слова, говорящие, что Христос своей жизнью дал апостолам евангельскую форму... принял состояние и образ жизни по правилу, принуждая себя ко всему, что предписано в апостольском образце, и на этом основал свой орден; потому и говорится в начале правила: «Сие есть правило и жизнь меньших братьев, а именно – соблюдать священное Евангелие Господа нашего Иисуса Христа», как бы подытоживая все, что есть в правиле, сводя его к евангельской форме жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 189

Форма и норма жизни, которую соблюдал Христос (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 190

*Formula* = *forma* + уменьшительный суффикс *-ula*, то есть буквально это «формочка». – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 191

В этой булле францисканской «формуле» противопоставляется *Ordinis Beati Damiani Regula* – правило, сочиненное самим папой. Уголино – мирское имя Григория IX. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 192

Отложив в сторону упомянутую [сестер Клариссы] формулу, они это правило... соблюдали... а тебя и твоих сестер от соблюдения упомянутой формулы освобождая данной нам Богом полнотой власти, желаем и поручаем, чтобы это правило, тебе с нашей буллой переданное, ты с дочерней почтительностью приняла (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 193

Молочное питье (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 194

Твердая пища (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 195

Он написал себе и своим братьям... в простоте и немногих словах форму жизни и правило (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 196

Наконец, как их жизнь и нравы... могли [бы] стать образцом для ближних (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 197

Как они могли [бы] чистосердечно следовать правилу, которое получили (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 198

Как они во всей святости и набожности [*religio*] ступали [бы] пред Всевышним (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 199

Написал себе и своим братьям простыми словами формулу жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 200

О форме уклада внутренней жизни (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 201

О способе внешнего поступания (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 202

Апология бедных (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 203

Девы и Матери Господа нашего Иисуса Христа.

[Вернуться](#)

## 204

Правило, то есть евангельский канон, освящающий указ и закон благодати и справедливости Христова смирения, и форма жизни по примеру бедности и крестных мук Иисуса Христа.

Правило, поскольку оно правильно [прямо] ведет, и образу правильной жизни совершенно безошибочно учит. Ибо то, что наши грамматики называют склонением в склоняемых частях речи, греки называют подведением под правило [*regulare*] и канонизированием. Жизнь же у греков зовется «зое» и применяется для растительной и животной жизни, а «биос» они едят только для добродетельного поведения [*conversatio*] святых. Так и сегодня в правиле и во всех

историях святых жизнь употребляется для святого поведения и совершенных добродетельных поступков (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 205

Освящающий указ, закон благодати (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 206

Ни право пользования, ни пользование по факту не могут устанавливаться или иметься отдельно от собственности на вещь или владения вещью (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 207

Отказ от всего права (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 208

По отношению к червям он пылал особенной любовью (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 209

Меньшему брату следует всегда помнить о своем имени, [а именно,] что он меньший (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 210

«Чуждый праву», то есть несамостоятельный в правовом отношении (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 211

«Сын семьи», юридически подвластный главе семьи (домовладыке, наделенному *patria potestas*). – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 212

Мальчик-сирота (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 213

«Своего права», то есть юридически самостоятельное лицо. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 214

Потому что, как предусматривает закон, «считается, что подвластный сын не может ни удерживать, ни возвращать, ни приобретать владение пекулиарным имуществом» [Дигесты, с. 541], но [вещь] приобретается через него для отца; так и для этих бедных следует понимать, что владение вещами, получаемыми ими для существования, передается отцу бедных, им же – пользование» (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 215

Малое дитя (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 216

Безумец, сумасброд (*искаж. лат. и ит.*). Это слово из фразы *Dixit Dominus michi quod volebat quod ego essem unus novellus pazzus in tundo* («Господь сказал мне, что хочет, чтобы я был новым безумцем в мире»), приписываемой Франциску. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 217

Сумасшедший (*лат.*). *Furiosus* ограничивался в правах уже в Законах XII таблиц. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 218

Право собственности по давности владения. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 219

По этой причине юрисконсульт Павел говорит: безумные и сироты без разрешения попечителя не могут приступить к владению, поскольку не имеют предрасположенности к его удержанию, даже если они своим телом соприкасаются с вещью так, как если бы спящему вложили что-то в руки (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 220

Апостолы и меньшие братья могли отречься от владения и собственности на любые вещи... и для себя сохранить только фактическое пользование любыми вещами (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 221

Добровольное отречение от собственности ради Господа (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 222

Отречение от права (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 223

Это у меньших братьев собственное: не владеть ничем собственным под небом. Это право: ни на что, что переходит, не иметь права (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 224

Родосский закон о выбрасывании [груза с кораблей] (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 225

Разрешение, дозволенность, «лицензия» (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 226

Из некоторого человеческого установления или соглашения (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 227

«Из сделанного дела», самим фактом своего совершения (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 228

Неизгладимый отпечаток (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 229

Упомянутые еретики говорят, что для освящения и благословления, связывания и разрешения больше делают заслуги, нежели порядок и служба... Еще они говорят, что могут освящать, связывать и разрешать, поскольку полномочия даются заслугами, а не службой, и потому те, кто зовется апостольскими викариями, должны получить свою службу согласно заслугам (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 230

Что же общего есть у совершения служения, сущего в самих делах, с заслугами религии и любви, сущей в душе самого человека? (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 231

В таинстве тела Христа хороший священник совершает не больше, а плохой не меньше... поскольку не в душе священника исполняется, но в слове Творца... Следовательно, каким бы подчас нечистым ни был дело делающий, однако дело сделанное всегда чисто (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 232

Службу [те из нас, кто были] клириками, исполняли, как прочие клирики, а [монахи] не имевшие сана, произносили «Отче наш» (*лат.*). (Франциск, с. 145, перевод изменен).

[Вернуться](#)

## 233

В простоте и в немногих словах (*лат.*). (Франциск, с. 142).

[Вернуться](#)

## 234

«Служба Страстям Господним» – составленная Франциском подборка псалмов и ряда других стихов из Библии, в первую очередь из Нового Завета, и приуроченная к каноническим часам. –  
*Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 235

Боже, я жизнь мою возвестил тебе (Синодальный перевод).

[Вернуться](#)

## 236

Просто пользование, фактическое пользование, бедное пользование (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 237

О целях и назначении бедности (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 238

Добровольное отречение от собственности ради Господа (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 239

Право владения, по которому некто называется владельцем вещи и по которому праву о самой вещи говорится, что она есть его, то есть собственная для владельца (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 240

Которые ничем не хороши (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 241

Обоюдным или необоюдным (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 242

Ведь без первых трех смертная жизнь может обойтись, в последнем же испытывает нужду: совершенно невозможно никакое занятие, которое бы полностью отказалось от пользования преходящих вещей (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 243

Личное имущество (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 244

Намерение приобрести или обладать (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 245

Намерение обладать (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 246

Ибо отречение от всякой собственности относится к бедному или умеренному пользованию как совершенствуемое к своему совершенству и как будто как материя к своей форме (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 247

Из чего следует, что, как материя без формы является бесформенной и беспорядочной, непрочной, текучей и пустой или же тщетной и бесплодной, так же обстоит и с отречением от любого права без бедного пользования (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 248

«В том и в другом праве» (*лат.*), то есть в каноническом и гражданском одновременно. – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 249

Акт пользования без какого-либо права (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 250

У латинского *abusus* (от которого происходит итальянское *abuso*) есть значение не только злоупотребления (то есть чрезмерного использования), но и «полного расходования, употребления до конца». – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 251

Право пользования и расходующего использования (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 252

В римском праве – пользователь, тот, кто получал узус в личный сервитут (в отличие от узуфруктария, узуарий не мог пользоваться плодами и выгодой от того, что получал в пользование). – *Прим. пер.*

[Вернуться](#)

## 253

Личное право (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 254

Акт пользования (*лат.*)

[Вернуться](#)

## 255

По естественному и божественному праву общее пользование всех вещей, сущих в этом мире, причиталось всем людям... следовательно, пользование вещами, потребляющимися в пользовании, не имеет необходимой связи со мной и тобой (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 256

Телесное, физическое пользование (лат.).

[Вернуться](#)

## 257

Франциск цитирует по Вульгате, где *omnia tempus habent*; ср. Синодальный перевод: «Всему свое время». – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 258

Труд (написанный) за девяносто дней (лат.).

[Вернуться](#)

## 259

Использование вещи для извлечения выгоды (лат.).

[Вернуться](#)

## 260

Применение акта пользования к вещи (лат.).

[Вернуться](#)

## 261

Villey M. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, PUF, 1968.

[Вернуться](#)

## 262

Grossi P. "Usus facti". *La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova* // "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 1, 1972.

[Вернуться](#)

## 263

Чем устанавливается право или владение (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 264

Агамбен переводит здесь схоластический термин *habitudo* тем же словом *abito*, которым уже переводил монашеский *habitus*. – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 265

О понятии сигнатуры см.: Агамбен Д. *Царство и слава*. М.-СПб.: Издательство Института Гайдара, 2018. С. 18. – Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 266

То, что относится к праву; то, что относится к факту (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 267

Ничьи вещи (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 268

Самим этим фактом (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 269

Высочайшая бедность... является неприсваивающей, так что ни какой-либо брат, ни весь орден в целом ни в общем, ни в частном ничего не могут себе присвоить (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 270

Как не свои (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 271

Тот же, кто вкушает от древа познания добра, присваивает себе свою волю (Франциск, с. 56–57, перевод слегка изменен).

[Вернуться](#)

## 272

Хозяин (владыка) своих действий (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 273

Движение обновления в католичестве конца XIV – начала XV в. –  
Прим. пер.

[Вернуться](#)

## 274

Пробудившись, хочу сразу встать и размышлять о материалах, готовясь к моим занятиям, и чтобы мои чувства были собраны во мне воедино... Позавтракав и молча прочитав славословие, в случае холода разогреваюсь (*лат.*).

[Вернуться](#)

## 275

Как форма для своего существования предварительно требует материи как основания для своего существования, так *профессия* бедного пользования предварительно требует отречения от всего права как наиболее пригодной материи для своего величайшего существования и охвата (*лат.*).

[Вернуться](#)