

Учение, ученичество и учительство в понимании основателей западноевропейского монашества

Монашеское движение, начавшееся в Египте в конце III в., представало сперва как подвиг анахоретов. Одно из первых литературных свидетельств о подобном призвании – знаменитое житие Антония, написанное в IV в. Афанасием Александрийским и оказавшее, как помнят читатели «Исповеди», значительное влияние на Августина (Confessiones VIII. 6). Наряду с отшельничеством вскоре возникло и общежительное монашество, основателем которого традиционно считается Пахомий. Замечательный французский исследователь истории монашества о. Адальбер де Вогюэ характеризует сущность и формы монашеского призвания следующим образом: «Обе интерпретации еще более обогащали стремление быть “одним” для “единого” Бога. Одна из них обращена внутрь человека: быть монахом – значит обрести свое внутреннее единство, собрав все свои возможности в напряженном внимании и послушании только Богу одному. Другая, автором которой был святой Августин, обращена к ближнему: монахом можно быть лишь соединившись в одно с другими людьми, как первые христиане, которые отказались от всякого имущества и стали “одним сердцем и одной душой”, устремившейся к Богу»¹. О. Адальбер де Вогюэ в данном случае, вероятно, имеет в виду «Правило» Августина (Regula ad servos Dei) – небольшой текст, центральная тема которого – любовь, связывающая воедино членов общины. О созерцательной жизни у Августина написано намного больше; но кажется, он не стремился осуществлять ее в одиночестве, предпочитая уединение в обществе друзей.

Сообщества друзей и родных, объединенных поиском истины, формировались вокруг Августина неоднократно. Первая подобная «монашеская» или же философская община сложилась еще до крещения Августина, в 386–387 гг., в Кассидиаке, имении его друга Верекунда. О смысле уединенной жизни, заполненной беседами и размышлениями, Августин пишет:

«Чтобы познать себя, нужна большая привычка отвлекаться от чувств, сосредоточивать душу и удерживать ее саму в себе. А этого достигают лишь те, кто всякие раны мнений, наносимые течением обыденной жизни, или прижигают уединением, или излечивают, занимаясь свободными науками. Возвращенная таким образом самой себе душа постигает, в чем состоит красота вселенной (*universitatis*), правильно названной так от слова «единство» (*ab uno*). Подобная красота недоступна душе, которая обращена на множество отдельных предметов, с жадностью гоняется за нищетой и не знает, что ее можно избежать простым удалением от толпы. Под толпой же я понимаю не людскую толпу, а толпу всего, что действует на чувства. И неудивительно, что душа терпит тем большую нищету, чем большее количество старается охватить.

Как бы ни был обширен круг, в нем есть одна средняя точка, к которой склоняется все, называемая геометрами центром, и хотя части его окружности могут быть делимыми бесконечно, в круге нет другой такой точки, от которой бы все прочие находились на равном расстоянии и которая господствовала бы над всеми, словно по некоему праву уравнивания. Выйди отсюда в какую-либо часть круга, и потеряешь все, чем множество держится в единстве. Так и душа, вылившись из самой себя, рассеивается в некоторой беспредельности и истощается до полной нищеты, поскольку ее природа принуждает ее во всем искать одного, а множество находить его мешает...

Итак, поверь мне, ты постигнешь все, о чем шла речь выше, если предашься научным занятиям, которые очищают и образуют душу, хотя бы она прежде и вовсе не была способной воспринять семена божественной мудрости. Каким образом все это может случиться и к какому приведет порядку, что сулит разум учащимся и добрым, какую жизнь проводим мы, твои друзья, и какой плод собираем от своего благородного досуга, – все это, полагаю, ты узнаешь из этих книг, более приятных нам твоим именем, чем нашей обработкой, особенно если и ты сам, избирая лучшее, захочешь ввести и включить себя в тот порядок, о котором я тебе пишу²) (*De ordine* I. 2).

Чтобы обрести цельность, необходимо уединение и «научные занятия» (*eruditio*)³, исцеление посредством «свободных искусств» (*liberalibus disciplinis*). Душа, очищенная подобным образом жизни, приобретает строй, соответствующий вселенскому порядку.

Как же устроено это обучение? Идет ли речь о каком-то учительстве, о каком-то руководстве? «Наша школа» (*schola nostra*), скажет Августин далее (*De ordine I. 3. 8*), предлагая зарисовку этого «благородного досуга» (*otii liberalis*).

«В одну из ночей, бодрствуя по обычаю, я молча размышлял сам с собой обо всем, что только приходило на ум. Из любви к исследованию истины у меня развилась привычка размышлять по ночам. При этом я не позволял юношам отвлекать меня от этих ночных бдений своей болтовней. Впрочем, я к ним несправедлив, ибо они и в продолжении целого дня изрядно трудились, да частенько еще пытались продолжать свои рассуждения далеко за полночь, что мне казалось уже чрезмерным. Кроме того, я хотел приучить их, помимо разговоров и книг, работать в тишине, наедине со своею душой.

Итак, повторяю, я бодрствовал, когда вдруг до моего слуха донесся шум воды, протекавшей позади бань, и я вслушался в него внимательнее обыкновенного. Мне показалось тогда очень странным, что пробежавшая по бульжнику вода журчала то внятнее, то глуше. Я задумался о том, какая могла быть тому причина, и, признаюсь, не придумал никакой. В это время Лиценций, ударив по дереву своей кровати, вспугнул докучливых мышей и этим дал понять, что не спит.

Тогда я сказал ему:

– Обратил ли ты внимание, Лиценций (ибо я вижу, что муза твоя засветила огонь для твоих ночных занятий), как неодинаково шумит этот поток?

– Для меня, – ответил он, – это не новость. Как-то я, мечтая о хорошей погоде, проснулся и прислушивался, не идет ли дождь. Тогда я и обратил внимание на то, как странно шумит эта вода.

То же подтвердил и Тригений, ибо и он, лежа на своей кровати в той же спальне, бодрствовал, хотя мы о том и не знали. Сейчас в Италии даже зажиточные люди редко могут позволить себе жечь светильники всю ночь, так что у нас в комнате было совсем темно.

Итак, я увидел, что моя школа в ее наличном составе (Алипий и Навигий ушли в город) не спит, а так как упомянутое течение воды побуждало меня завести речь о нем, я сказал:

– Какая, по вашему мнению, причина того, что этот звук так меняется? Ведь немислимое же дело, чтобы кто-нибудь в эти часы останавливал поток, переходя его или моя в нем что-либо?

– А не оттого ли это, – отвечал Лиценций, – что листья, во множестве опадавшие осенью, скопились в узких местах канала, то уступая напору воды, то вновь собираясь вместе и устраивая плотину? Притом, разве разное положение плавающих листьев не может делать и чего-либо другого, чтобы подобным образом то задерживать, то освобождать поток?

Так как другого объяснения я не имел, то это мне показалось вероятным, и, похвалив остроумие Лиценция, я признался, что не придумал ничего путного, хотя и долго искал причины явления.

Затем, немного помолчав, я сказал:

– Ты был вправе не отвечать, а витать мыслью подле Каллиопы.

– Да, вправе, – откликнулся Лиценций, – но, признаться, ты меня крайне удивил.

– Каким это образом?

– А таким, – отвечал он, – что тебя удивило это явление.

– Да что же, – возразил я, – и производит удивление, как не вещь необычная, являющаяся вне очевидного порядка причин?

– Что “вне очевидного”, – ответил он, – согласен; но “вне порядка”, по моему мнению, не бывает ничего» (De ordine I. 3).

Художественное обрамление текста соответствует философскому содержанию диалога: картина ночного бодрствования и внимания; обнаружение необычного явления, незаметного в дневной суете; удивление, начало всякого исследования, в данном случае – размышления о порядке. Миропорядок открывается душе, настроенной на него благодаря занятиям науками и одновременно избравшей путь добродетели: «Даже все, представляющееся нам извращенным, некая возвышенная наука, о существовании которой толпа даже не подозревает, душам, преданным ей и возлюбившим Бога, обещает доказать совершающимся не вне божественного порядка, и доказать с такой ясностью, что самые суммы чисел при сложении не могут быть для нас вернее. Эта наука – сам божественный закон, который, вечно оставаясь у Бога неподвижно и непреложно, как бы воспроизводится в душах мудрых, дабы они могли знать, что живут тем лучше и возвышеннее, чем совершеннее созерцают этот закон в мысли и чем прилежнее исполняют его в жизни. Таким образом, наука эта тем, кто желает ее знать, повелевает следовать в одно и то же время двоякому порядку, одна сторона которого касается жизни, другая – занятий науками» (De ordine II. 7–8).

Порядку занятий соответствует образ жизни, никакое созерцание невозможно без праксиса. Вот нравственная программа, которую Августин предлагает искателям истины: «Юноши, преданные ей, должны жить, воздерживаясь от любовных походов, от приманок чрева и горла, от нескромного украшения и убранства тела, от пустых занятий играми, от сна и лени, от тщеславия,

зависти и ненависти, от честолюбия и властолюбия. Любовь к деньгам пусть считают вернейшей отравой всякой надежды. Пусть не делают ничего вяло, но ничего – и рьяно. К ошибкам ближних пусть не питают никакого гнева или же обуздывают его так, чтобы казалось, будто его нет. Пусть не питают ненависти ни к кому. Ни одного порока пусть не оставляют без внимания. Когда наказывают, пусть берегутся, как бы не быть слишком строгими, когда прощают – слишком мягкотелыми. Пусть не наказывают ничего такого, что не в состоянии быть лучше, не извиняют то, что делается хуже. Пусть считают своими родными всех тех, над коими дана будет им власть. Пусть служат так, чтобы господствовать над ними было стыдно, господствуют так, чтобы приятно было им служить. К чужим ошибкам пусть не будут суровы. Вражды пусть избегают самым тщательным образом, вражду к себе переносят равнодушно, мирятся как можно скорее. В сношениях и обращении с людьми достаточно сохранять одну эту народную поговорку: никому пусть не делают ничего такого, чего не желают себе. Республикой управлять пусть не добивается никто, кроме совершенных. Но совершенными стать пусть стараются в возрасте сенаторском, а точнее, в самой юности. Но и тот, кто обратится к этому поздно, пусть не думает, что для него не существует никаких правил; в возрасте зрелом он во всех отношениях сохранит их легче. Всю жизнь, на всяком месте, во всякое время пусть имеют или стараются иметь друзей. Людям достойным пусть услуживают, хотя бы они того и не ожидали. На гордых пусть мало обращают внимания и сами гордыми пусть не будут. Пусть живут прилично и пристойно. Пусть чтут Бога, размышляют о Нем, ищут Его, укрепляясь верой, надеждой и любовью. Пусть желают спокойствия и твердого порядка, здравого ума и мирной жизни» (De ordine II. 8).

Что касается занятий, то они, поясняет Августин далее, основаны на двух принципах – разума и авторитета. Авторитет необходим, поскольку вступивший на путь учения еще не понимает, какой должна стать его душа и каким образом он может этого достичь. Эти знания – часть той истины, которую ему предстоит открыть. Лишь авторитет открывает выход из замкнутого круга.

«Теперь мне следует сказать о том, как должны учиться те преданные науке юноши, которые вознамерились жить так, как об этом сказано выше. К изучению наук ведет нас двоякий путь: авторитет и разум. ...

Хотя авторитет людей добрых представляется полезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых, однако, так как всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться перед своими учителями и посредством какой жизни может стать способным к учению, то для всех желающих учиться великому и сокровенному дверью к этому служит лишь авторитет. Вступивший в эту дверь следует без всякого колебания правилам наилучшей жизни; сделавшись же, благодаря им, способным учиться, он потом узнает, насколько разумно все то, чему он следовал прежде раскрытия разума; и что такое сам этот разум, которому он следует теперь, выйдя из колыбели авторитета крепким и зрелым; и что такое ум, в котором – все, или, лучше сказать, который сам – все; и что, будучи вне всего, служит началом всего» (De ordine II. 9).

Далее Августин говорит о божественном и человеческом авторитете. Божественный авторитет «должен своими делами показать свою власть, своим уничтожением научить милосердию, своими предписаниями – законам природы; а все это преподается более таинственным и верным образом в той религии, в которую мы посвящаемся и в которой жизнь добродетельных весьма легко очищается не двусмысленными состязаниями, а авторитетом таинств. Авторитет же человеческий по большей части обманчив; впрочем он, по-видимому, справедливо приписывается тем, которые, насколько может воспринять чувство людей невежественных, умеют прекрасно преподавать и сами живут так, как предписывают жить другим» (De ordine II. 9).

Любопытен вопрос об учительском авторитете самого Августина и о том, за кем он таковой признает. Свою позицию главы школы поясняет в дальнейшем диалоге: «[Алипий] На мой взгляд, таким образом могут жить или люди божественные, или не без божественной помощи.

– Эти правила жизни, – заметил я, – которые тебе, Алипий, понравились, хотя и выражены моими словами, но изобретены не мной, что тебе, впрочем, прекрасно известно. Ими переполнены книги людей великих и почти божественных; я счел нужным высказать их не ради тебя, а ради этих юношей и с той только целью, чтобы они не имели права ими пренебречь. Ибо я хочу, чтобы мне верили только как учащему и представляющему доказательство» (De ordine II. 10).

Не вдаваясь в дискуссию, о каких «книгах людей великих и почти божественных» идет речь в этом тексте⁴, примем его как образец августиновской педагогики⁵. О месте Августина в устро-

енной им «школе», о том, как он сам характеризует свою роль и как видят ее ученики, говорит и такой обмен репликами: «– Мне уже нет необходимости быть учителем, пока ты, заявивший открыто, что имеешь точные сведения по этому предмету, не научишь меня, крайне желающего научиться и поэтому проводящего без сна дни и ночи.

– Что ты хочешь этим сказать? – возразил он. – Не то ли, что я слеую за тобою легче, чем те листья за ветром, который бросает их в протекающую мимо воду, так что они не только падают, но и уносятся? Нечто подобное и будет, если Лиценций станет учителем Августина, и притом – по существенным предметам философии.

– Не унижай, пожалуйста, – сказал я, – и себя так, и не превозноси меня. Ибо и я дитя в философии и, когда спрашиваю, не особенно забочусь о том, через кого ответит мне Тот, Кто ежедневно слышит мои молитвы. Пророком Его, я верю, некогда будешь и ты; и это некогда, быть может, недалеко. А между тем даже и другие, вовсе чуждые занятиям этого рода, могут кое-чему научить, когда привлекаются к кружку рассуждающих как бы цепями вопросов. “Кое-что” же – это отнюдь не “ничто”. Или ты не видишь (с удовольствием воспользуюсь твоим сравнением), что те самые листья, которые летят по ветру и уплывают по воде, до известной степени сопротивляются уносящему их потоку и напоминают людям о порядке вещей, если только справедливо то, что ты защищаешь» (De ordine I. 5).

Замечание Августина продиктовано не только скромностью и не сводится к изящной фигуре речи. Августин подчеркивает, что в поисках истины ждет ответа, который может быть дан через разных людей. В этом ожидании, в готовности услышать истину учитель и ученик равны.

Порядок занятий, необходимых для правильного устройства души, предполагает изучение свободных искусств. «Если, – сказал я, – ты заботаешься только о порядке, тебе следует снова обратиться к твоим стихам. Ибо изучение свободных наук, добросовестное, разумеется, и сознательное, делает любителей истины в стремлении к ней более настойчивыми и более подготовленными, так что они и пламеннее желают ее, и с большим постоянством ищут и, наконец, с большей приятностью прилепляются к ней; это, Лиценций, и называется блаженной жизнью» (De ordine I. 8).

Достаточно ли для «блаженной жизни» (*beata vita*) нравственного совершенствования, если оно не сопровождается учеными занятиями, – проблема, которую в данном трактате Августин решает

следующим образом: «Что касается тех, которые, довольствуясь одним авторитетом, постоянно заботятся лишь о добрых нравах и благочестивых объектах, или презирая, или не будучи в состоянии учиться свободным и возвышенным наукам, то я и не знаю, как назвать их блаженными, пока они еще живут среди людей; впрочем, уверен непоколебимо, что они, лишь только покидают свое тело, освобождаются от своего невежества – легче или труднее, смотря по тому, более ли или менее хорошо жили» (De ordine II. 8–9).

Намного подробнее о сущности учения и учительства говорится в диалоге De magistro, написанном на три года позже и тоже в уединении. После смерти матери и возвращения в Африку, в Тагаст, Августин продает свое имущество и раздает вырученные деньги бедным. Вместе с друзьями и близкими, среди которых и его сын Адеодат, Августин поселяется за городом. К этому периоду относятся трактаты De vera religione и De magistro.

Августин и Адеодат беседуют о роли языка, слова и знака в обучении и приходят к выводу, что знак полезен лишь как указание на истину, которая уже присутствует в душе. Задача учителя в том, чтобы ученик к этой истине обратился. «Когда учителя при помощи слов преподавали все те науки, обучение которым они приняли на себя, – науки о добродетели и мудрости, тогда так называемые ученики отдают сами себе отчет, истинно ли то, что им сказано, созерцая внутреннюю истину сообразно со своими способностями. Значит, они тогда собственно и учатся, и когда внутренне откроют, что сказанное истинно, то хвалят, даже не подозревая, что хвалят не учителей, а скорее наученных; если, впрочем, и те знают, что говорят. Обманываются же люди, называя учителями тех, кто совсем не учителя, потому что по большей части между моментом говорения и моментом познания не бывает никакого промежутка; и так как внутреннее научение является вслед же за напоминанием говорящего, то и кажется, будто учатся извне, от того, кто напомнил»⁶ (De magistro 14. 45).

Этот принцип относится и к чувственным, и к умопостигаемым предметам: «Когда же речь идет об умопостигаемых предметах, созерцаемых рассудком и разумом, то хотя мы говорим о том, что созерцаем их, как присущих во внутреннем свете истины – свете, коим просвещается и услаждается так называемый внутренний человек, однако и в этом случае слушающий нас, если он и сам ви-

дит эти предметы сокровенным, внутренним оком, познает, о чем я говорю, посредством собственного созерцания, а не посредством моих слов. Таким образом и его, созерцающего истину, я не учу, когда говорю истину; ибо он учится не от моих слов, а самими вещами, ясными для него по внутреннему откровению Божию; следовательно, будучи спрошенным об этом, может отвечать и сам. А что может быть нелепее мнения, будто бы своей речью я научу того, кто, прежде чем я стану говорить, может сказать то же самое, если его спросят?» (De magistro 12. 40).

Истина сокрыта в уме, она открывается лишь в той мере, в какой человек готов ее принять. Источник истины – Премудрость Божия, Христос, «обитающий во внутреннем человеке»⁷.

«Обо всем, постижимом для нас, мы спрашиваем не у того, кто говорит, тем самым произнося звуки внешним образом, а у самой внутренне присущей нашему уму истины, побуждаемые к тому, пожалуй, словами. Тот же, у кого мы спрашиваем и кто нас учит, есть обитающий во внутреннем человеке Христос (Еф. III, 16–17), т. е. непреложная Божья сила и вечная премудрость; хотя к ней обращается с вопросами всякая разумная душа, она открывается каждому из нас лишь настолько, насколько тот в состоянии принять, в зависимости от своей худой или доброй воли. И если порою мы ошибаемся, происходит это не по вине учащей нас истины, так же как и не по вине света часто ошибаются наши глаза. В действительности и к свету мы обращаемся относительно видимых предметов для того, чтобы он нам их показал, сообразуясь с нашей возможностью их видеть» (De magistro 11. 38).

Истина, присущая уму и озаряющая его светом, в действительности является единственным учителем. Таков для Августина смысл евангельского предписания: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель – Христос, все же вы – братья» (Мф. XXIII, 8).

«Августин. Я старался убедить тебя, что мы не должны приписывать словам значения большего, чем следует, дабы мы не только верили, но и понимали, насколько истинно сказано в божественном писании, чтобы мы не называли на земле учителем никого, поелику один есть Учитель всех на небесах (Мф. XXIII, 8–10). А что такое – на небесах, этому научит нас Он сам, который и чрез людей напоминает нам внешним образом, знаками, дабы, обращаясь к Нему, мы учились внутренне. Любить и знать Его составляет блаженную жизнь, о которой все кричат, что ищут ее, но далеко не все могут радоваться, что действительно ее нашли. Но я желал бы, чтобы ты сказал мне теперь, что ты думаешь обо всей этой моей речи? Если то, что мною сказано, ты признаешь истинным и, будучи

спрошенным о каждой мысли в отдельности, скажешь, что знаешь это, то ты также знаешь теперь, кто научил тебя тому – во всяком случае не я, на чьи вопросы ты все время отвечал. Если же не признаешь, то не научил тебя ни я, ни Он; я – потому, что и вообще не могу учить, Он – потому, что ты еще не в состоянии учиться.

Адеодат. Из твоих слов я узнал, что слова только располагают человека учиться и что редко бывает, чтобы в словах ясно была видна мысль говорящего; а истинно ли говорит тот или другой – этому учит меня единственно Тот, Кто живет во мне внутренне, хотя говорит и внешним образом. При Его же помощи я буду любить тем пламенней, чем долее буду учиться. Твоему же красноречию, которым ты неизменно отличаешься, благодарен особенно за то, что оно предусмотрело и разрешило все возражения, какие я готов был представить; тобою не пропущено ничего, что наводило на меня сомнение, на что и тот таинственный голос не давал мне такого ответа, в каком уверяли меня твои слова» (De magistro 14. 46).

Диалог между Августином и Адеодатом – живая иллюстрация принципов, которые гиппонский епископ изложит через десять лет после смерти сына, в трактате «Об обучении оглашаемых» (*De catechizandis rudibus*). **Основой христианского обучения является любовь.** Заповедь любви «должна стать центральным предметом преподавания, основой самого учебного процесса. Августин формулирует важнейшее христианское правило: *«В чем бы ни выражалась наша деятельность среди людей, она должна быть проникнута состраданием и самой искренней любовью»* (De cat. rud. 17, 1). Рассуждая с катехуменом о любой проблеме христианского учения, наставник должен «свести весь рассказ к главной цели – к любви, от нее нельзя отводить глаз, что бы ты ни делал, что бы ни говорил». Любовь лежит в основе всех позитивных действий и явлений, происходящих в мире, и ею должна определяться всякая речь христианского учителя (De cat. rud. 7, 1). «Поставь себе целью говорить об этой любви; пусть все твои слова возвращают к ней; что ни рассказываешь, рассказывай так, чтобы тот, к кому ты обращаешься, слушая, верил; веря, надеялся; надеясь, любил» (De cat. rud. 5, 11). Учитель должен так строить свою речь, чтобы она не только повествовала о любви, но и возбуждала в сердцах слушателей эту любовь. А это возможно только в том случае, когда он сам искренне и горячо любит своих учеников»⁸. Этот педагогический принцип согласуется с тем пониманием монашеской общины, которое изложено в «Правиле» Августина (Regula ad servos Dei).

Можно возразить, что в цитированных текстах Августина речь идет о разных вещах: философское созерцание и размышление – и христианское монашество; отцовская любовь – и отношение наставника в вере к катехуменам. Однако представляется, что для самого Августина не были столь очевидны границы между семьей, группой друзей, философской школой и монашеской общиной.

* * *

Свой монастырь в Монте Кассино св. Бенедикт устраивал как школу евангельской жизни. Об этом говорится в «Уставе» Бенедикта (*Regula monachorum*), сыгравшем исключительную роль в формировании и истории европейского монашества.

Школа собирается вокруг учителя, отца своих духовных чад. Цель учения – возвращение к Богу, от Которого первый человек (Адам) отпал из-за непослушания. «Выслушай, сын мой, наставления учителя, и приклони к ним ухо сердца. Это советы любящего отца – прими их охотно и прилежно исполни. Так трудом послушания ты возвратишься к Тому, от Кого отдалился, впад по праздности в непослушание» (Prologus, 1–2)⁹. «Итак, устроим школу, чтобы научиться служить Господу» (Prologus, 45).

«Монастырская “школа”, установленная Бенедиктом, – замечает о. Адальбер де Вогюэ, – покоится на трех опорах: община, Устав и аббат. Монашеская община продолжает группу учеников Христа, аббат представляет Его среди них, а Устав является попыткой приложения Евангелия к общей жизни, которую они вместе ведут. Устав и аббат – это писанный закон и живой глава. Первое без второго – не более чем мертвая буква, ибо он истолковывает его и приспособливает к жизни. Но настоятель также нуждается в этом кодексе, который просвещает его и руководит им»¹⁰. Основные правила для наставника: аббат представляет Учителя – Христа – и не должен устанавливать ничего, что выходило бы за пределы заповедей Господних. Он должен всегда помнить, что за свой труд даст ответ Богу (II, 1–6). Жизнь аббата не должна расходиться с его наставлениями: он учит не только словом, но и личным примером (II, 11–15). Глава общины с равной любовью относится ко всем братьям, не делая различия между рабом и свободным, ибо перед

Господом все люди равны (II, 16–22). Аббат одновременно строгий наставник и любящий отец (II, 24). Он увещевает словом, но при необходимости прибегает и к наказаниям (II, 27–29). Он действует по-разному, сообразуясь с поведением и складом души каждого брата. Однако, ведя своих духовных детей к Богу, аббат должен прежде всего постоянно требовать отчета от себя самого и исправлять собственные недостатки (II, 39–40). **Основные правила, которые Бенедикт предлагает ученикам:** соблюдение библейских и евангельских заповедей, смирение, послушание, постоянное внимание, молчание, труд и молитва. Тот, кто поднялся по лестнице смирения, обретает совершенную любовь к Богу, которая изгоняет страх (1 Ин. 4:18). Отныне он стремится к праведности не из страха Божия, а из любви; исполнение воли Божией, которое прежде могло быть тягостно, теперь доставляет только радость (VII, 67–69).

Темы послушания и смирения, центральные для Бенедикта, в «Правиле» Августина едва затронуты: глава общины предстает не как учитель, а как любящий отец (*Regula ad servos Dei* 7.1). Для Бенедикта послушание аббату – это послушание Учителю – Христу.

Бенедикт говорит об усилиях, необходимых для того, чтобы стать монахом, для обретения внутренней цельности, библейским языком, Августин – философским. Но в конечном счете они говорят об одном и том же – о жизни, сосредоточенной вокруг Слова Божия, единственного истинного Учителя.

Примечания

- ¹ *Возюэ А.* Святой Бенедикт: Человек Божий / Пер. с фр. В.Бетаки, А.Стерпен; Под ред. А.Мосина. Париж, 1995.
- ² Перевод цит. по: *Блаженный Августин.* Творения. Т. 1: Об истинной религии. СПб.–Киев, 1998. С. 114–182.
- ³ Латинский текст цит. по PL 32: <http://www.augustinus.it/latino/ordine/index2.htm>
- ⁴ См., например: *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 156–161.
- ⁵ Педагогика Августина, разумеется, неоднократно становилась предметом исследований. Например: *Howie G.* Educational Theory and Practice in St. Augustine. L., 1969; *Howie G.* St. Augustine on Education. Chicago, 1969; *Kevane E.* Augustine the Educator. Westminster (Maryland), 1964; *Oggioni E.* Sant'Agostino filosofo e pedagoga: Saggi. Padova, 1949; *Palazzolo V.* La pedagogia del maestro interiore. Bologna, 1961.

⁶ Перевод цит. по: *Блаженный Августин*. Творения. Т. 1: Об истинной религии. СПб.–Киев, 1998. С. 264–312.

⁷ М.Суини предлагает прояснить эту концепцию внутренней истины, исходя из размышлений Августина о памяти в десятой книге «Исповеди». «Понимание памяти, изложенное Августином в “Исповеди” (X), ...помогает прояснить это сложное эпистемологическое построение о знании через Бога без знания Бога. Он указывает на тот факт, что вся человеческая жизнь, все человеческие поступки обусловлены не до конца распознаваемым знанием. Невозможно искать чего-либо, не имея ни малейшего представления об искомом. Невозможно искать или желать того, что нам совершенно неизвестно. Кроме того, мы знаем, что мы что-то забыли, и мы способны вспомнить то, что мы забыли, только в том случае, если мы не забыли это полностью. Мы можем вспомнить имя, которое мы забыли, только если мы в состоянии признать его правильным тогда, когда оно случайно приходит на ум или когда кто-то другой напоминает его нам. Другими словами, если критерий распознавания был утерян, то ни желание, ни стремление, ни воспоминание не являются возможными. Наличие последних говорит о том, что критерий распознавания хотя бы отчасти присутствует. Тогда вопрос состоит в том, чтобы понять, что представляет собой этот критерий, одновременно присутствующий и отсутствующий. Общим для всех людей стремлением является желание счастья. Если каждый стремится к счастью, то каждый должен знать, в чем оно заключается, по крайней мере настолько, чтобы быть способным узнать его, когда оно будет обретоно. В таком случае мы не могли совершенно забыть, что представляет собой счастье, иначе мы бы не осознавали, что нам его не хватает и мы должны его искать. Для того чтобы понимать, что мы должны искать счастья, оно должно как-то присутствовать в нашей памяти. Критерий того, что является счастьем, всегда присутствует в нашей памяти, иначе мы не могли бы искать счастья. И в то же время этот критерий отсутствует, иначе мы бы не стали искать его.

Но люди желают не только счастья; каждый стремится и к истине. Доказательством того, что желание обрести истину свойственно всем, является нежелательность лжи. Многие люди намеренно обманывают других, но никто не желает сам быть обманутым. К истине можно стремиться, только если она существует в памяти как некий критерий, благодаря которому может осознаться ее отсутствие, т. е. когда испытывается потребность в ее поиске. Обретя истину, мы узнаем ее, сверяясь с этим критерием. Страстное стремление людей и к счастью, и к истине становится понятным, если мы осознаем их единство с Богом. Счастье есть истина, а истина есть Бог. Наши поиски истины не прекращаются до тех пор, пока мы не обретаем Бога. Следовательно, если критерии истины и критерии счастья в какой-то степени присутствуют в нашей памяти, а Бог есть истина и счастье, то в нашей памяти каким-то образом присутствует и Бог. Мы желаем истины и счастья, потому что мы полностью не забыли Бога. Бог присутствует в нашей памяти настолько, чтобы мы все стремились к нему. Однако зачастую он “отсутствует” настолько, что далеко не все мы распознаем в нашем стремлении к истине и счастью стрем-

ление к Богу» (Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада / Пер. А.К.Лявданского. М, 2001. <http://www.krotov.info/history/13/suini/page05.htm>).

⁸ Бычков В.В. Эстетика отцов Церкви. Ч. II. М., 1995. http://www.agmuz.info/tl_files/library/books/estetika/index.htm

⁹ Перевод по изданию: La Règle de saint Benoît I–II. Introd., trad. et notes par Adalbert de Vogüé. Texte établi et présenté par Jean Neufville. P., 1972. (Sources Chrétiennes, 181–182).

¹⁰ Вогюэ А. Святой Бенедикт: Человек Божий.