

P. NAGEL. DIE MOTIVIERUNG DER ASKESE
IN DER ALTEN KIRCHE UND DER URSPRUNG
DES MÖNCHTUMS. —
«TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE
DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR», BD. 95
Berlin, 1966. 120 S.

В первых же фразах предисловия автор спешит обособить предмет своей книги — идейную предысторию и историю раннего монашества, «внутренние пружины и мотивы развития» — от его «внешней», фактической истории, которая представляется в основных своих чертах удовлетворительно выясненной (стр. VII). Из этого же предисловия читатель узнает, каким кругом текстов ограничил себя автор. И здесь начинаются сомнения. Конечно, П. Нагель был волен исключить церковных писателей, уже «предполагающих монашество как наличную величину». Существенное другое: автор сознательно отвлекается от того, что он называет «историко-религиозными вопросами», т. е. практически отказывается от привлечения внехристианского материала¹. Это решение мотивировано необходимостью сосредоточиться на том, что происходило в головах самих христиан, уходивших в пустыню. Мотивы автора можно понять; труднее с ними согласиться. Споры нет, увлечение параллелями в духе «сравнительного религиоведения» достаточно часто делало исследователей раннего христианства невосприимчивыми к конкретной специфике и внутренней логике изучаемого феномена. Но ведь дело не в параллелях и аналогиях. Дело в том, что как раз для имманентного анализа христианской аскетической идеи необходимо отделить ее внутреннюю логику от внешней окружающей среды и реакции на эти внушения от невероисповедных явлений общественной психологии века. Ведь христианство отнюдь не было единственным носителем принципа аскезы в мире, чуждом этому принципу. Совсем наоборот: оно с самого начала было подхвачено широко разливавшейся волной безотчетной тоски по избавлению от собственной «плоти» — тоски, которая не имела никакой обязательной связи с христианским учением, которая обжалась в самые различные доктринальные формы и которая в конце концов нашла наиболее адекватную реализацию отнюдь не в церковном христианстве, но в гностицизме и в манихействе. Как раз аскеза — это такая область, в которой особенно трудно и особенно важно отграничить собственно христианское от несобственно христианского, нехристианского и прямо антихристианского. Это отграничение было трудным и важным уже для самих деятелей и мыслителей древней церкви², и оно остается трудным и важным для современного исследователя. Ибо за одними и теми же формами аскетического «подвига» могут скрываться различные, более того — противоположные мотивы. Например, аскет может руководствоваться жаждой самоотвержения, самоотдачи, отрицания своего Я, мыслью о «неносисе» Христа; этот мотив столь же характерен для христианства, сколь и непонятен вне его (например для адепта языческой греческой философии или индийского йога). Но им может владеть, напротив, воля к духовной мощи и магической власти: этот мотив очень важен для позднеантичного мага типа Аполлония Тианского или для йога, но для христианина он стоит под запретом, как демоническое искушение (слова ветхозаветного змия: «будете вы, как боги»), хотя этому искушению суждено вновь и вновь возвращаться (ибо отшельника, стяжавшего своей аскезой чудотворные «дары» и «силы», отнюдь не легко отличить от аскета-мага, для которого эти «дары» и «силы» суть самодовлеющая цель).

Где-то в середине между христианской аскезой-самоотвержением и антихристианской аскезой-самоутверждением стоит одинаково присущая самым различным вероисповедным сферам аскеза-самоосвобождение (в духе слов Августина, *Soliloquia*, 1, 17: «Ради свободы души моей я велел себе не желать, не искать, не брать жены»). Постольку, поскольку идея свободы сама по себе не включает цели, для которой человек себя освобождает, она одинаково значима для греческого философа, буддийского монаха, христианского анахорета и манихейского «совершенного». Коль скоро П. Нагель поставил своей задачей изучение не внешних форм, а внутренних мотивов аскезы, для него было тем более важно держать в поле зрения всю картину настроений эпохи, чтобы четко вычленив из нее черты, характерные для христианства.

То, что это не было сделано, сказывается уже в первом параграфе первой части, озаглавленном: «Следование и подражание Христу». Для начала автор пытается набросать образ самого объекта подражания — традиционно-протестантского «исторического Иисуса». Вступает в действие схема, чрезвычайно характерная для работ

¹ Как сообщается в этом же предисловии, автор планирует посвятить обойденным в настоящей книге проблемам межрелигиозных отношений особое исследование. Так или иначе, разбираемая работа предлагается читателю как замкнутое в себе целое и в таком качестве должна рассматриваться.

² Иначе не пришлось бы обсуждать на соборе в Ганграх Пафлагонских вопрос: когда аскетизм становится греховным?

учителя Нагеля — И. Лейпольдта³: вначале Иисус проповедует «чистое учение» рационально-этического свойства, но уже в следующем поколении никто не способен его понять, притом вступают в действие влияния окружающего иудейско-языческого мира, и через это отчуждение от первоначального смысла проповеди рождается суверенная церковная религиозность.

Для Нагеля Иисус синоптиков — вообще не аскет: его бездомность и безбрачие порождены всего лишь «профессиональным призванием» странствующего проповедника (стр. 5), они имплицитно относятся к отказу от собственности, который в свою очередь обязателен не для всех, но только для непосредственных учеников Христа (стр. 6—7). Но, во-первых, если у Иисуса были «коллеги», «товарищи по профессии», то таковыми следует считать современных ему рабби, отцов Талмуда, которые за редчайшими исключениями были людьми семейными; во-вторых, общечеловеческая феноменология аскезы знает случаи, когда отказ от собственности не влек за собой отказа от семьи, хотя, разумеется, придавал семейной жизни достаточно необычный облик⁴; в-третьих, допускают ли Евангелия возможность «обратиться», но не следовать за Христом, иначе говоря, возможно ли на евангельской почве осознанное деление «уверовавших» на «непосредственных учеников Христа» и просто христиан (термин *χριστιανός* появляется, как известно, лишь в Деяниях Апостолов)? И, наконец, в-четвертых, Нагелю все время приходится устранять из своего и читательского кругозора евангельское изречение (Матф., 19, 12) об осклопивших себя ради Царствия Небесного⁵.

Дело явно обстоит не так просто, как изображает автор. В его замечаниях бесспорно одно: канонические Евангелия резко отличаются от апокрифической и апологетической литературы тем, что в них девство Иисуса остается «само собой разумеющимся» и не подвергнуто нецеломудренному подчеркиванию, на которое так щедрь авторы энкратитского направления. Думается, однако, что эта черта связана не с меньшей, а с большей мерой аскетического духа, требующего особой сдержанности и осторожности в словах. Затем автор переходит к собственному предмету параграфа — попыткам «подражать Христу» в девстве, страданиях, отречении от собственной воли. Легко усмотреть, что «подражание Христу», одно из древнейших и важнейших понятий христианской этики⁶, само по себе далеко не однозначно. Можно пытаться подражать Христу в его «славе», в его «совершенстве», стремиться «стать, как он»; такое стремление с точки зрения собственно христианских норм по меньшей мере сомнительно и близко все к тому же демонскому соблазну — «будете вы, как боги». Послание апостола Павла к филиппийцам требует подражать Христу в его «кеносисе», в его самоотдаче: «... Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе; Он... уничтожил Себя Самого, приняв образ раба... смирил Себя, быв послушным даже до смерти» (Филипп., 2, 5—7). Перед нами та же противоположность между аскезой-самоутверждением и аскезой-самоотвержением. В свете этой противоположности ясно, что подражание Христу в его образе жизни, в его девстве и бедности — это одно, а подражание Христу в его отречении от своей воли — нечто существенно иное: первое — внешний жест, второе — внутренний мотив; первое отлично уживается с противной «смирению» претензией на личное совершенство; второе мыслимо только в контексте этики кеносиса; первое в равной мере присуще самым различным системам аскезы, второе характерно для христианства⁷. Поэтому

³ Ср. Von Epidauros bis Lourdes. Leipzig, 1957; Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1961; Von den Mysterien zur Kirche. Leipzig, 1961.

⁴ В качестве примера можно привести еврейских аскетов-бессеребрянников из числа последователей Иегуды Хасида в Германии XIII в. (ср. G. Scholem. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957, S. 87—127) и современных им французских терциариев (впрочем, жития последних полны рассказами о том, как их дети погибали с голоду, не вынеся нищенской жизни возлюбивших нищету родителей).

⁵ На этом изречении П. Нагель останавливается лишь на стр. 49, т. е. в третьем параграфе. В прим. 2 к этой странице он замечает: «Указанное место — отнюдь не охранная грамота аскетизму. Как мне кажется, ближайшее толкование — Иисус оправдывает безбрачный образ жизни для себя и Крестителя перед фарисейскими противниками». Контекст изречения никоим образом не допускает такого сужения его смысла: оно возникает как ответ на поставленный в общей плоскости вопрос, хорошо ли человеку жениться. Речь идет не об индивидуальном случае Иоанна или Иисуса, но о целой категории людей, об особой форме существования. Другое дело, что девство — в отличие от энкратитских теорий — не рассматривается здесь как условие спасения для всех: «могущий вместить да вместит».

⁶ Ср. I послание апостола Павла к фессалоникийцам, 1, 6; I послание к коринфянам, 4, 16.

⁷ Чисто утилитарное послушание ученика учителю, практиковавшееся в самых различных системах мистического посвящения, практически может совпадать с обязанностью послушника перед старцем и монаха перед настоятелем; по своему смыслу оно от него отлично, ибо только христианство осмысливает послушание аскета как соучастие в Христовом кеносисе.

едва ли благоразумно рассматривать эти три пункта аскетической программы, выстраивая из них единый недифференцированный ряд, как это делает П. Нагель. Эта недифференцированность дополняется другой: автор не проводит никакого различия между таким специфическим памятником, как «Деяния Павла и Феклы», и ортодоксальными текстами. Между тем «Деяния Павла и Феклы» были для церкви чрезвычайно подозрительны как раз потому, что в них исключительное сосредоточение на идеале девства почти не оставляет места для кенотического осмысления этого идеала. Если бы тенденция этого памятника пришла к абсолютной победе, оказались бы невозможными не только собор в Ганграх Пафлагонских и христианский брак, но и монашество пахоманско-василиевского, «общежительного» типа ⁸.

В упомянутом первом параграфе первой главы следует особо отметить сообщаемые на стр. 14—15 сведения о малодоступном сирийском материале, в том числе о совмещении смыслов «единородный» и «монах» в слове *jihjōdj'ō*. Следующий параграф, посвященный эсхатологическому аспекту раннехристианской аскезы, носит менее спорный, но, пожалуй, и менее интересный характер: в центре стоят тексты Тертуллиана, новооткрытое Евангелие от Фомы и все те же «Деяния Павла и Феклы». Третий параграф озаглавлен: «Предвосхищение будущего мира через аскезу». Он включает два подраздела: «*Vita angelica*» и «Радикально-эсхатологические мотивы». Первый открывается разбором евангельского изречения о безбрачной жизни по подобию ангелов ⁹, которое у Марка (12, 24—27) и у Матфея (22, 29—32) отнесено к эсхатологическому будущему, у Луки (20, 34—38) приобретает смысловое колебание, а в сирийском переводе *da-Merpharjesche*, в Диатессароне Татиана и в позднейшей экзегезе все однозначнее превращается из обещания в заповедь. Особенно интересная часть раздела и на этот раз связана с сирийским материалом (стр. 41—44). Волновавшая Оригена и Афраата идея пресуществления человеческого естества в ангельское принадлежит не этическому, а мистико-онтологическому уровню: поэтому в ряд рассмотренных в этом подразделе текстов не вполне органично вписывается пассаж об *ouβáνιος πολιτεία* из Афанасия (*Vita Ant.*, 44, см. 47), который не выходит за пределы социальной этики. Второй подраздел посвящен гностическому мотиву реинтеграции человека в сексуальном отношении (преодоление расколотости на два пола). Собственно, уже этот мотив входит в комплекс так называемого апокатастасиса. Более широкие перспективы этого апокатастасиса (примирение со всей природой, возвращение подобия божьего) — тема четвертого параграфа. Пятый параграф рассматривает идею аскезы как подвига во имя обещанной награды; конфликты, возникавшие между этой идеей и этикой беззаветного смирения, отмечены (стр. 68), но не введены в общий контекст противоречия между перфекционистской и кенотической аскезой. Шестой параграф озаглавлен: «Аскет как духоносец»; его тема — те аспекты раннехристианской аскезы, которые особенно легко поддавались магическому переосмыслению. Напротив, седьмой параграф рассматривает социально-карикативные мотивы самоотречения, прочно связанные с иудейско-христианской этикой *ἀγάπη* и чуждые какой-либо гностической двусмысленности.

Вторая часть работы посвящена мотивировке отдельных форм аскезы: отшельничества, странничества, аскетической наготы, аскетической бездомности, обязательства пребывать на одном месте, заниматься ручным трудом, общежительного монашества. В параграфе, посвященном отшельничеству, автор полемизирует против старого тезиса А. Гарнака, согласно которому анахореза родилась как протест против обмирщения церкви, однако скорее вносит в это объяснение коррективы, чем полностью его отводит (стр. 82—90).

С. С. Аверинцев

⁸ Ср. резкое типологическое противопоставление «ангелизма» Евагрия церковности Пахомия: *H. Bacht. Pachomius and Evagrius.* — In: *Christentum am Nil*, herausg. v. K. Wessel. Recklinghausen, 1964, S. 142—157.

⁹ Кстати, еще один штрих к «неаскетическому» образу Иисуса у синоптиков!