

История «Диалогов между иудеями и христианами»

Неретина С.С.,

д. филос. н., Институт философии РАН, Москва,
главный научный сотрудник, профессор,
главный редактор журнала Vox
abaelardus@mail.ru

Аннотация: Представлен переработанный в статью доклад на II Международном симпозиуме «Уроки Холокоста и современная Россия», состоявшийся в Москве 4–7 мая 1997 г. Для анализа взяты два произведения — «Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере» Гиллельма, архидиакона Парижского (Парижского), епископа Каталунского (Гильома из Шампо) и «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» философа и теолога Петра Абеляра. Первый диалог написан перед началом или чуть позднее Первого крестового похода, второй — во время победоносного завершения его и в период подготовки Второго крестового похода. Оба «Диалога» представляют собою своеобразный суд, которому подвергли иудейскую и христианскую религию представители этих религий, с позиций Ветхого и Нового заветов; поскольку же во втором Диалоге к ним присоединился Философ, то и с позиций естественного закона. Оба диалога ведутся на основании поразному понимаемого разума и свободной воли. Мнимое желание согласия между вероисповеданиями вело к раскрытию религиозно-философских принципов писателей «Диалогов», т. е. христиан. Выставляемые основания Иудея отвергались или забывались. Между речью Иудея и Христианина образовывалось пустое пространство, отгороженность. Но если Абеляров «Диалог» полностью посвящен рациональному, диалектически аргументированному этическому учению Абеляра, в которое не вписывался иудаизм, то Гиллельмов содержит мистико-религиозное, мифологическое учение о создании прежде всего небесного мира как свободного царства ангелов, и человека, сотворенного как заместителя павшего ангела, с которым солидаризировался Иудей, желавший опознать мир свободной воли, ибо изучение и реализация актов волеизъявления составляли основу еврейской традиции. Христиане «Диалогов» представили еврейский мир как жертву бытию, которое вещно, которое требует владения вещью и телесно выраженных обетов.

Ключевые слова: диалог, Иудей, Христианин, Философ, ангел, свободная воля, естественный закон, Писание, разум, плоть.

*В соответствии с еврейским календарем Йом А-Шоа
начинается после захода солнца 27 числа месяца Нисана
(вечером 5 мая 2024 года) и заканчивается
вечером следующего дня. В Йом А-Шоа отменяются
все развлекательные мероприятия
и повсеместно проводятся церемонии памяти.*

Предуведомление

2024 год богат знаменательными датами, которые хотелось бы отметить. Одна из них — десятилетие со дня смерти Александра Павловича Огурцова (1936 — 2014), одного из учредителей журнала *Вox*, составивших его программу и рубрикации, одного из активных авторов. Другая дата — тридцатилетие с момента проведения I международного симпозиума «Уроки Холокоста и современная Россия» (6–8 мая 1994 г.), организатором которого был М.Я. Гефтер (1918–1995), который был также вдохновителем научно-просветительного Центра «Холокост» (1992 г.). Для Гефтера это было и важное личное жизненное «задание»: его мать и бабушка были расстреляны в Симферополе в начале Отечественной войны 1941–1945 гг. Событию Холокоста была посвящена и его книга «Эхо “Холокоста” и русский еврейский вопрос» (М.: Научно-просветительный Центр «Холокост», 1995).

Как ни странно, Холокост получил такое именование (или Шоа) не с момента освобождения Освенцима. Потребовалось время, чтобы осознать это событие как уникальное и беспрецедентное. Первоначально происходившее в немецких концлагерях «описывалось как “зверства”. Очевидная кошмарность обнаруженного и, по сути, его необычность, — пишет Дж. Александер, автор идеи «культурсоциологии», — вынуждали наблюдателей-современников помещать его на границе того типа поведения, который известен как “бесчеловечность человека по отношению к человеку”... Совершаемые нацистами массовые истребления, направленные против евреев, одно время были лишь предполагаемыми зверствами»¹. Более того, сам процесс признания Шоа был осложнен тем, что, например, тем американцам, «которые руководили процессом реабилитации, репортерам, которые передавали описания ситуации, комиссиям, состоящим из конгрессменов и влиятельных лиц, которые сразу выехали в Германию, чтобы провести расследование на месте, умирающие от голода, истощенные, часто странно выглядящие и иногда странно себя ведущие выжившие обитатели еврейских лагерей казались представителями иной расы. Они с тем же успехом могли бы прибыть с Марса или из преисподней... Как такое могло случиться?»²

Пытаясь в этом разобраться, Александер выстраивает методологию поисков путей к конструированию и пониманию события, в которую входили кодирование, поиск смысла и смыслового веса события, превращение материальной базы в нарратив, оформлявший событие. Но все равно вплоть до 1995 г. (а то и по сей день) термин Холокост был размыт. Прояснению содержания термина как раз и способствовали создание научно-просветительного Центра «Холокост» и начавшие было регулярно проводиться международные симпозиумы на тему «Уроки Холокоста и современная Россия». На 1-м симпозиуме 1994 г. я была секретарем Гефтера: после работы в секторе методологии истории Института истории АН СССР (затем Института всеобщей истории) это было второе наше крепкое взаимное сотрудничество. Материалы круглого стола этого симпозиума были опубликованы в небольшой книге, вышедшей в 1995 г. уже после смерти Гефтера и посвященной его памяти. Книга вместила в себя 33 статьи, из которых три принадлежат Михаилу

¹ Александер Дж. Смыслы социальной жизни. Культурсоциология / Перев. с англ. Григория Ольховикова. М.: Праксис, 2013. С. 97–98, 101.

² Там же. С. 103, 105.

Яковлевичу, две — последнему руководителю восстания в Варшавском гетто хирургу-кардиологу Марку Эдельману; среди прочих авторов — Г.С. Померанц, А.Г. Асмолов, И.К. Пантин, А.П. Огурцов, Е.Б. Рашковский, Д.Б. Фурман и др.³ На симпозиум прибыли люди из разных стран и регионов бывшего СССР, особенно активны были прибалты, именно от них поступало много записочек с просьбой выступить, и Гефтер точно знал, кому надо было дать слово в первую очередь, кому во вторую: он умело руководил этим процессом (тем более что недовольство очередностью падало на меня — секретаря).

Второй симпозиум состоялся 4–7 мая 1997 г., его секции работали в разных аудиториях РГГУ, и он также был посвящен памяти Гефтера. Его отличало от первого симпозиума то, что на нем были представлены научные доклады, была представлена еврейская история, история антисемитизма не только публицистически, но и научно (с привлечением архивных данных), и философски осмыслено. В Первом поражало напористое желание людей высказаться, выразить свое негодование, презрение, просто выдохнуть мучившее воспоминание об унижениях, о смерти близких, само отвращение к прошедшей античеловеческой кампании. Режиссер Л.Е. Хейфец (1934–2022), которого я приглашала участвовать в симпозиуме и который участвовать не смог, не говорил, а кричал в телефонную трубку о том, как невозможно даже просто представить себе те загубленные миллионы жизней, его внутренне коржило от этого представления, отчего ломался голос. «Не бывает геноцида против кого-то. Геноцид всегда против всех», — эти слова Гефтера стали эпиграфом ко всем состоявшимся и будущим нарративам, которые оценивают это и подобные явления.

У меня сохранилась программка, напечатанная, к сожалению, с ошибками, II международного симпозиума «Уроки Холокоста и современная Россия», которая показывает изобилие научных проблем, представленных в докладах. Это тематическое заседание проходило 6 мая, и на нем математик и философ Ю.А. Шрейдер говорил об «этике взаимопонимания», историк Е.Б. Рашковский — о «Проблематичности Истории в книге “Второзаконие”», физикохимик академик В.И. Гольданский вспоминал «Коричневую книгу», философ В.М. Розин воспроизвел «Спор между этническими и государственными интересами», архивист Т.Ф. Павлова рассказывала о документах, относящихся к Холокосту, в российских архивах, обращая внимание на «неиспользованные возможности», филолог Е.Ю. Генеева — об образовании против предрассудков. В работе принимал деятельное участие А.Б. Рогинский, известный в то время правозащитник, философ и литератор. На заседании 7 мая много внимания уделялось проблеме толерантности, школьным программам и пониманию этнонациональных процессов прошлого и настоящего.

К сожалению, материалы от 6 мая не вошли в подготовленный впоследствии сборник. Письменных текстов докладов у меня нет. И я сейчас могу опубликовать только свой переработанный в статью доклад «История “Диалогов между евреями и христианами”». В текст 1997 г. добавлены сноски и литература, сама Антология средневековых текстов, в которой помещены «Диалоги», в то время была еще в проекте.

³ См.: Уроки Холокоста и современная Россия / Под ред. М.Я. Гефтера и С.С. Неретиной. М., 1995.

I

Крестовые походы: спор религиозных начал

Желание понять истоки Холокоста в свое время заставило меня, медиевиста, перевести два средневековых Диалога между иудеями и христианами, в которых очевидно и положение евреев, и отношение к ним. Их авторами являются Гиллельм, епископ Кatalаунский, или — что то же — Гильом из Шампо (ок. 1068–1121), и Петр Абеляр (1079–1142), философы в то время весьма авторитетные, книги или комментарии которых к разным библейским книгам читали, знали, изучали, не говоря уже о том, что оба в разное время возглавляли одну из сильнейших в области изучения и анализа диалектики парижских школ при соборе Нотр-Дам, Гиллельм впоследствии стал во главе Сен-Викторской обители, магистр Петр одно время монашествовал в Сен-Дени. Абеляр, несмотря на то, что был признан еретиком (правда, впоследствии, перед смертью, он сумел примириться со своими судьями, прежде всего — с суровым Бернардом Клервоским), был столь известен, несмотря на происходившие с ним скандалы, что поэт Бертран де Борн (1140 — ок. 1215), родившийся в год его осуждения и впоследствии долго бунтовавший против Ричарда Львиное сердце, в одной из местных войн отнявшего у него замок, а затем вернувшего, дал Ричарду прозвище Мой Да и Нет — след явного знакомства с работами Абеляра: «Да и Нет» — это название его произведения.

Оба диалога написаны: один (Гиллельма) при начале Первого крестового похода (1096–1099), другой много позже, в середине между первым и вторым походами (1147–1149), и остался неоконченным — магистр Петр писал его в последние годы жизни, не исключено, что в 1140–1142-м. Что представляют собой эти «Диалоги»?

Прежде чем сказать об их конкретном содержании, надо напомнить следующее: Гиллельм обычно в литературе рассматривается почти исключительно как представитель реалистической линии при рассмотрении вопроса об универсалиях, Абеляр — или как «умеренный реалист», как «умеренный» же номиналист (что такое в философской логике быть умеренным, неизвестно), или как концептуалист, что соответствует именно его логике, выраженной, в частности, в споре с Гиллельмом, описанном им в «Истории моих бедствий». В этике же он считается новатором потому, что не поступок считал ответственным за деяние, а состояние (интенцию) души; что человек не несет ответственность за первородный грех, но лишь кару за него; он не считал виновными людей, совершивших грех по неведению или в силу неприятия евангельской проповеди. Однако в «Диалоге» Гиллельма, написанном значительно раньше, также обсуждаются эти проблемы — они были злободневны.

Гиллельм написал свой «Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере» после разговора, случившегося у него с иудеем, с которым вел «некое хлопотное дело». В это время он, «движимый любовью, часто давал ему советы»⁴. Советы касались не хлопотного дела, а вероисповедного: Гиллельм счел необходимым преподнести тому уроки, «поскольку

⁴ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере / перев. С.С. Неретиной // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья / Научн. ред. С.С. Неретина, рук. проекта Л.В. Бурлака. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 257. Считая правильным называть автора «Диалога» Гиллельмом, мы тем не менее в ссылках будем называть его по старой традиции Гильомом: «Антология» вышла раньше переводов Абеляра, а там было решено называть упоминаемых там персон латинизированными именами.

как христианин воздвигнут на иудейском корне»⁵ и при свете им же отстаиваемой истины пытался вывести его из заблуждений.

То, что диалог происходил во время подготовки похода или уже совершившегося похода для спасения гроба Господня от мусульман, придавало ему особую остроту: сталкивались взгляды образованных в Писании и твердых в убеждениях людей, хотя конкретной целью диалога было обращение иудея в христианскую веру. «Тебе не так легко меня убедить, — говорит Иудей, — <...> я решительно дам тебе окорот и буду стоять неподвижно на поле битвы»⁶.

И давал, и стоял.

О том, что диалог создан на реальной основе, свидетельствуют не только не всегда ловкие длинные объяснения (оба спорщика специально уселись за стол переговоров среди слушателей), но и обсуждение идей, не имеющих отношения к спору с иудаизмом, например, гностических идей о призрачности плоти Христа или манихейских представлений о двуначалии мира. Это позволяет предположить, что Христианин-Гиллельм имел дальней целью развенчивать вообще всякие некатолические воззрения. «Диалог» к тому же выставляет принципы веры не столько через логический анализ, сколько через наставление, через эмоциональные высказывания, через страстное исповедание.

Вера, с позиций Гиллельма, исключает рациональные доказательства как систему аргументации, выстроенную на идее интенции, пользы, исходящей из Аристотелевых категорий, умения рассуждать и проверять обнаруженное само по себе⁷ (этим диалог радикально отличается от Абеярова), ибо только в этом случае она заслуживает вознаграждения. Ее истинность — в авторитете Священного Писания. Ее доказательства — это «повторяющиеся примеры», понятные любому человеку. Отстаивая идею полного подчинения человека Богу, Гиллельм настаивает на таких способах научения, как усвоение и запоминание правил, повторы. Закон понимается как неустрашимое моральное долженствование, направленное к благу, которое имеет трехчастное деление: добро, зло и общее достояние, склоняющееся то к полюсу блага, то к полюсу зла. Потому в логику входило все дарованное грамматикой, риторикой и диалектикой как искусства обсуждать — это называлось тропологией, направленной на достижение цели.

Высшее благо — сам Бог, но и ненависть — это божественная ненависть⁸.

В «Диалоге» Гиллельма Иудей — не пассивная величина. Он — жертва унижения и разных обвинений за то, что соблюдает закон Бога, данный через Моисея (Ветхий завет). Он убежден в том, что «если закон благ и дан Богом, то его нужно соблюдать»⁹. Но он не побежден в своей вере. Христианин полагает, однако, что смысл проклятия иудеев — не в соблюдении Закона, а в непонимании его и тем самым — крушении.

⁵ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 257.

⁶ Там же. С. 264–265.

⁷ См. об этом, например, «Логику “для начинающих”» Абеяра (*Петр Абеяра*. Теологические трактаты / перев. С.С. Неретиной. М.: Канон+, 2010. С. 140–142).

⁸ Это странное, на первый взгляд, утверждение, свидетельствует если не о противном христианству двуначалии мира, но о противонаправленности двух статусов, благо исходит от Бога, ненависть от того, кто ненавидит Его, вызывающий в Нем неприятие такого пренебрежения, «нежелание терпеть» (значение ненависти).

⁹ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 258.

Мистически-рациональное понимание

Вопрос ставится строго философски: о понимании. О способах понимания: доказательно-аргументативном или мистическом, которое непременно (ради понимания) должно быть разумно, т. е. ясно выраженным. Иудей ведет линию вопрошания, направленную на разъяснение скользких мест.

Итак, Закон может быть *плотским* «и дан обладающим плотью»¹⁰ (о плотском понимании будет говорить Иудей и у Абельяра). Это несовершенный закон, фигуративный, лишенный духовного содержания. Это Ветхий завет, которому противопоставлен Новый (Гиллельм подчеркивает это), содержащий иное, *духовное* значение Закона. Плотское ничему не помогает. Значит же такое «плотское» понимание только то, что «ты обрезан плотски, то есть бесполезно»¹¹. Плотское соблюдение уставов ведет к разрушению (тому же обрезанию) духовного смысла Закона. Реально Христианин призывает устранить Ветхий Завет введением Нового, в чем его не замедлил упрекнуть Иудей, отвергавший любое давление. Христианин одергивает его, однако, тем, что смысл Закона в осознании грехов, именно они подлежат усекновению. В результате оба переводят разговор на ту «довещную» реальность, на небесное устройство, которое позволяет одному указать на то, что плотское понимание Закона, увязшее во времени, не достигает Бога, вынужденного («необходимо») послать на землю Сына Божьего, «принесшего за нас достаточную жертву», устранив тем самым плотские жертвоприношения, а другому — согласиться с таким описанием той «довещной» реальности, обнаруживающей себя через плоть¹².

Уровень понимания свелся к очерчиванию схематизма безгрешной жизни, подчеркивая «таинство веры», основную соединяющую связь действительности с таинством, происходящей не только через образ и представление, но через «букву плоти», которой облечен «духовный смысл»¹³. Человек в любом случае оповещал о том, что с ним происходило, и уже в этом оповещении открывался скрытый духовный смысл, ибо он заключался в самом слове. Для Христианина это значило, что в этом слове через Христа соединяются оба Завета — и Ветхий, и Новый. Для согласившегося с ним Иудея — понимание сказанного.

Особенность диалога в том, что Иудей не возражает там, где речь идет о «довещной» реальности. Понимая ее описание, он **недоумевает**, ибо он другими словами говорит то же. Он — в состоянии озадаченности. Он не видит различия. «Если эти два завета... нераздельно одно, как ты признаешь и настоятельно **требуешь** исповедовать, то **неправедно**, чтобы наш закон, который и по твоему мнению есть начало и основание вашего, должен был бы совершенно отмереть. Но если Новый завет связывает субстанциально (делом) то, что Ветхий обозначил как вид, то мы должны держаться того и другого. Наш закон запрещает есть свинину, а ваш — допускать прегрешение. Мы же равно воздерживаемся и от свинины, и от греха. Так мы и соблюдаем обычаи (церемонии) закона и обрезание плоти, стараясь не

¹⁰ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 258.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С.259–260.

¹³ Там же. С. 260.

упустить и духовного смысла, ибо самое тяжкое — при вслушивании в Него — понять то, что Неизменный Господь установил речением своим как изменчивое»¹⁴.

Недоумение логически выстроено так, что сказанное Христианином как бы тождественно сказанному Иудеем. В чем различие?

Различие в том, что, по мнению Христианина, говоря об изменчивом слове, акцент переносится на «мертвую букву», в то время как «дух животворит», сказанное не умирает, и «разумный смысл двух законов заключается не в бессмысленной смене, а в откровении божественной тайны»¹⁵. То есть каждое слово не умирает, а является как бы дверцей в иное. «Ведь то, что долго скрывалось за фигурами Ветхого Завета, в Новом открылось как божественная благодать и присутствие (praesentia) вещей»¹⁶.

Здесь иначе понимается время: это не смена одних событий другими, пусть даже более важными. Здесь один момент времени открывает благодатный смысл каждого, даже малого (буквенного) события, которое никуда не исчезает, но постоянно присутствует. Присутствует всё!

«То, что Ветхий Завет устанавливает во времени, Новый Завет осуществляет вовек»¹⁷. Потому «ни одно разумное суждение» (а то, что высказывает Иудей, оба собеседника считают совершенно разумным) «не убеждает, более того — невозможно жить под тем законом», т. е. с мертвыми буквами, «нам, кто существует не по закону, а по благодати»¹⁸. Благодать каждый момент времени превращает в вечность. То же по сути рассуждение и об Иисусе: ожидаемый пророк Ветхого Завета был не всегда, он во времени, Христос же — законодатель Нового Завета, уже пришел: о таком пророке говорил-де Моисей.

Но иначе здесь понимается не только время.

Нынешнему читателю, не знакомому, а часто и не желающему знакомиться со средневековой тропологией, не вполне ясно, чем отличается мертвая буква от живой, хотя (что говорить!) и сейчас для одних слова — это слова, слова, слова, для других — открытие чего-то, о чем прежде не подозревал (часто внезапное открытие). Гиллельм имеет в виду двойственный (эквивокальный) смысл любого высказывания, о чем, по его мнению, знает Христианин (т. е. в данном контексте любой христианин), которому известна множественность соединений слов с вещами, а не Иудей, однозначно толкующий Закон. Потому странными кажутся ответы Христианина, в которых больше угрозы, чем объяснения, ибо он, по сути, говорил о признанной двусмысленности толкований в том числе и Ветхого Завета. Так, в ответ на убеждение Иудея, что человек не несет вины за отца, т. е. не несет вины за первородный грех, Христианин отвечает, что «всякий человек был Адам», значит, всякий человек причастен греху, и если ответственен не за конкретную вину отца, то за «свою собственную», корень которой в первородном грехе¹⁹. Он, в отличие от Иудея, разъясняющего свою позицию, излагает это как правильную и единственно верную.

Перепалка, возникшая в этом месте между Христианином и Иудеем, свидетельствует не только об их хорошем знании Писания, но об убежденности обоих в своей вере,

¹⁴ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 261.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 260.

¹⁸ Там же. С. 261.

¹⁹ Там же. С. 267.

позволявшей Иудею поправлять Христианина. Так, в ответ на то, что предвестие о Христе было дано Моисеем, Иудей заметил: не о Христе, а о пророке, об Иисусе Навине. «Что же ты Писания меняешь по своей воле?»²⁰ Ответ Христианина — не столько ученый, сколько угрожающий и настоятельный, чего не позволял или не мог позволить себе Иудей. «Иисус [Навин] не был законодателем... Христос же был законодателем Нового [Завета]... и всякий не слушающий его должен быть изгнан из народа Богова. Потому вы изгнаны и рассеяны Богом как чернь, потому что не желаете слушать такого пророка»²¹.

Диалог свидетельствует о разных возможностях понимания Писания, о расстановке разных акцентов на те или иные слова, события или выводы. Так, если Христианин, очевидно следуя Августину, говорит о наследовании первородного греха и грозит раем или адом тем, кто его определенным образом (смертью, конечно же) искупает или нет, вторя признанному *толкованию*, то Иудей напоминает конкретное место в Завете (Иез. 18, 20), где прямо сказано, что «сын не понесет вины отца», *документируя* свою позицию. То же происходит при ответе Иудею на вопрос, каково рациональное основание для убеждения, что материальная и видимая вода крещения может смыть невидимый духовный грех: Христианин отвечает, что такая вода «освящается Словом Божьим и служением священника», во что надо не фиктивно, но искренне верить²². Очевидно, что это — *неубедительный* ответ.

Иудей, однако, не высказывает к таким верующим предложениям своего отношения. Он говорил «ты показал», «порядок обсуждения требует обсудить вопрос...», «если ты докажешь... но пока ты твердишь...», а «если не докажешь...», покажешь себя «опытным в злословии»²³. Христианин же продолжает твердить — о вере в Троицу, о Христе как Сыне человеческом и Божьем, ссылаясь на слова главной средневековой книги — Библии. Это свидетельствует, что перед нами — *две системы доказательств, обе принятые, обе действующие в то время, обе не соответствующие друг другу*: одна, как говорил Иудей, «телесная», исходящая из действительной жизни, составной частью которой является и Закон-Писание, другая основана на вере в правильность сказанного, правильность риторическую, грамматическую, диалектическую, для которой действительная жизнь — иллюзия, Христианин к ней не обращается. Реакция на это Иудея, естественно, ироническая. «Я, — говорит, — едва мог удержаться от смеха»²⁴, хотя признает, что противник его говорил правильно, однако эта правильность соответствует закону, устанавливающему порядок слов, грамматике, но он жаждет, чтобы «разум указал на какую бы то ни было истину»²⁵. Он соглашается с рассказом Христианина о творении ангелов, потому что «Моисей ничего не говорит об этом»²⁶, но соглашается как с чем-то «вероятным», т. е. все-таки недостоверным, ибо оставляет множество вопросов типа: почему Бог не восстановил павшего ангела как свое творение, дав ему возможность раскаяться? Или почему Он создал тварь на погибель? Зачем творить «того, о ком Божественное предзнание предзнало, что он

²⁰ *Гильом из Шампо*. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 263.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 267–268.

²³ Там же. С. 271, 273.

²⁴ Там же. С. 278.

²⁵ Там же. С. 279.

²⁶ Там же.

погибнет²⁷, «так как Бог сотворил все благим... Он и ангела сотворил также благим. Откуда же у него та праздность ума»²⁸, хотя он знает о его свободной воле.

Компоненты свободной воли

Ясно, что диалог, начатый Христианином, теперь ведет Иудей, причем ведет, как ведущий в современных телепередачах, — такому ведению много веков, телеведущие явно этого не знают («это изгладилось из памяти», как говорит Христианин²⁹), последний вопрос — вопрос-наведение к проблеме зла, затаившегося в благе, и свободе воли. Если учесть, что выше говорил Христианин о том, что в букве распускается жизнь духа, то вопрос Иудея каверзный: не распускается ли зло, коль скоро признается падший ангел?

Христианин выстраивает схему творения. В основе его схематизма не разумное существо, а неразумное животное — медведь. Медведь, сидящий на цепи, считает он, спокоен; снятый с цепи, предоставленный собственной воле, буен. Следовательно, необходим кормчий-ведущий, и необходима цепь. Это относится к неразумному, к которым Христианин относит не только животных, но и умалишенного человека, которого тоже, в те времена особенно, сажали на цепь.

Если дело идет о разумных существах, то — и мы не должны этого забывать, помня о том, что «за» Христианина здесь пишет все-таки Гиллельм — реалист, т. е. считающий, что универсальное существует до вещи, потому он прежде всего и ведет речь об ангелах. Это им дано свободное решение вместе со способностью (рационально, как пишет Гиллельм) осуждать зло и избирать благо³⁰, ибо «все сущее в мире суть тройка: добро, зло и общее достояние. Добро — это высшая любовь Бога... Высшее зло — это ненависть Бога... Общее достояние — это богатство, красота, крепость или тому подобное, что по *естественной сущности* есть благо, но по *воле пользователей* (не по Божественной воле, ведь их воля свободна. — С. Н.) оно может поворачиваться и во благо, и во зло»³¹.

Дело со свободной волей трудное. Бог дал ее всем своим созданиям, но он дал ее не из ничего, он дал *свою* волю. Такая воля должна быть согласной с волей Бога. В чем дело?

Дело в том, что ангел стал, как рассуждает Христианин, обладателем свободы воли прежде, чем познал божественную любовь³², которая описывается апофатически: она несравненна, не надменна, не действует превратно, не амбициозна, не ищет выгод, не падает.

Следующий вопрос Иудея свидетельствует о том, что диалог хорошо выстроен, он даже настроен на вопросы оппонента. И Иудей-оппонент Христианина спрашивает: почему же Бог сразу не дал любви такому ангелу, имеющему — вводится логический термин, требующий поисков его дальнейшего применения, — «субстанциальную сущность» (*substantialis essentia*). Ответ несколько огорчивает: ангелу Бог не дал любви (предположим,

²⁷ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 279.

²⁸ Там же. С. 280–281.

²⁹ Там же. С. 266.

³⁰ Там же. С. 281.

³¹ Там же. Курсив мой.

³² Здесь возникает гораздо больше вопросов к Христианину, чем задал Иудей, например, как происходит творение — без любви? Можно ли не любить то, что творишь? Абельяр в «Христианской теологии» будет отвечать практически на это: даже нечто отвратительное по сути творится любовно, ибо иначе нельзя эту сущность выразить, ты должен создавать ее «хорошо».

не захотел; кто же спрашивает причину желаний Бога — обычный ответ в подобных случаях), а человеку дал, но, вообще говоря, «порядок разума требовал, чтобы ангел, которому Он вменил благодаря познавательной силе разумный образ мыслей, точнее — вменил знание самого смысла (*употреблен термин «sensus».* — С. Н.), признал бы своего Творца, а, признав, разумно бы жил, а разумно живя, стремился бы к совершенной любви»³³. То есть Бог ждал от ангела самостоятельного движения к любви и, не дождавшись такого движения от ангела, сразу утвердил в ней человека. Это был, говоря иными словами, эксперимент: что получится? Получилось, между тем, то же падение с другим, однако, результатом: падший ангел остался падшим (назидание), человек крещением мог искупить грех — в этом смысл второго Завета.

Реально же здесь обнаруживается следующее: для понимания тонкостей самой проблемы творения мало одного чистого разума, он должен быть «сведен в сердце», как говорил Августин. Гиллельм как бы проводил теоретическую проверку возможности чисто рационального проекта: результат оказался отрицательным.

Иудей соглашается с такой постановкой вопроса об ангелах, с чистой разумностью этих суждений, и просит так же рассудить о человеке.

Райский «вегетативный» эксперимент. Знание как пища

Христианин словно бы подтвердил наше рассуждение о человеке, назвав *experimentum* и замысел Бога дать человеку сразу и без обиняков все знание — и добра и зла, и райскую жизнь человека, хотя имеющий все это знание человек еще не испытал его, не проверил теорию практикой, как обозначат подобный помысел века спустя.

Но Гиллельм необычно преподносит само это знание. Любое знание представлено им не столько теоретически, сколько как раз практически, даже не в физическом, а в физиологическом аспекте, как еда, претворяющаяся в пищу духовную, внутри себя содержащая это духовное (ясно, почему с ним соглашался Иудей, плотски понимавший Закон, и на чем его, реалиста, «ловил» концептуалист Абеляр). Но заодно надо заметить, что в том же XII в., в 80-е гг., была написана «Схоластическая история», изложение Библии, автор которой прозывался Коместором, Едоком, Поглотителем книг, т. е. понимание знания как еды было обычным. Более того, не исключено, что Коместор знал умонастроение Гиллельма, поскольку был учеником Петра Абеяра, а тот учился у Гиллельма, и поскольку упоминал в «Схоластической истории» о разного рода мошкаре, мухах, рептилиях и прочих тварях, мешавших человеку жить, как упоминал их и Гиллельм.

Это представление о знании как пище не было необычным — необычным было разъяснение этого понимания. Любое райское дерево было предоставлено в пищу человеку, «чьей бодрящей силой», духовной как и физической, они укреплялись в жизни; величина жизни зависела от отсутствия пищи телесной, сиречь и пищи духовной, и от «соблюдения повелений Бога» — в этом отношении поведение людей, по-видимому, можно уподобить тому медведю, которого Гиллельм привел как пример цепного покоя и разнузданного буйства. Дело — в мере и величине той цепи, которой удерживается покой. Его ученика

³³ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 282.

и оппонента Петра Абеляра такой пример наверняка привел в ярость: он уходил из школ, от монастырских уставов, от любой догматики, от Аристотеля, и, хотя его называли «вторым Аристотелем», жил собственным умом, лишь в конце концов, осужденным еретиком, прицепившим себя к «скале Петра», как он пишет, т. е. к Христовой церкви. Его прозвище Неистовый Носорог — всего лишь прозвище, впрочем, и Медведь чье-то прозвище.

«Ни один человек не знает, что такое благо, если хоть раз не испытал, что такое зло»³⁴. Но несмотря на это неведение, знание о благе и зле у человека было, поскольку он рожден со свободной волей, каковой бы у него не было, если бы Бог создал его *без знания добра и зла*, ибо смысл воли в различении, в выборе. Оказывается, можно нечто создать свободным без любви, но нет свободы без знания добра и зла.

В чем состоял райский эксперимент? В том, чтобы исключить не *знание* о добре и зле, а *сознание* добра и зла. Исключение из пищи плодов с древа познания добра и зла имело в виду знание о таком сознании, возможности прийти к такому сознанию, обнаружив и способность различения. Цель этого, как пишет Христианин, чтобы человек не узнал Бога как именно Бога и не возгордился бы. Узнать Бога — это обрести огромную власть (природы чего мы сейчас касаться не будем). Но вопрос стоял именно так: Иудей говорит, что многие, он в том числе, считают предоставление Богом свободной воли человеку «*властью* творить добро и зло»³⁵.

Именно с этого момента в человеке стали бороться два закона: закон ума и закон греха (без-умия), т. е. градус свободы человека уменьшился, а его дальнейшая жизнь привела — это очевидно — к тяготам, связанным уже с миром, в который он был изгнан.

Иудей буквально загоняет Христианина в лоно то науки, то философии вопросами, для чего создан человек, для чего создан мир. Попустив человека к выбору добра и зла (пусть не власти творить их), Бог словно оправдывает творение мира из ничего: оно было бы не нужно, если бы в плане человек оставался в раю, однако мир этот понадобился для страстей человека, но тогда вопрос о бесконечной райской жизни оказывался бессмысленным.

С проблематизацией жизни в дольном мире решается все та же задача о еде, о том, что все существа в нем устроены так, что служат пищей друг другу: олень, например, съедает змейку (очень красочно описано, как больной олень подходит к ямке, где прячется змейка, ноздрями втягивает ее в себя, ее яд разливается по телу; олень бежит к воде, жадно пьет воду, очищает себя и выздоравливает). Гиллельм — зоолог, эколог и вместе богослов (вполне современная ситуация). Какая там чистота мира-*mundus*, как об этом пишут другие философы, тот же Коместор, какой универсум с его бороздой, выделившей и отделившей правильный мир от прочего, какой космос? Мир у Гиллельма — это плотская и духовная пища, направленная на спасение человека. Описывая его, он создает своеобразную типологию животных, назначенных к такому спасению. Одни (жвачные парнокопытные и прочие звери и рыбы) предназначены для еды, другие (лошади, ослы, собаки) даны в помощь (в работе или охране). Третьи полезны в медицине. «Такие мудрые медики, как Гиппократ и Гален, которые ничего не оставляют неиспытанным, часто пользуются ими»³⁶.

³⁴ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 284.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 286.

Однако вопрос Иудея, зачем все это тому, кто был создан таким и в такой среде, что никогда не мог ослабеть? Зачем ему в раю мясо оленя? Достаточно и той вегетативной пищи, что, кстати, соответствует вполне современным исследованиям о метаболизме, вызываемом растениями, с незапамятных времен «благоотворно влияющем на человеческую жизнь и культуру»³⁷.

С рассказом о павших или не павших ангелах и прочими чудесами Иудей соглашается (почему бы нет — это можно разумно, внятно рассказать, хотя и не доказать). Он желает, однако, вернуться к Адаму, к той действительности, которую можно потрогать, пощупать, к тому, например, «в какой срок родились у того дети, которых он произвел на свет до греха», так же ли было немощно тело и неопытны чувства. Ответ, что в раю все рожденные родились в блаженстве, вызывает у Иудея почти раздражение: эти блаженные «скорее наги, несчастны и слабы... пресны и тупы»³⁸. Он уже не знает, о чем спрашивать Христианина, поскольку тот дает известные ответы (типа «все рождены от нетленного тела»³⁹). И тогда Христианин уже сам по себе говорит о победах дьявола, соблаздившего человека, на что следует язвительный, но почти философский вопрос Иудея, касающийся того, что такое человек.

То представление о нем, что было расписано Христианином, вело к тому, что созданный Богом человек, с которым Он провел жестокий эксперимент, должен, по слову Бога, умереть в момент прегрешения. Иудей как будто дает Христианину последнее слово, желая узнать, ради чего создан был человек и что он такое? «Почти» философский вопрос — потому что реально речь пойдет о человеке не как о венце творения, со-ратнике Бога, а о человеке как восполнении ангелов. В вопросе мистический смысл, и ответ Гиллельма позволял Иудею почти согласиться с ним, вопрошая, он ушел в сторону от злободневных тем и не касался непосредственных дел или обрядовых исполнений. Диалог лишился и той первоначальной цели, с какой был начат: обращения Иудея в христианскую веру. Судя по вопросу о том, почему воплотился Бог, Иудей и сам об этом забыл, считая именно этот вопрос целью обсуждения.

Причина боговоплощения. Исключение четвербожия

Гиллельм же, судя по всему, вошел в свойственный ему мир мистики, позволивший ему быть прекрасным блюстителем Сен-Викторской обители. На утверждение Иудея, что «Бог сотворил человека ради восстановления численности ангелов взамен отпавших», т. е. сотворил, как резюмировал Иудей, невесть зачем, ибо, «впадая в грех, он меньше всего замещал ангелов»⁴⁰, Гиллельм отвечает, что от его творения была великая польза. Его вина привела к тому, что Сам Бог решил воплотиться, став человеком. «Он увеличил для нас возможность спасения и почтения»⁴¹.

Не зная логических работ Гиллельма, трудно представить себе, как именно он руководил диалектической школой. Или: надо вообразить, что диалектика — это

³⁷ См. об этом: Шелдрейк М. Запутанная жизнь. М.: Изд-во АСТ, 2022, в частности с. 272.

³⁸ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 289.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 291.

⁴¹ Там же.

необходимость «пройти насквозь» не через доступную обычному школьному уму сферу науки «разговаривать и размышлять», а прохождение сквозь невидимые глазом, но видимые духом сферы живого воображения, не менее рационально устроенные, чем обыденное знание. Мистически настроенный ум сумел передать трагедию падения человека простыми, но вызывающими мистическое состояние словами. Слово «польза» явно не нашего практического свойства, не «способность удовлетворять какую-либо человеческую потребность», как говорят словари, даже не Абельярова четвероякость: понимание категорий, установление определений, правильный взгляд на вещи и наиболее истинное построение аргументов⁴², среди его синонимов — «спасение», о чем напоминает Гиллельм. В понимании такого состояния они духовно сроднились с Иудеем, вполне удовлетворившимся причиной творения человека, не связанной с исполнением его религиозного призвания. «Ведь и вы стремитесь узнать, почему Всемогуший Бог вытерпел такие тяготы...»⁴³ Да и Гиллельм же ликовал, повествуя о том, что «разумный Бог, даже более того: Сам Разум не позволял ничего совершать иррационально», наобум Лазаря⁴⁴. Бог не мог послать во искупление греха человека вместо себя ангела, создав таким образом четверобожие, так как человек должен был бы поклоняться Троице и этому ангелу (намек на Гильберта Порретанского, которого впоследствии обвиняли в четверобожи⁴⁵). Не мог послать и какого-либо «нового человека» ради спасения «человека ветхого». Но чтобы случилось искупление, нужна была не просто божественная природа, но божественная природа, «облекшаяся плотью грешницы». Этого-то «рожденного от жены» богочеловека Бог послал в мир, именно он «подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы получили они усыновление Божие» (Гал. 4, 4 — 5). Это таинство было скрыто дьяволом, который знал его из Писания (видимо, до того, как Писание было дано людям).

И далее Гиллельм делает ошеломительный логический вывод. Если бы дьявол, со страхом ожидавший его Пришествия, не знал о том, что Бог находится «здесь», Господь не был бы распят. Не Бог, а дьявол способствовал распятию. Это он «возбудил злобу иудеев». Гиллельм тем самым вернулся не столько к теме диалога, сколько к жизненному состоянию того времени — крестоносной войне. Ибо мистический рассказ о создании Святой Церкви из пронзенного копьем бока Христа свидетельствует о жизни по воскресении, т. е. как бы о победе христиан.

Этот неожиданный диалог начался с вполне реального события — попытки обращения неверного и закончился видением торжествующей церкви.

II

Закон и закон

Но, помимо реального обнаружения движения мысли мистика, видевшего поверх физического, диалог обнаруживает и не вполне ныне известное понимание закона. На это не сразу надо обратить внимание, ибо во втором «Диалоге» именно о нем пойдет речь. «Диалог

⁴² См.: *Петр Абельяр*. Логика «для начинающих». С. 141.

⁴³ *Гильом из Шампо*. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 292.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См. в «Антологии средневековой мысли» о Гильберте Порретанском с. 372–402.

между Философом, Иудеем и Христианином» (в названии очевидна временная последовательность происхождения философии и религий) вопрос о законе поднимает сразу после знакомства с его персонажами.

«Диалог» Абеяра — пересказ явленного во сне видения. Абеяру «в ночи привиделось: и вот предстали передо мною три мужа, пришедшие различными путями», хотя «все исповедуют единого Бога, но служат ему различно по вере и по образу жизни»⁴⁶. Один из них — «язычник, из тех кого называют философами, — довольствуется естественным законом. Другие же двое имеют Писания, и один из них зовется Иудеем, другой — Христианином»⁴⁷.

Абеяр, во сне обладавший светлым разумом, взялся быть арбитром в их споре о том, кто более прав в своих убеждениях, считая, однако, «спор этого мира» «пустым»⁴⁸. Этим его «Диалог» отличается от «Диалога» Гиллельма, который представлен как прения сторон, всерьез, содержательно и сейчас, защищающих и обвиняющих сами себя, напрямую. Не исключено, что впоследствии сама эта манера Гиллельмова спора сослужила Абеяру хорошую службу, когда он, считая, что человек всегда лично обращается к Богу, отвергал роль священника как посредника. Однако в собственном «Диалоге» представил спор именно через посредничество стороннего лица, который, правда, только «завел» беседу, не успевшую или не сумевшую завершиться. Вердикта Арбитра не было, все, что он сумел, — предоставить слово Философу, а затем Христианину. Философ, решив для себя, «что иудеи — глупцы, а христиане... — безумцы», «не исповедовал никакого закона (*курсив мой*. — С. Н.), уступая только доводам разума»⁴⁹.

Разум имеет явно двойное значение: есть разум мистический (он видит то, что от других скрыто, хотя рассказ *понятен*), а есть философский, доказывающий и аргументирующий. Пользуясь философскими доводами и зная Писание, Философ обладает, по словам Абеяра, двойным оружием: и аргументирующим разумом, и словами Писания. Его оппоненты, не имея возможности выступать от имени закона, поскольку Философ ему не следует, могут против него выдвигать только доводы разума⁵⁰ — мистического или философского.

Зачин странный: видение тем, что оно видение, прямое смотрение на нечто привидевшееся, вовсе не предполагает опоры только на разумное основание исследования, а на истину видения самого по себе, прямого смотрения на вещь, созерцания. Сами по себе видения часто служили зачином весьма серьезного обсуждения проблем. То же случилось, например, шесть веков назад с Бозцием, который «увидел» в тюрьме, где он сидел в ожидании казни, Даму-Философию, с которой дискутировал о провидении, предопределении, свободе воли не мистически, а исключительно логически. (Это, кстати, позволяет поставить вопрос: не писал ли Абеяр Диалог в ожидании решений Сансского собора в 1140 г., т. е. тоже как бы находясь в предельно напряженном состоянии: ему, можно сказать, зачинателю науки теологии, предстояло выслушать обвинение в трех вселенских

⁴⁶ *Петр Абеяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеяр. Теологические трактаты. С. 484.*

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 486.

⁴⁹ Там же. С. 485, 486.

⁵⁰ Там же. С. 487.

ересях.) Обсуждение собственной бедственной судьбы в Переписке с Элоизой, напряженный спор с коллегами о собственном учении, болезненное переживание раскола двух христианских церквей (католической и православной) и очевидно тягостное отношение к воинственному состоянию королевства, осуществившего уже Первый крестовый поход и готовившегося ко Второму, придавало его жизни катарический смысл.

Но уже здесь, в рассказе о явившихся трех мужах неясно, что понимается под Законом, которому якобы не следует Философ, исповедующий, однако, естественный закон. Под Законом, которому не следуют, имеется в виду скорее всего Писание (Ветхий Завет), понятое не как сообщение о содержании авраамических религий, а как догматическое установление.

Так считать нам позволяет Гиллельм, который в своем «Диалоге», написанном, напомним, лет на 40 раньше, чем Абеяров, заявил: Бог «оставляет нам наш суровейший закон... которого мы держимся, так как он передавался и соблюдался отцами в течение тысячелетий»⁵¹. Закон, регламентировавший жизнь «избранного народа», назывался Торой, что и значит «Закон» или «закон Моисеев» (выше, не разъясняя, мы именно в этом смысле его и употребляли).

В Септуагинте (греческом переводе Ветхого Завета) Тора переводится как *потос*. В Новом Завете это слово употребляется в следующих значениях, знание которых было необходимо, ибо от этого зависело отношение к нему христиан: 1) закон как любой данный людям закон, 2) закон Моисея, Пятикнижие, 3) Божий наказ людям и образ жизни, установившийся у народа благодаря откровениям Господа Моисею, 4) законы о жертвоприношениях, 5) Писание в целом. Философ у Абеяра не мог пользоваться ни одним из этих пониманий закона прежде всего как философ, т. е. ничего не принимающий на веру, поэтому он и характеризует себя «не исповедующим никакого закона»⁵². Собственно, и Христианину соблюдать его в представленном виде почти бесполезно. Да и Иудей называет его «хрупким». Его вопрос, почему этому хрупкому закону «святые отцы наши служили столь верно, и через него были угодны Господу»⁵³, практически остался без ответа, если не считать ответами а) угрозы попасть в ад, а также сообщения о б) появлении писаного закона для исполнения естественного, который «лицемерно использовался из-за извращенности жизни и нравов»⁵⁴.

Из этого можно сделать вывод, что «суровейший закон» Ветхого Завета — искореженный естественный закон. Настоящий же естественный закон, который «состоит в нравственном познании, что мы называем этикой, заключается только в нравственных доказательствах»⁵⁵. Философ из Абеярова «Диалога» отличает его от Закона Ветхого Завета. Он, именно как философ, собирается «исследовать основания», а одновременно «вымолить спасение души»⁵⁶. Это значит, что он собирается действовать и как верующий Христианин, и как рациональный философ, «озабоченный поисками истины»⁵⁷, к тому же

⁵¹ *Гильом из Шампо*. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 263.

⁵² *Петр Абеяр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 486.

⁵³ *Гильом из Шампо*. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 263.

⁵⁴ Там же. С. 265.

⁵⁵ *Петр Абеяр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 487.

⁵⁶ Там же. С. 491.

⁵⁷ Там же. С. 490.

отличающий себя от софиста, озабоченного «демонстрацией гордыни»⁵⁸. В этом намерении он был поддержан Христианином, заявившим, что жившие по естественному закону праотцы пользовались «золотым правилом нравственности» (не желать другому того, чего не желал бы для себя), но этот закон полностью изгладился из памяти. Христианин к тому же и писанный завет назвал «Ветхой бессмыслицей», ибо этот закон, даже порождая осмотрительность, «никого не привел к совершенству, поскольку не мог обладать силой возвращения в рай»⁵⁹.

У Гиллельма Закон разноречив и противоречив. К нему «подобает относиться аллегорически», разъяснять (комментировать) каждое слово («с горы Ермонской» значит «от Господа»... «сходит на гору Сионскую» — то есть «на души святых»»), понимать через видения и намеки, через загадку, что в то время называлось тропологией, особого рода ментальной поворотливостью. «Ведь “Сионом” называется созерцание, из прочего же неисчислимого одно можно оценить как аллегорическое, другое — как моральное, третье — как буквальное... Ветхий Завет фигурально славословил о том, о чем совершенно невозможно было толковать буквально»⁶⁰.

Абеляр «Диалог» кардинально отличается от Гиллельмова следующим. Дух Гиллельма устремляется ввысь, к ангелам (даже человек у него должен был возместить их численность после отпадения одного из них) в поисках возможностей для религиозного примирения, и это не считалось иррациональным способом решения проблемы. Абеляр же саму проблему ставит исключительно в «здешнем» (земном) плане, опираясь «на собственный суд» и ставя каверзные вопросы, например, кем дан Закон, про который вроде бы ясно, что Богом, но «мы не можем этого доказать», а «вы не в силах опровергнуть»⁶¹.

И прежде всего он говорит о тяжком положении евреев. Это не просто мимолетное упоминание об унижениях. Речь идет о реальных притеснениях, рассказанных устами свидетеля этих притеснений, Иудея. «Рассеянные среди множества отдельных народов, без земного короля или князя, разве не страдаем мы от стольких гонений, что почти каждый день нашей несчастной жизни оплачиваем нестерпимым искуплением? О нас, конечно, думают, будто мы достойны такого презрения и ненависти, так что всякий может нанести нам любое нечестие, думая, что это наибольшая справедливость и высшая жертва, приносимая Богу. Они не представляют, на самом деле, что бедствие такого пленения приключилось с нами не из-за высшей ненависти Бога, и вменяют в заслугу — как праведное мщение — любую жестокость, которую направляют против нас как язычники (*имеются в виду турки. — С. Н.*), так и христиане. Язычники притом помнят о былых утеснениях, выраженных в том, что мы вначале владели их землей, а впоследствии разбили их и истощили многолетними преследованиями. Все, что они уготовили нам, они почитают за должное возмездие. Христианам же кажется, что у них есть более веская причина для преследования нас, так как они полагают, будто мы убили их Бога»⁶². Как ни странно, тот, кто сочувственно отнесся к Иудею (о чем свидетельствует сама тональность «Диалога»), кто дал ему слово рассказать о печальной участи

⁵⁸ *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 490.*

⁵⁹ *Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере. С. 266.*

⁶⁰ Там же. С. 262.

⁶¹ *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 491.*

⁶² *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 494.*

его народа, невольно готовил теологическое оправдание происходящей в то время катастрофы, ибо богоубийство есть самоубийство или приуготовленность к убиенности.

Крестовые походы как предвестие катастрофы

Когда-то Ольга Антоновна Добиаш-Рождественская говорила, что с сарацинами христиане в крестовых походах сражаются как на рыцарских турнирах, а с иудеями всерьез, ибо речь шла о том, чья религия и старше и важнее, шла борьба за первенство: отцовство или сыновство.

Из слов Иудея очевидно, что христиан он считает более близкими себе по религии, чем мусульман, которых называет язычниками. И из рассказа понятно, почему: они владели их землями и воевали с ними. И с христианами они — не «экономические» враги, а гораздо более глубокие, поскольку вопрос затрагивает само духовное (не этническое) существование.

«Вот среди кого происходит в изгнании наше странствие и на чье покровительство нам нужно надеяться! Мы вверяем нашу жизнь худшим врагам нашим; и нас принуждают к вере неверных. Даже сон, который более всего сохраняет и восстанавливает слабую природу, приносит нам такое волнение, что и спящим нельзя думать ни о чем, кроме как о [подступившей] к нашему горлу боязни. Нигде для нас нет спасительного пути, кроме [пути] на Небо, даже само место обитания для нас опасно. Вынужденные и в будущем искать какие-либо ближние пристанища, мы берем внаем помещение, на защищенность которого мало надеемся, не по умеренной цене. Сами князья, которые начальствуют над нами и за покровительство которых мы дорого платим, желают нашей смерти тем больше, чем с большим произволом сумеют захватить то, чем мы владеем.

Так как мы притеснены и угнетены ими, как если бы мир организовал заговор против нас одних, удивительно уже само то, что [нам] позволено жить. Ведь нам не разрешается владеть ни полями, ни виноградниками, ни любой другой землей, так как нет ничего, что могло бы защитить их для нас от скрытых и явных нападений. Потому нам и остается заниматься главным образом источником прибыли, чтобы, взимая проценты с чужестранцев, тем самым поддерживать свою нищую жизнь, что больше всего делает нас ненавистными для тех, кто считает себя этим тяжело обиженным»⁶³.

Известны, однако, евреи — богачи-ростовщики, у которых была вовсе не нищая жизнь. Что же, перед нами ложная речь? Зачем Абеяру в ней разбираться? Скорее, здесь речь идет о предельных состояниях и о тех ограничениях в выборе жизненных средств.

Иудей продолжает: «Что же до предельной отверженности нашей жизни и опасностей, среди которых мы непрестанно трудимся, то довольно и того, что само наше положение говорит всем [о нем] красноречивее языковых возможностей. [Поскольку] предписания Закона, сколько бы трудностей с их [исполнением] ни было связано, не утаиваются, то от них не уклониться никому, кто соприкасается с ним, так что нас невыносимо утесняют как гнетом людским, так и игом закона. Кто не содрогнется или не затрепещет и от стыда, и от страха [при мысли] подвергнуться самой святыне нашей — обрезанию? Есть ли такая [другая] столь нежная часть человеческого тела, подобная этой, которой Закон причинял бы столько страдания с самого младенчества? Какова горечь дикого

⁶³ *Петр Абеяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеяр. Теологические трактаты. С. 494–495.*

латука, который мы собираем как приправу к пасхальному жертвоприношению! Кто также не увидит, что нам запрещена почти вся вкусная пища, и главное та, которую можно легко приготовить? Любое мясо, которое ели животные, становится нечистым для нас, и любое животное, умершее естественно или удушенное, запрещено нам. И нельзя нам есть [мяса] никаких иных животных, кроме как тех, которых мы сами заколем, тщательно очистим от жира и крови, что нас сильно обременяет, главным образом тогда, когда не хватает [денег] покупать чистый скот. Ведь как мы испытываем отвращение к мясу, забитому погаными, так и они — к тому, которое закалываем мы. Мы ведь все воздерживаемся и от вина, которое выдержано также ими. Отсюда ясно, как трудно осуществляется наше странствие, на которое обрек нас Бог. Кто, наконец, не страшится суровости установленных законом наказаний — не только им подвергаться, но даже налагать их на осужденных? Кто применил бы к своему брату [закон] “зуб за зуб, око за око, душу за душу”? Не говоря уже о том, чтобы согласиться это претерпеть самому, чтобы, разумеется, не вступить в противоречие с Законом? В самом деле, из этих и других бесчисленных наблюдений ясно, что каждый из нас, кто повинуется закону, прямо признает [то, что обращает] псалмопевец Богу: По слову уст твоих, я охраняю тернистые пути [(Пс., XVI,4)]»⁶⁴.

Поскольку это написано в «Диалоге» Петра Абеляра, то очевидно, что запись происходила во время напряженной подготовки Второго крестового похода (1147–1149), который готовил недруг магистра Петра Бернард Клервоский, писавший в это время пламенные речи против неверных и выступавший за организацию монашеско-рыцарских орденов, которые стали бы на защиту и охрану завоеваний крестоносцев. Само предоставление слова Иудею, столь пламенно защищавшему свой народ и веру и в доказательство существования своего Бога приводившему само непрерывное страдание за Него⁶⁵, выглядит как интеллектуальное противодействие Абеляра крестоносному движению, в которое активно включились и св. Бернард, и французский король Людовик VII, во всяком случае — как сомнение в его надобности. Петр Абеляр всей жизнью своей и всю жизнь противился и христианской схизме, тяжело переживая развод католичества и православия и всячески подчеркивая свою связь с греческой церковью (назвал построенную им часовню Параклетом — греческим именем Святого Духа, в молитве «Отче наш» употребил слово «сверхсущий», «suprasubstantialis» применительно к «хлебу»), и христианским авантюрам, судя не только по незавершенному «Диалогу», но и потому, что он сам, как признается в «Истории бедствий» предпочел рыцарским доспехам доспехи диалектические.

Рыцарские авантюры между тем были настолько яркими, что породили огромную литературу, воспевающую религиозную тягу к освобождению Гроба Господня. Так, рассказывали о некоем отважном рыцаре, которому в пылу сражения ударом меча расплющило шлем, и он, добежав до кузницы, положил голову на наковальню, чтобы кузнец молотом выпрямил шлем, после чего вновь поспешил в бой. Этот рассказ повествует не о выдуманной фигуре, а о рыцаре Уильяме Маршале, который был одним из гарантов

⁶⁴ *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 494–496.*

⁶⁵ См.: там же. С. 494.

Великой хартии вольностей 1215 г. и регентом Англии после смерти короля в 1216 г.⁶⁶ Его жизнь описана в анонимной поэме «История Уильяма Маршала». Религиозное рвение, воинственная рыцарская природа обеспечили первоначальный успех крестовых походов в «грубой форме военной экспедиции, в которую облеклись обновление “дряхлающего” мира и процесс перемешивания культур»⁶⁷. Добиаш-Рождественская, пытаясь представить эпоху крестовых походов, пишет об этом времени, как о времени, когда «насильственно передвигались богатства Лондона и Руана в Сицилию, богатства Сицилии переправлялись на Кипр, а кипрские в Палестину... перевозились закованные в сталь люди и кони с севера Европы через огромные пространства морей и суши, сооружались сотни судов для того, чтобы, погубив две трети всего этого, заключить договор с Саладином» и одновременно «Венеция и Генуя, Пиза и Марсель уже сто лет направляли на Восток купеческие караваны и содействовали мирному перемешиванию потоков жизни»⁶⁸.

Европейская торговля нуждалась в рыцарской защите. И это обоюдное дело породило то, что Добиаш-Рождественская назвала «стремлением вдаль», ранним вестником будущих открытий. Она увидела такой образец в Ричарде Львиное сердце, порождении XII в., с именем которого связаны разнообразные финансовые операции, смелые инженерные решения, подвижные наемные армии. Даже, как она пишет, «его сарказмы и песни» обличали в нем «человека какой-то новой поры»⁶⁹.

В крестоносном движении видели этап экономической эволюции, борьбу за восточные рынки, начавшееся с XI в. переселенческое движение из-за нехватки земельных наделов, рыцарскую авантюру, хотя прежде всего это, может быть, взлет религиозного энтузиазма, паломничества и «любвонной жажды видеть святые места»⁷⁰. К тому же не исключено, что в ответ на представление об иудеях как Божьем народе появилась мысль и об избранничестве народов Запада, особенно французов. Крестовые походы конца XI — XII вв. привели к двоякому результату: европейцы узнали не только себя, свои беды и победы, но и посмотрели на себя со стороны, узнав к тому же чужое счастье и горе. Иначе не возник бы столь экспрессивный рассказ Иудея из «Диалога» Абеяра о притеснениях, но главное — о своей вере, принципы которой, конечно же (как же иначе!), должен был сначала разбить в пух и прах Христианин из «Диалога» Гиллельма, а затем (вежливо, но твердо) — Философ и Христианин из «Диалога» Петра Абеяра. Но так ли это?

Когда я перевела оба «Диалога между Иудеем и Христианином» (Гиллельма Каталаунского и Петра Абеяра), я задаюсь вопросом: действительно ли христиане из «Диалогов» уверенно одерживали победу над Иудеем, хотя, конечно же, «работали» религиозные, да и идеологические соображения? На какие основания опираются участники диалога? Иудей у Абеяра внимательно слушал и Философа, и Христианина, и если отвечал Философу, то Христианину или не ответил, или не успел ответить — диалог остался незавершенным, или что-то другое? Так ли просто позволяли иудеи побивать себя в дискуссиях? Ведь как писал в XII в. Иегуда Галеви, они знали в них толк, ибо

⁶⁶ См. об этом: Добиаш-Рождественская О.А. Эпоха крестовых походов и ее герои. М.: Изд-во «Ломоносов», 2017. С. 24.

⁶⁷ Там же. С. 99.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. С. 100.

⁷⁰ Там же. С. 107.

в них «обостряется разум и исполняются слова мудрецов "Старайся изучать то, чем ты ответишь неверующему"»⁷¹.

В «Диалоге» Гиллельма уверенной победы Христианина нет, умный Иудей увел рассуждение в небесные сферы, которые его теоретически интересовали. У Абеяра Иудей выписан сочувственно. Он начинает диалог первым по той причине, что «мы первые пришли к поклонению Бога и восприняли первое учение о Законе»⁷², и, как и у Гиллельма, «нас вначале привели к этой вере чувство телесного начала и обычай»⁷³. Иудей подробно описывает обычаи, связанные с телесным началом. Но его резюме нам неведомо, ибо «Диалог» не окончен, к тому же и он в конце устремлен в философско-теологические проблемы Высшего блага. Иудей представлен толерантным, он заявляет, что если «не сможет дать полного удовлетворения» или если «брат, называющий себя Христианином», «замечит, что у меня не хватает сил», то пусть «добавит к моему несовершенному слову то, чего в нем будет не хватать, и, действуя с помощью двух Заветов, как бы с помощью двух рогов, он сможет, будучи ими вооружен, сильнее сопротивляться противнику и сражаться с ним»⁷⁴.

Такое заявление, правда, ставит в тупик: иудаизм — не подчиненная христианству религия. Это религия основополагающая, ее можно назвать подчиненной лишь в этот не слишком великий промежуток времени, когда христиане овладели Иерусалимом во время Первого крестового похода, но даже такое объяснение — не оправдание для правоверного иудея, только что страстно повествовавшего о своих несчастьях и тотчас словно бы жертвующего собой. Возможно, это политическая хитрость — и не только его, но Абеяра, у которого и Философ остается философом по разуму, а по вере становится христианином, настолько многословно разворачивающим свое учение, что мысль начинает буксовать при невозможности ее остановить. Назревает ощущение катастрофы.

Тем и интересны диалоги XII в. Век фиксировал победу догматической теологии, прикрывающей катастрофу, которая и была воспринята — несмотря на победные кличи — как катастрофа. Катастрофа христиан, захвативших чуждый — то ли иудейский, то ли мусульманский Иерусалим, ибо мусульмане владели им до 1099 г., когда завершился Первый крестовый поход. В недавней катастрофе слышится слабый голос той.

Крестовые походы — противостояние трех мировых религий. Ислам, иудаизм, христианство, противопоставившие в этой бойне всяк свою государственность, религиозность и своих защитников — народ. Ключ религиозности отмыкал каждый из трех компонентов. Можно сказать жестче: этот мировой религиозный расчет XI–XIII вв. послужил сплочению каждого европейского государства как государства, скрепленного единой религией. Религия и раньше была объединительным мотивом при создании Священной Римской империи Карла Великого, реально объединявшей территории германцев, бургундов, северную и центральную части Апеннинского полуострова, Чехию, Нидерланды. Эта империя (термин «священная» появился только в 1157 г. при императоре Фридрихе I Барбароссе, все в том же XII в., во время крестоносных побед на Востоке, до этого титулом правителя был «император Август») к исходу эпохи крестовых походов превратилась

⁷¹ Послушник и школяр, наставник и магистр: средневековая педагогика в лицах и текстах. Учебное пособие. М., 1996. URL:

<https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://litmir.club/br/%3Fb%3D122558%26p%3D2&ved=2ahUKEwj85cbS8qGGAxXNExAIHS-yAuQQFnoECBAQAQ&usq=AOvVaw2jK77od66hzedEIXnuv0Eh> (дата обращения: 22.05.2024).

⁷² Петр Абеяра. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 490.

⁷³ Там же. С. 491.

⁷⁴ Там же. С. 490.

в Священную Римскую империю германской нации, сосредоточившую в своей власти немалые пространства будущей Европы. Но вовсе не случайно сама ее принадлежность «германской нации», где воедино сплелись священство (религиозность), государственность (под эгидой Германии) и народ. Религиозность одухотворяла и придавала цельность огромному территориальному образованию с разными традициями, нравами и институциями; она несколько веков была символом христианского единства, представляя как бы одноголовый субъект. Имперская идея коренилась в понятии силы, благодаря которой осуществлялось властвование (*potentia*) над покоренными народами и овладение их имуществом. Это имущественное владение, связанное с глаголом *habeo* — «иметь» и производным от него *habito* — «жить», было синонимом жизни (*habitaculum* — «жилье») ⁷⁵, имело то следствие, что лишённые земли иудеи как бы лишались и жизни. Ибо их жизнь была связана с землей, миром, которого они лишены. Нет земли — нет жизни (именно об этом говорит — см. выше — Иудей, и именно это позволяет связать владение с жизнью). То, что Иудей упоминает притесняющих жизнь его соплеменников князей, прямо указывает на ситуацию конца XI — XII вв.

Крестовые походы сыграли великую роль в осмыслении того, что такое государственность, — факт, не поддающийся сомнению. Господь, как говорили, конечно, «обратил Запад в Восток». «Переплывая моря, отправляясь на поиски под новыми небесами более свободного и яркого существования, феодальный мир естественно стремился оживить свои исконные догматы, омолодить свои институты, вернуть аристократическому принципу его былую силу» ⁷⁶, но при этом заставив лучше осознать себя, и старых себя, и новых. Было кодифицировано право, создано каноническое право (Грациан). Во все не случайно Философ у Абельяра занят анализом естественного права, и во все не случайно сам Абельяр в поисках философского единства Мировую душу Платона практически отождествляет со Святым Духом.

Но философское единство требует не только тождества, но и различия. Именно в XII в. сам Абельяр выделяет теологию из философии и этику из богословских дисциплин как особую науку, исследующую нравы, основанную на идее интенции души ⁷⁷. В это же время Гугон Викторинец (Гуго Сен-Викторский, 1096–1141), ученик Гиллельма, епископа Католаунского, из того же Викторинского аббатства разработал в «Дидакаликоне» («Семь книг назидательного обучения») разветвленную сеть дисциплин, куда входили не только традиционные тривий и квадживий, но механические искусства (земледелие и ремесло), практические (этика, политика, экономика) и теоретические (физика, математика, теология). «Дидакаликон» писался в 20-е годы XII в., когда Абельяр стоял перед поместным церковным собором в Суассоне, квалифицировавшим его как еретика за отсутствие лицензии на преподавание теологии, и это значит, что проблема дифференциации знания назрела.

Мир на глазах менялся, *бродил* (ваганты — бродячие школяры, поэты, странствующие монахи), и это брожение привело к закреплению какого-то порядка. Добиаш-Рождественская считает, что поскольку женщины этого времени были одеты в негнущуюся парчу, а рыцари — в стальную броню, то мы (будущие исследователи) не заметили за этим пестрой стихии жизни. Я же считаю наоборот: пестрая стихия была настолько сильна (крестовые походы — не прогулка), что понадобилось сковать ее статутами, законами и пр. Тем более что падение Иерусалима в 1095 г. (т. е.

⁷⁵ Я не касаюсь здесь взаимосвязей глаголов *esse* и *habere*, их взаимозаменений и пр. Это другая тема, хотя, конечно, в другом случае имело бы смысл проследить случаи употребления термина «владение» (*possessio*, например) в связи с глаголами *posse*, *habeo*, *teneo*, *maneo* и др.

⁷⁶ Добиаш-Рождественская О.А. Эпоха крестовых походов и ее герои. С. 145–146.

⁷⁷ См.: Неретина С.С. Почему Абельяр был признан еретиком? // *Logos & Praxis*. 2024. V. 22. № 3. С. 16–27.

на глазах тех теологизирующих философов, которые пытались разобраться в богословских тонкостях через «Диалоги»), а затем в 1187 г. стало потрясением для религиозного сознания и в свою очередь расценено как катастрофа. Саму возможность преподавания теологии, заслуживающего обвинения в ереси, нельзя ли считать (разумеется, слабым) аналогом того недоумения, которое возникло у одного из известных философов XX в. после Второй мировой войны о возможности поэзии. Я намеренно снижаю накал того недоумения, чтобы отбросить невозможное сравнение, но развод веры и разума в XII в. многого стоил. Иногда, увлекшись радостью возрождения городов, ремесел, искусства, мы забываем цену, уплаченную за крестоносное движение. Некоторые историки второй половины XX в. (например, А.Я. Гуревич), читая Абеяра, говорили, что он преувеличивал свои бедствия; я же считаю, что никакими словами не выразить страха, возникающего тогда, когда тебе угрожают смертью за мысль (а ему грозили смертью в каждом монастыре, где он пребывал). При сравнении мистически-рациональной мысли Гиллельма и жестко рациональной мысли Абеяра иногда даже представить невозможно, как они тщились понять друг друга: вегетативно-ангельский мир Гиллельма и логико-аргументативный мир Абеяра. Здесь дело не в оценках «sic et non», а в направленности ума на разные предметы: на воображаемый небесный мир (гиллельмову реальность) или на лежащую перед тобой вещь, или на то и то вместе, двойственный смысл этой со-вместности надлежало открыть, но — двойственный неуничтожимо и непреложно. Оттого концепт, схватывание.

Итак, Иудей в «Диалоге» Абеяра после описания тягот жизни, связанных с изначальной верой в «телесное начало и обычай», утверждает, что отныне в этой вере их удерживает разум, а не мнение, т. е. собственный суд. Для подтверждения разумности он приводит пример из обычной человеческой жизни. «Предположим, что я — раб (*servus*, можно понять и как «слуга». — С. Н.) некоего господина и очень боюсь его обидеть; и со мною много соневольников, испытывающих тот же страх. Они передают мне, что господин наш отдал в мое *отсутствие* всем своим слугам некое повеление, о котором я не ведаю, а другие ему повинуются, приглашая к повиновению и меня. Что ты посоветуешь мне сделать: чтобы я засомневался в этом приказании, при коем не присутствовал? Не думаю, чтобы ты или кто-либо другой посоветовал мне, чтобы я, пренебрегши решением всех рабов, отделился, *единственно* следуя своему чувству (этот термин в данном контексте мог означать и «разум»⁷⁸), от того, что они делают *сообща*, поскольку все утверждают, что господин отдал распоряжение»⁷⁹.

Иудей действительно вводит нас в состояние суда, где есть обязательные свидетели, и их свидетельства позволяют избрать правильное решение. Правда, и множество свидетелей может обманываться и может обманывать (тому тоже есть огромное количество примеров). Проблема «присутствия/отсутствия» — проблема, неотступно (пре)следующая Абеяра (достаточно посмотреть «Историю моих бедствий»). Здесь существенно то, что даже в собственных воспоминаниях нет меня нынешнего, это всегда уже «другое я». Жизненный повседневный опыт меня меняет, но тогда почему я должен следовать тому, что всего лишь обычай? Иудей выдвигает альтернативу: он или следует тому, что подтверждается свидетельством многих людей, потому «больше всего имеет основания» для исполнения, или, если он обманут, то виновными будут те, кто ввел его в заблуждение.

Это еще одно основание для Абеярова концепта и понимания интенции и поступка!

Суд — инстанция, которая устанавливает виновность или правоту «именем...» чего-то *общего* (царя, господина, мира). Третьей судья проверяет истинность приговора. Но суд, как выше сказано

⁷⁸ См. об этом: Седякова О.А. Апология разума. СПб.: Jaromir Hladik press, 2019.

⁷⁹ Петр Абеяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 491–492.

тем же Иудеем, — это и *собственный* суд, это я содержу в себе то конкретное всеобщее, вообще позволяющее мне жить. Но, заявив о собственном суде, Иудей отказывается от него, хотя — парадоксально — именно его ставит во главу угла. Он не в себе содержит всеобщее, а подчиняет свое я всеобщему.

Августин в «Исповеди» говорит: «Я частица созданий Твоих». Но «все-таки славословить Тебя хочет человек». Иудей исповедует первую часть высказывания, Христианин — вторую, и это тому же Иудею позволяет сказать «пусть поправит меня Христианин», а нам — допустить, что на этом основании Абельяр присудит победу Христианину-философу. Это же основание — что базирующийся на Законе суд оказывается не вполне законным — позволяет Философу считать себя не опирающимся на Закон, но опирающимся на нравственный естественный закон, на *собственный* суд.

Разница огромная. Интенция, по Абельяру, предполагает считать намерения души выше поступков, ибо поступок может этих намерений не учитывать, что и свидетельствует Иудей, переваливающий вину на сообщество, неверно оповестившее его о несказанном или ошибочно понятом Завете.

Не случайно Философ в «Диалоге» пеняет ему: «Конечно, рвение, которое, как вам кажется, вы проявляете к Богу, поддерживается тяжким и безграничным усилием (*intentio*). Но что гораздо важнее, является ли это усилие разумным или случайно подвернувшимся? Нет, конечно, никакого вероисповедания, сторонники которого не думали бы, что они служат Богу, и не выполняли бы ради Него Самого то, что... угодно только им»⁸⁰.

Естественный закон, по Философу, хотя и обнаружился до того, как был дан Моисеев закон, был не просто нравственным законом, но все же законом, состоящим из любви не вообще к любому богу, а к Богу, о котором будет затем заповедано в Писаниях и который забирал на небо не всех, но праведников (Авеля, Еноха, Ноя и некоторых др.) благодаря их *свободному духовному* служению, а не телесным обетам. Любовь изначально в так понятом Законе. Бог не мог не дать ее ангелам, как говорил о том Гиллельм.

Философ понимает роль закона в том, что он производит гнев и грех, ибо именно тогда происходит грех, когда отрицается какое-либо желание. «Без закона грех мертв, — цитирует он слова ап. Павла (Рим. 7, 7 — 10), — <...> когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер... заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти»⁸¹.

Иудей, однако, в ответ ставит новую проблему — экономическую. Соглашаясь, что вначале правил тот естественный закон, о котором говорит Философ, он добавляет, что это было в то время, когда верующие жили с неверующими и не соблюдалось что-либо «телесное из писаного Закона»⁸², им не была жалована во владение земля. Владение разделило их. Иудей объясняет, что Бог отделил одних от других двояко: месторасположением и организацией плоти, соорудив «как бы стену», чтобы «они никак не могли соединиться в общество, благодаря общению или дружеским отношениям; более того, они находятся с ними в постоянной вражде»⁸³. С этого, вполне, впрочем, соотносимого с современностью, события, освященного *знаком*, Бог стал называться «Богом евреев, а не только Богом Авраама, Исаака и Иакова»⁸⁴, т. е. «Богом человеков». Тем не менее для достижения общей

⁸⁰ *Петр Абельяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 496.*

⁸¹ Там же. С. 503.

⁸² Там же. С. 504.

⁸³ Там же. С. 505.

⁸⁴ Там же. С. 507.

добродетели естественного закона Философа, «содержащегося в нашем», Ветхом, который благодаря прочим предписаниям сделал нашу жизнь лишь более строгой, видимо, достаточно для спасения.

Философ опровергает доводы Иудея указанием на время: он показывает, что данное Иудеям относится к состоянию не вечной, а «этой жизни».

Забыли Иудея?

Здесь, наконец, настало время арбитра, который, однако, предпочел все же не отвечать ни Иудею, ни Философу, но предоставить слово Христианину, который начал с отповеди не Иудею, а Философу, желающему услышать истину от того, кого изначально счел безумцами. Он приводит в пример безумства «греческих философов... которые грубой и безыскусной проповедью простых мужей, то есть апостолов, все, [обратившись в их веру], стали безумцами»⁸⁵, как и христиане.

Реплика примечательна, ибо единственным Философом в то время считался Аристотель (это его прозвище в Средние века, тогда как прозвищем Платона было всего лишь Грек; правда, и это немало, ибо греческие учения были образцом).

Именно с поворотом в философии, связанным с христианской проповедью, обращенной к «афинским мужам», ставшим «особенно суеверными» (Деян. 17, 22), в общем-то к «малому числу мудрецов» и направленной к познанию естественного закона, в котором заключено совершенство нравственного учения, и культа Единого Бога, произошло великое переименование жизни, спровоцировавшее к тому же и крушение старых авторитетов, которым, однако, можно доверять «в мирских дисциплинах»⁸⁶.

Это замечание Христианина хорошо бы учесть тем нашим современникам, которые и по сей день считают христианскую философию продолжением античной. Только в мирских дисциплинах можно полагаться на ее авторитет — не в вопросах об истине и создании мира. Философ, правда, уточняет, что мы-де «не настолько полагаемся на их авторитет, чтобы не обсуждать при помощи разума их высказывания». «Иначе мы перестали бы философствовать»⁸⁷.

Это говорит Философ, уже согласный с «безумным» Христианином в том, что христианская проповедь сокрушила идолопоклонство. Он готов и к дальнейшему согласию, «если бы ты мог доказать... что вы действительно являетесь логиками»⁸⁸.

Вот что действительно его волнует! Его не устраивает логика как единство риторических приемов, позволяющее «разумно», т. е. внятно, понятно (неважно, доверяешь ли ты этой «понятности» или нет, если сложился миф-рассказ, который мог восприниматься как реальность). Так было у Гиллельма. Ныне логика жаждет вернуться к Логосу, что «по-латински значит Слово Божье» (Философ на деле уже владеет христианским словарем и, скорее всего, знает и трактат «О диалектике» Августина и, разумеется, «Диалектику» Абельяра — «Диалог»-то и пишется Абельяром).

Почему вдруг проявилась эта жажда логики — инструмента, с помощью которого можно «разумно упорядочивать доказательства»⁸⁹. Задача такой логики состоит «в необходимости выстраивать аргументацию. В самом деле, если физик и приводит аргументы, то не физика объясняет ему их, но одна только логика... дабы не вводить в заблуждение тех, кто не слишком в ней тверд,

⁸⁵ Петр Абельяр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 526.

⁸⁶ Там же. С. 531.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 532.

⁸⁹ Петр Абельяр. Логика «для начинающих» // Петр Абельяр. Теологические трактаты. С. 139.

ложными умозаключениями, когда кажется, что с помощью таких рассуждений можно доказать то, чего нет в природе вещей, что часто приводит к противоречиям внутри его же самой предложенных условий; например, «Сократ — тело, тело — черное; следовательно, Сократ черен»⁹⁰. Если вспомнить предыдущий диалог (учившийся примерно в то время у Гиллельма Абеляр именно этого текста мог не знать, сведений об этом нет, но в целом взгляды Гиллельма знал и оспаривал их), то можно выстроить такое ложное умозаключение: человек вместо ангела, ангел пал, следовательно, и человек пал. Об этом говорит Гиллельм⁹¹, и это устроило Иудея, нашедшего в рассуждении его о создании человека разумное основание (см. выше). Опираясь же на знание логической аргументации, Христианин считает иудеев неразумными, «которые стремятся взамен доказательств к знамениям и которые ищут себе защиту в высказываниях других», как будто «легче высказывать суждения, опираясь на авторитет или запись отсутствующего, чем на разум и суждение присутствующего»⁹².

В «Диалоге» Абеляра, начиная с прений Философа и Христианина о логике, Иудея больше нет. Он забыт, как хотелось бы Абеляру (и Христианину, и Философу) забыть и ту логику. Правда, только через два века Ф. Петрарка «отменит» многозначную трактовку произведений в пользу однозначной, дело не скоро делается⁹³.

Сейчас же Абеляру важно было оспорить тезис папы Григория I: «Та вера не имеет цены, коей человеческий разум предоставляет доказательства» (или придать ему правильный смысл). Собственно, это и есть главная тема «Диалога» — соотношение веры и разума, и касается она всех поборников веры, всех *ищущих* Бога.

Вера сама по себе действительно не требует доказательств, «но защищать и утверждать ее нужно больше всего при помощи разумных доводов»⁹⁴, чему Абеляр посвятил вторую книгу «Христианской теологии»⁹⁵, где собственно христианские рассуждения соединены с аргументами, данными древними философами. Потому, конечно, речь пойдет о естественном законе, как законе нравственном, касающемся Высшего блага, т. е. одного из *принципов христианства*. С этим согласен Философ, также полагающий, что «философам, более всего презирающим земное счастье и лучшим укротителям плоти, не свойственно помещать Высшее благо среди мерзостей дольного мира»⁹⁶. Путь к нему лежит через «моральный выбор».

С этого момента Христианин начинает осуществлять двойную миссию: 1) он вопрошанием заставляет Философа отвечать на вопросы о способах по осуществлению этого выбора, а затем 2) начинает наставление в том, почему отвергаемый Философом закон есть Благо, пользуясь при этом диалектическими доводами в соотнесении таких противоположностей, как жизнь и смерть, добро и зло. «Закон — благо, ибо он ставит запрет на грех. Смерть — зло, потому что она — дань греху. Но

⁹⁰ *Петр Абеляр. Логика «для начинающих» // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 139–140. Абеляр-Философ ссылается на Боэция.*

⁹¹ Если основываться на этих представлениях Гиллельма о создании человека, то имя «человек» (имеется ли в виду «Адам» или «гомо») — это ангельское имя, из которого нельзя сразу выводить его связь с *humus*, как это делали многие средневековые книжники.

⁹² *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 535.*

⁹³ Я предполагаю, что Абеляр начал ту линию, позднее развиваемую модистами-аверроистами-аристотеликами, которых официальная церковь осудила как поборников двух истин, но сейчас не тот случай, чтобы развивать эту тему.

⁹⁴ *Петр Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином. С. 537.*

⁹⁵ См. ее вариант «Теология Высшего блага» в: *Петр Абеляр. Теологические трактаты.*

⁹⁶ Там же. С. 539.

как несправедливые пользуются благом во зло, так и справедливые пользуются злом во благо. Жизнь двойна: безгрешная по смерти, грешная «здесь», в дольном мире. «Та жизнь (она принимается, если признать Бога Творцом мира и принять доводы Августина в «Исповеди» о поисках Творца. — С. Н.) лучше, потому что, бесспорно, она совершенно свободна от земного зла». Это утверждение принял бы и атеист: человек умерший — человек не грешащий. Она также «далека от греха, так что там не только не грешат, но и не могут грешить»⁹⁷. Смысл надежды на воздаяние именно в том, что «та» жизнь есть, иначе об этом безрассудно рассуждать.

Такое простое рассуждение привело Философа в восторг, и он согласился с тем, что Христианин — истинно первый философ, поскольку он услышал определение Высшего блага как «покоя души», не способного «обеспокоить ум ни извне какой-либо телесной печалью (внутренний ответ Иудею о телесности восприятий божественных уставов. — С. Н.), ни изнутри каким-либо сознанием греха»⁹⁸. Истинное блаженство — в отсутствии какого-либо сопротивления воле, свойственного дольному миру, где есть зной, холод и дождь, где необходимо питаться и одеваться. Но достигать блаженства нужно с помощью добродетелей этой жизни. И именно Философ перечисляет их, ссылаясь на древних философов, сведущих в правилах этой жизни: справедливость, благоразумие, почтение, благодеяние, правдивость, стойкость, воздержание и многое другое, чему даются определения и разъяснения.

Тайна начала у Христиан не потому «тайна», что основана на чувственной восприимчивости, как у иудеев, «не воспитанных никакой философией» (в «Диалоге» у Гиллельма нет философских оснований, скорее риторико-мифологические), а потому, что основана «на разумных основаниях». Вера иудеев движется только с помощью чудес, которые может делать Бог, а на земле — демон. Из греков, ищущих мудрости и требовавших разумных оснований от проповедников, те признаются философами, кто более всего был «закован в разум», утверждавший веру в силу правильности рациональных оснований, опознанных как «неоспоримые инструменты мудрости». В такого рода вере нельзя сомневаться.

Эту часть «Диалога» фактически всю заполняет речь Христианина, который кратко излагает Абельяру «Христианскую теологию»: об индивидуальности, личной ответственности, значении интенции, воскресении, смыслах предательства, высшем благе и высшем зле человека и многом другом. Христианин заканчивает свою речь обращением к Философу, чтобы тот задал какие-либо другие вопросы. Но реально это конец. Во всяком случае, это конец диалога с Иудеем, ибо хотя он больше не возникал как спорщик, но все-таки вся речь посвящалась ему. Цель «Диалога» в этом и была: убедить в рациональном понимании творения и в стойкой приверженности Абельяра к христианской вере. Напомним: к этому времени он — еретик, не отказавшийся ни от одного из пунктов своего учения, более того: все оно будет принято великими мужами-теологами будущего века (и идея интенции, и индивидуации, и статуса, и концепта) — правда, без ссылок на него.

Насилие, ведущее к владению (одна из целей крестовых походов), сталкивалось с открытостью выражения этико-политических взглядов, наткнувшихся в свою очередь на догматическое насилие (обвинение в ереси Абельяра).

⁹⁷ Там же. С. 542.

⁹⁸ Там же. С. 543.

Заключение

Что явлено в рассмотренных «Диалогах»? В них представлена внутренняя, междусобойная речь, в которой ощутимы разрывы — смысл одного и того же Писания понят раз но и неприязненно. Однако желание согласия вело к раскрытию религиозно-философских принципов писателей «Диалогов», т. е. христиан. Иудей обоих «Диалогов» оказывался вводимым в чуждое пространство разнопонимаемого разума, и если и выставлял свои обоснования, то они по разным причинам отвергаются. Между речью Иудея и Христианина (во втором «Диалоге» вкупе с Философом) образовывалось пустое пространство, отгороженность, в первом «Диалоге» Иудея пустили по следу риторических объяснений, во втором и вовсе никуда не пустили, дав, однако, описать свою унижительную жизнь при захватчиках их жизневладений. Если Абеяров «Диалог» полностью посвящен учению самого Абеяра, то Гиллельмов содержит (помимо некоего мистико-религиозного, даже мифологического учения о создании мира, прежде всего небесного, и человека) пространственные образы гонения-отделения своего «избранного народа»: Бог отделил его от других стеной, чтобы он не мог соединиться в общество с соседями благодаря общению или дружеским отношениям, что обеспечило постоянную вражду между ними. Христиане «Диалогов» представили еврейский мир как жертву бытию, которое вещно, которое требует владения вещью. Но в таком случае получается, что речь, изначально рассматриваемая как залог «схватывания» всеобщего единства, оказывается универсальной, но лишь в прямом смысле слова «universum» — одной мощной бороздой, отделившей одно от другого и провозгласившей себя лишь вот этим конкретным концептом. В этом смысле мифотворчески-тропологическая речь Гиллельма, с которой солидаризировался Иудей, оказалась гораздо более адекватной для общего восприятия, чем правильная диалектико-рациональная, аргументированная речь Абеяра, в которой забытым оказался тот, кого хотели причастить себе и для которого, как оказалось, «нигде нет спасительного пути, кроме пути на небо»⁹⁹. Потому Иудею приглянулось описание ангельской жизни Гиллельмом. А между тем его интересовала и проблема творческой воли, он потому и вникал в описание ангельского творения Гиллельмом, что для него это был мир за пределами «ничто» — мир воли, ибо изучение и реализация актов волеизъявления составляли основу еврейской традиции. Из этого мира, т. е. *извне* он получил обетование как телесное. Здесь и важен был взгляд на это «извне», где телесного не было. В результате диалог с Гиллельмом имел больший вес, чем с Абеяром, в диалоге с которым оказался забыт Иудей (как Фирс у Чехова).

Объединяет оба «Диалога» понимание происходящей крестоносной катастрофы, которую оба своими средствами философски-религиозно пытаются умиротворить.

⁹⁹ Там же. С. 494.

Литература

1. *Абеляр П.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Петр Абеляр.* Теологические трактаты. М.: Канон+, 2010.
2. *Гильом из Шампо.* Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
3. *Добиаш-Рождественская О.А.* Эпоха крестовых походов и ее герои. М.: Изд-во «Ломоносов», 2017.
4. *Послушник и школяр, наставник и магистр: средневековая педагогика в лицах и текстах.* Учебное пособие. М., 1996.
5. *Седакова О.А.* Апология разума. СПб.: Jaromir Hladik press, 2019.

References

1. Abelyar P. Dialog mezhdu Filosofom, Iudeem i Hristianinom // Petr Abelyar. *Teologicheskie traktaty.* Moscow: Kanon+, 2010. (In Russian.)
2. Dobiash-Rozhdestvenskaya O.A. *Epoха krestovyh pohodov i ee geroi.* Moscow: «Lomonosov», 2017. (In Russian.)
3. Gil'om iz Shampo. Dialog mezhdu Hristianinom i Iudeem o katolicheskoy vere // *Antologiya srednevekovoj mysli. Teologiya i filosofiya evropejskogo srednevekov'ya.* T. 1. St.Petersburg: RHGI, 2001. (In Russian.)
4. *Poslushnik i shkolyar, nastavnik i magistr: srednevekovaya pedagogika v litsah i tekstah.* Uchebnoe posobie, Moscow, 1996. (In Russian.)
5. Sedakova O.A. *Apologiya razuma,* St.Petersburg, Jaromir Hladik press, 2019. (In Russian.)

History of Dialogues between Jews and Christians

Neretina S.S.,
D. Philosopher Sc., Institute of Philosophy RAS, Moscow,
chief researcher, professor,
editor-in-chief of Vox magazine
abaelardus@mail.ru

Abstract: A report revised in the article was presented at the II International Symposium “Lessons of the Holocaust and Modern Russia”, held in Moscow on May 4–7, 1997. Two works were taken for analysis — “Dialogue between a Christian and a Jew on the Catholic Faith” by

Guillem, Archdeacon of Paris (Paris), Bishop of Catalunya (Guillaume of Champeaux) and “Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian” by philosopher and theologian Peter Abelard. The first dialogue was written before the beginning or a little later of the First Crusade, the second — during its victorious completion and during the preparation of the Second Crusade. Both “Dialogues” represent a kind of judgment to which representatives of these religions subjected the Jewish and Christian religions, from the standpoint of the Old and New Testaments; since in the second Dialogue the Philosopher joined them, then from the standpoint of natural law. Both dialogues are conducted on the basis of differently understood reason and free will. The imaginary desire for harmony between religions led to the disclosure of the religious and philosophical principles of the writers of the Dialogues, i. e. Christian. The exhibited foundations of Judah were rejected or forgotten. Between the speech of the Jew and the Christian, an empty space, a fence, was formed. But if the Abelard “Dialogue” is entirely devoted to the rational, dialectically argued ethical teaching of Abelard, into which Judaism did not fit then Gillelm’dialogue contains a mystical-religious, mythological teaching about the creation, first of all, of the heavenly world as a free kingdom of angels, and man, created as a substitute for a fallen angel, with which the Jew, who wanted to recognize the world of free will, stood in solidarity, for the study and implementation of acts of will formed the basis of the Jewish tradition. The Christians of the Dialogues presented the Jewish world as a sacrifice to an existence that is material, which requires possession of a thing and bodily expressed vows.

Keywords: dialogue, Jew, Christian, Philosopher, angel, free will, natural law, Scripture, mind, flesh.