Academia

Кирилл Карпов

Religio Augustini: Августин и духовность в ордене августинцев-еремитов

Kirill Karpov

Religio Augustini: Augustine and Spirituality in the Augustinian Order

Kirill Karpov — Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kirill.karpov@gmail.com

The article reveals the social ideal that helped to form the self-identity of the Augustinian Order. This self-identity was bound with the notion of the Augustine's religion ("religio Augustini"). The notion firstly appeared in the context of political controversy between Pope John XXII and Louis of Bavaria. Augustine of Ancona put religio Augustini in the context of a more broad term micro-religion (religio particularis) as opposed to macro-religion (Christianity). He also formed criteria for comparison of different micro-religions (Dominican, Franciscan, Benedictine, Cistercian, Augustinian) thus opening the door for further development of a particular "Augustine's religion". The latter is based upon the idea of perfect life, an ideal for Augustinian hermits, which is also presented as an ideal of apostolic life.

Keywords: religion, Christianity, Augustine religion, Augustine of Ancona, Jordan of Quedlinburg, particular religion, Augustinian Order, perfect life, active life, contemplative life.

Работа выполнена в рамках реализации проекта № 12–03–00455, поддержанного РГНФ, по проблеме «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

Орден августинцев-еремитов был основан в 1256 году, то есть в то время, когда в рамках католицизма уже существовала развитая орденская система, представленная доминиканцами, францисканцами, бенедиктинцами, цистерцианцами, картузианцами, августинцами-канониками и др. Вследствие такого орденского многообразия, перед членами вновь образованного ордена вполне злободневно вставал вопрос о социальной и внутриконфессиональной самоидентификации: чем, например, августинцы-еремиты отличаются от вошедших в орден августинцев-каноников, также принимавших устав Августина, и от францисканцев, считавшихся философскими последователями Августина. Вопрос о том, как эта социальная идентификация была найдена, был обстоятельно изучен Э. Сааком. По его мнению, этот процесс включал в себя несколько элементов, которые могут быть объединены в понятие «сотворение Августина», в которое включаются создание мифов об Августине, изучение и рецепция его наследия (интеллектуальная идентификация), противостояние с францисканцами по вопросу бедности, а по вопросу о древности орденов и предназначении устава блж. Августина также и с августинцами-канониками (политическая идентификация), создание концепции правильной жизни, свойственной только членам ордена августинцев-еремитов (социальная идентификация)[1]. В настоящей статье рассматривается вопрос о том, как появилось, развивалось и какое место в общем для Средних веков представлении о «религии» занимало понятие «религии Августина» (*religio Augustini*), благодаря которому была найдена возможность для социальной и духовной идентификации членов ордена. Из этого вопроса возникает следующий: включался ли средневековыми мыслителями социальный аспект в понятие «религия»?

Несколько лет назад в западной литературе между историками философии и религиоведами возникла полемика о том, оправданно ли считать, что в Средневековье существовало понятие «религия»[2]. Спустя некоторое время эта же полемика, правда в несколько сжатом виде, разгорелась и на страницах отечественной философ-

1. Saak, E. L. (2012) *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, pp. 20–21, 46–55. Oxford: Oxford University Press.

2. Bossy, J. (1982) "Some Elementary Forms of Durkheim", *Past and Present* 95: 3–18; Idem. (1985) *Christianity in the West, 1400–1700*, pp. 170–171. Oxford: Oxford University Press; Saak, E. L. (2002) *High Way to Heaven: the Augustinian platform between reform and Reformation, 1292–1524*, pp. 710–735. Leiden, Boston, Köln.

ско-религиоведческой периодики[3]. Сам факт того, что термин «религия» использовался в Средние века, собственно, не вызывает ни у кого сомнений, и, как мне кажется, суть споров заключается в том, насколько современное представление о религии приложимо к средневековым реалиям. Среди прочих положительных итогов упомянутых дебатов выделим тот, что они побудили исследователей к систематизации средневековых представлений о религии как феномене. Стало совершенно очевидным, что понятие «религия» содержало в себе несколько смыслов. Так, отечественный медиевист и религиовед А. В. Апполонов пишет:

> К XIII в. в западной теологической традиции сложились три основных, если так можно выразиться, направления в трактовке понятия *religio*. Первое, условно говоря «цицероновское», заключалось в «натуралистическом» истолковании религии как добродетели, связанной с естественным законом. Второе, условно говоря «августинианское», связывало религию и теологические добродетели, а акцент делался на, так сказать, духовной стороне христианского культа. Третье, условно говоря «лактанциево», обнаруживало неразрывную связь религии и мудрости (философии), причем акцент делался, соответственно, на доктринальной составляющей. При этом трактовка религии как преимущественно культа сохранялась во всех трех случаях[4].

К этой классификационной схеме нужно сделать два важных дополнения. Во-первых, схоластами к XIV в. кроме представления о религии как о теологической добродетели, о добродетели, связанной с законом, а также помимо представления о связи религии и мудрости, был выработан особый термин для обозначения рели-

3. *Узланер Д. А* «Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени» // Логос. 2008. № 4 (67). С. 140–159; *Апполонов А. В.* О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5-6). С. 110–130; *Узланер Д. А.* О «религии» и «секулярном» еще раз // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 130–139; *Апполонов А. В.* Еще раз о том же // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 139–149. Специально оговорю, что настоящая статья не является репликой в этой полемике, ее задача в другом — прояснить некоторые нюансы средневекового употребления термина «религия». Однако используемый в ней материал и полученные выводы могут быть использованы в такой возможной реплике.

4. *Апполонов А. В.* Фома Аквинский: *Religio* как моральная добродетель // Философия религии: Альманах/Отв. ред. Шохин В. К. Москва: Восточная литература, 2013. С. 22.

гиозных людей — *status religionis*, то есть находящиеся в религиозном положении, статусе, исповедующие религиозный образ жизни. Фома Аквинский рассуждает на эту тему в вопросах 186–189 *Secunda secundae* «Суммы теологии». Используя прием антономазии, Фома так определяет того, кто является религиозным:

> И поэтому, используя прием антономазии, религиозными называются те, кто полностью посвятил себя служению Богу, как бы предлагая себя в жертву[5].

Итак, быть религиозным значит находиться в особом религиозном статусе: принять обеты (бедности, воздержания и послушания)[6] и посвятить себя служению Богу. Поскольку же религия является добродетелью и ее цель — совершенствование человека, то есть обретение им всех добродетелей, постольку она указывает на то, что религиозный человек находится в совершенном состоянии (*status perfectionis*). Из этого ясно, что не каждый, находящийся в религиозном состоянии, находится и в совершенном, но только те, кто достигает указанной цели[7].

Во-вторых, схоласты отнюдь не считали, что существует только одна религия, но говорят о множестве религий. В этой связи сразу вспоминаются не только классификации религий из трактатов о ересях, основанные, как правило, на дихотомии истинной и ложной религий, но и новаторские классификаторские усилия Роджера Бэкона, разделявшего известные ему религии на основании принципа «естественной религии»[8]. Кроме этого нужно упомянуть о том, что тот же Фома Аквинский выводит понятие о множественности религий, понимаемых как пребывание в религиозном состоянии. В 188 вопросе второй части Второй части «Суммы теологии» Аквинат, отвечая на вопрос, имеется ли только одна религия, различает множество религий по цели, к которой они упорядочены, и по применяемым в них практикам. Так, одни религии нацелены на то, чтобы «гостеприимно принимать путников», а другие — «освобождать

5. Thomas Aquinatis. *Summa theologica*. II–II, q. 186, a. 1 co.
6. Ibid. a. 6 co.
7. Ibid. a. 1 ad 3.
8. The Opus Maius of Roger Bacon. (1879–1900) Ed. J. H. Bridges. Oxford: Williams and Norgate. P. 367–385. Анализ этой классификации см. в: *Апполонов А. В.* Классификация религий у Роджера Бэкона // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 211–222.

захваченных в плен»[9]. Что же касается разделения религий по используемым в них практикам, то, например, в одной религии тело ограничивается при помощи поста, а в другой — трудом[10]. Понятно, что Фома имеет в виду под религиозным состоянием не известные ему религии (скажем, христианство, ислам, иудаизм, буддизм), а различные направления и движения внутри католичества, прежде всего орденскую систему. В начале XIV в. различие между религией и религиозным состоянием разрабатывается далее, что было связано в первую очередь с так называемым «политическим аверроизмом» и дебатами о папском суверенитете[11].

В 1326 году появляется трактат Августина из Анконы (Августин Триумфус, 1243–1328) «О церковной власти», посвященный папе Иоанну XXII. Контекст появления трактата и сейчас остается не совсем проясненным, однако меня интересует совершенно отдельный вопрос — особенности трактовки Августином из Анконы понятия «религия». Рассуждению на эту тему посвящен раздел 3 («Только ли к одному папе относится основание религий?») вопроса 71 «Суммы». Понятие *religio*, согласно Августину Триумфусу, имеет три значения: во-первых, то, что направляет к почитанию Бога и к возвышению Церкви; во-вторых, то, что способствует совершенствованию в любви-каритас[12]; в-третьих, то, что устанавливает служение Богу[13]. Таким образом, религиозными, в общем смысле, называются те, кто почитает Бога, а в частном — те, кто принес обеты служения Ему, объявил о своем отстранении от забот мира, принял обеты своего ордена, посвятил себя созерцанию, наставлению других или свершению иных добрых дел, направленных на самосовершенствование и возвышение Церкви[14]. Религии противоположно суеверие, разница между которыми заключается в том числе и в том, что религия основыва-

9. Thomas Aquinatis. *Summa theologia*. II–II, q. 188, a. 1 co.

10. Ibid.

11. В своем дальнейшем изложении я собираюсь обратиться к проблеме развития указанных понятий не в рамках политико-теологических дебатов между папистами и антипапистами, а в рамках стоявших перед орденом августинцев-еремитов вызовов. Связь данных двух аспектов развития рассматриваемых в настоящей статье понятий представляет собой тему отдельного исследования.

12. То есть в любви — теологической добродетели.

13. Augustinus Triumphus de Ancona. (1584) *Summa de potestate ecclesiastica*. 71, 3 resol., p. 373. Roma: Ex typographia Georgii Ferrarii.

14. Ibid.

ется папой, утверждается и одобряется Церковью, а суеверие нет[15]. Какого рода суеверия имел в виду Августин из Анконы? Ответ на этот вопрос дается в том же, третьем, разделе вопроса при ответе на следующее возражение:

> Религия получает свое имя по имени своего основателя, например, религия блаженного Бенедикта, религия блаженного Августина, святого Франциска, святого Доминика. Религия не получает названия по имени папы. Следовательно, основание религий относится не только к папе[16].

Из этого пассажа ясно, что Августин из Анконы дает совершенно новое понятие религии: то, что можно было бы в современных понятиях назвать микрорелигией, а самим Августином Триумфусом называется «частными религиями» (*religiones particulares*)[17]. Микрорелигия — это образ жизни, конституируемый уставом того или иного ордена, в рамках христианства[18]. Соответственно, христианство в целом как определенный образ жизни, заповеданный Христом в Писании, предстает макрорелигией. Насколько мне известно, такой демаркации частной и общей религии до Августина Триумфуса в Средние века не проводилось. Разница между религией и суеверием заключается как раз в том, каким образом основывается религия: частная религия основывается тем или иным блаженным или святым, но одобряется и утверждается Церковью, и делает она это в лице папы — наместника св. Петра. Соответственно, те верования или практики, которые не подтверждены Церковью и папой, но имеют хождение в статусе той или иной микрорелигии, получают статус суеверия или суеверной практики[19]. Эту неожиданную и явно политизированную трактовку суеверия можно интерпретировать следующим образом. Поскольку религия среди

15. Augustinus Triumphus de Ancona. (1584) *Summa de potestate ecclesiastica*, p. 373.

16. Ibid., 71, 3 arg. 3, p. 373.

17. Термин «микрорелигия» был впервые введен Э. Сааком для обозначения различных *религий* внутри христианства. См. Saak, E. L. *High Way to Heaven*, pp. 710–735.

18. В данном случае — в рамках католичества, однако в дальнейшем я пренебрегу этим уточнением в силу того, что сам Августин из Анконы рассматривает католичество как христианство в целом.

19. Э. Л. Саак предполагает, что Августин из Анконы имел в виду францисканскую веру в абсолютную бедность Христа и апостолов, и его слова направлены против *Appellatio de civitate Sachsenhausen* Людвига IV Баварского и *Defensor Pacis* Марсилия Ингенского. Saak, E. L. *High Way to Heaven*, p. 146.

прочего — это то, что устанавливает служение Богу, а правильное служение должно быть одобрено, так сказать, «сверху», то есть папой, и получить законное право на существование в рамках Церкви, постольку суеверие — это неправильное служение, которое может заключаться как в служении не тому богу (или богам), так и в неверно установленном обряде. В любом случае, по самой своей сути неправильное служение не одобряется папой, а значит, и Церковью. В этом смысле формальное отличие суеверия от религии действительно заключается в отсутствии одобрения со стороны Церкви, а по сути сводится к неправильному почитанию и служению.

Более точный смысл термина *religio*, согласно Августину из Анконы, связан со статусом (состоянием) религиозных людей (*status religiosorum*), которое может иметь градации. Августин Триумфус выделяет пять необходимых причин совершенного статуса (*status perfectionis*). Данные обеты — действующая причина, любовь к Богу и к ближнему — формальная, приношение обетов и посвящение себя почитанию Бога — целевая причина, хабитус благословения (благословение на монашество в рамках религиозного ордена) — материальная, отречение от мирского (обет бедности) — инструментальная причина[20], то есть способ достижения той или иной цели. В данном случае обеты бедности Августин Триумфус понимает не как самостоятельную цель, как, по его мнению, поступали францисканцы, а как способ достижения совершенного статуса. Итак, Августин из Анконы ввел понятие частной религии внутри религии общей, определил понятие *religio*, связав его с теми, кто приносит монашеские обеты, а также ввел понятие совершенного состояния, выдвинув пять критериев-причин оного. Тем самым им была подготовлена почва для сравнения микрорелигий на основании их совершенства.

Для Августина из Анконы самая совершенная частная религия та, которая наиболее близка жизни апостолов, то есть устав которой наиболее полно воплощает в себе принципы апостольской жизни. Таким образом, Августин Триумфус ставит под сомнение тезис, согласно которому самый совершенный религиозный образ жизни одновременно и самый трудный[21]. Его пример безапелляционен: жизнь Иоанна Крестителя была тяжелее (аскетичнее) жизни Христа («Иоанн имел одежду из верблюжьего во-

20. Augustinus Triumphus de Ancona. *Summa*. 77, 1 resol., p. 396.

21. «Надлежит сказать, что жизнь монахов не является настолько совершенной, насколько и трудной». Augustinus Triumphus de Ancona. *Summa*. 97, 5 resol., p. 476.

лоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды и дикий мед», Матфея 3:4), однако это не означает, что его жизнь была совершеннее жизни Христа[22]. Этот же принцип переносится и на уставы орденов: то, что правила устава одного религиозного ордена строже правил устава другого ордена, не означает, что жизнь монахов первого совершеннее жизни монахов второго. Таким образом, самый совершенный устав ордена тот, который наиболее близок к апостольской жизни. А самый совершенный устав апостольской жизни — устав блж. Августина:

> Как ни один устав не может быть совершеннее устава апостолов, так ни один устав не может быть совершеннее устава блаженного Августина, который по своей сути содержит не что иное, как наставления апостолов[23].

Таким образом, самая совершенная религия — это «религия Августина», то есть одна из микрорелигий, отличительная черта которой заключается в связи с монашеским уставом блж. Августина[24]. В следствие этой связи Августин из Анконы считает «религию Августина» самой совершенной, поскольку она наиболее близка той жизни, которую вели апостолы.

В чем же именно заключается «религия Августина»? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно перенестись на три десятилетия после появления упомянутого трактата Августина из Анконы. За некоторое время до 1358 года Иоанн Базельский (Иоанн Хилталинген, ум. 1392 гг.) — лектор орденского *stadium generale* в Страсбурге — написал Иоанну из Кведлинбурга (Иордан Саксонский, ок. 1300–1370/80 г.) — лектору августинцев в Эрфурте — послание, в котором спрашивал, каким образом августинец может понять, является ли он истинным сыном Августина[25]. Ответом на этот вопрос и послужил трактат Иордана *Liber Vitasfratrum*, в котором он дает описания частной религии и образа жизни, которого должен придерживаться член ордена.

22. Augustinus Triumphus de Ancona. *Summa*.

23. Ibid., 97, 5 ad 3, p. 477.

24. О появлении «Устава» Августина, его авторстве и о том, кому он был изначально адресован, см. в: Lawless, G. (1987) *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press.

25. Iordanus de Quedlinburg. (1943) *Liber Vitasfratrum ad fidem codicum recensucrunt, prolegomenis apparatu critico, notis instruxerunt Arbesmann R., OSA et Hümpfner W., OSA*, pp. 2, 20–25. New York: Cosmopolitan science & art service co., inc.

Согласно Иордану Саксонскому, *religio Augustini* состоит из нескольких элементов. Первый из них заключается в *подражании Августину*, представляющем собой «обладание в Боге единым сердцем и единой душой» (*cor unum et anima una habere in Deo*; «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа», Деяния 4:32)[26]. *Cor unum* понимается как единство воли, а *anima una* — как единообразие жизни[27]. Вместе *cor unum et anima una* составляют «общую жизнь» (*vita communis*), представляющую собой жизнь в поклонении и молитве. «Общая жизнь» — основной принцип организации ордена[28], подразумевающий совместную жизнь в определенном месте (*communio localis cohabitationis*); духовное единство (*comminio spiritualis unionis*), совместное владение (*communio temporalis possessionis*), совместное распределение благ в соответствии с нуждами (*communio proportionalis distributionis*). Именно на этих четырех столпах «общей жизни», как полагает Иордан, Августином был основан «Устав»[29].

Принцип *единое сердце и единая душа* используется Иорданом и при анализе трех монашеских обетов: послушания, девства и нестяжания. Он ассоциирует с *сердцем* добродетель послушания, поскольку сердце отвечает за более возвышенные способности души, а с *душой* — добродетель девства, то есть с той частью души, в которой расположены ее более низкие способности:

> Опять-таки, как послушание является силой, сдерживающей желания более высокого порядка, а именно души, которые узнаются сердцем, как было сказано выше, так девство является силой, сдерживающей желания более низкие, которые узнаются душой[30].

26. Iordanus de Quedlinburg. (1943) *Liber Vitasfratrum ad fidem codicum recensucrunt, prolegomenis apparatu critico, notis instruxerunt Arbesmann R., OSA et Hümpfner W., OSA*, p. 1, 4. Epistula ad Iohannem Lectorem in Argentina.

27. «Под единым сердцем понимается согласие воли; под единой душой — единообразие жизни или единый образ жизни, на что указывал сам отец Августин». Ibid., 2, 1 (76, 43–45).

28. «Поклонение Богу (*cultus divinus*) является тем первым и важнейшим, что следует соблюдать в общей жизни, в которой нас наставляет Устав священной Религии. А поклонение Богу, в том что касается настоящего занятия, достигается в служении Богу и молитвах. Некоторые же наши молитвы являются общими и произнесенными на людях, как во время литургии часов, а другие — частными, которые кто-то произносит в частном порядке в силу своего благочестия. Об обоих видах поклонения Богу наставлял нас в своем Уставе наш Отец и учитель». Ibid., 2, 15 (180, 2–8).

29. Ibid., 1, 1 (9, 60–61).

30. Ibid., 2, 28 (267, 13–16).

Что касается добродетели нестяжания, то Иордан интерпретирует ее как совместное владение имуществом, а не полный отказ от него (как то требовалось в ордене францисканцев), поскольку именно такое нестяжательство исповедовал Христос[31].

Вторая составляющая религии Августина — совершеннейшая жизнь (*vita perfectissima*) заключается в соединении жизни монаха-отшельника и киновита, жизни деятельной и созерцательной. Жизнь анахорета дает индивиду возможность постоянного самосовершенствования, а поэтому является лучшим видом монашеской жизни[32]. С другой стороны, жизнь в киновии предпочтительнее в силу своей большей безопасности для монашествующего, который при отшельнической жизни сталкивается не только с материальными трудностями, но и с искушениями дьявола, которым легче поддаться в одиночестве:

> Поэтому о св. Павле говорит Иероним, что ни один человек не ведал, какие большие искушения Сатаны он вынес... Также змий в раю, желая искусить Еву — матерь нашего рода, — напал на нее, когда она была одна. Все это доказывает, что искуситель любит пребывающих в одиночестве. Поэтому человеку, пребывающему в одиночестве, надлежит быть хорошо вооруженным против супостата[33].

Из этого Иордан заключает, что для начального совершенствования предпочтительна жизнь в киновии, а для достаточно возвысившихся и укрепивших свой дух братьев больше подходит жизнь отшельническая[34]. Соединение обеих жизней приводит к жизни совершенной[35].

Как же возможно соединение двух противоположных образов жизни? Как соединить в одно целое то лучшее, что есть в жизни анахорета (самосовершенствование, пребывание в уединении) и в жизни киновита (поддержку братьев, помощь в быту)? Эта возможность реализуется благодаря самой особенности ор-

31. Iordanus de Quedlinburg. 3, 1 (324, 103–108).

32. «Следовательно, поскольку каждый в качестве цели ищет совершенства, постольку жизнь отшельника совершеннее». Ibid., 1, 4 (16).

33. Ibid., 1, 4 (17, 57–63).

34. «Жизнь в киновии безопаснее и более сообразна для совершенствования, а жизнь анахорета подходит уже для тех, кто достиг совершенства». Ibid., 1,5 (20, 84–86).

35. «Далее, соединение обоих родов жизни является самым совершенным образом жизни, если оно обнаруживается в одном и том же человеке одновременно и в совершенстве». Ibid., 1,6 (21,3–4).

дена — эримитариям: анахорет живет в эримитарии, а киновит, живя среди других монахов, может удаляться в эримитарий. Таким образом, могут быть еремиты-анахореты и еремиты-киновиты[36]. Этот компромисс важен потому, что хотя Августин, на жизнь которого как на образец ориентируются члены только что созданного ордена, никогда не был отшельником, все же, согласно Иордану, он соединил в своем «Уставе» то лучшее, что было в этих двух разновидностях монашеской жизни[37].

Совершеннейшая жизнь состоит также в соединении жизни деятельной (*vita activa*) и созерцательной (*vita contemplativa*). К деятельной жизни относится удовлетворение своих минимальных телесных потребностей и помощь в этом же окружающим. Созерцательная жизнь состоит в размышлении, исцелении души, духовном возрастании, которые осуществляются молитвой и обучением, а также сообщением своих духовных благ другим (например, в наставлении как примером, так и словом). Вообще, все явления духовной жизни относятся к жизни созерцательной:

> Под делами активной жизни я ныне понимаю те, которые совершаются для телесных нужд — своих или ближнего; а под делами созерцательной жизни — те, которые совершаются ради пользы душ и духовного преуспеяния, каковы проповедь, наставление и обучение братьев и т. п.[38]

Члены ордена должны находить уединение в созерцании, но быть готовыми помочь в этом своим братьям:

> В самом деле, чередование обоих видов указанного упражнения может отныне длиться в Ордене: пусть какой-нибудь благочестивый брат ведет в своей келье отшельническую жизнь, и как там Бог соблаговолит одарить его через молитву, чтение и размышление или даже созерцание, пусть он сам старается передать это другим, например, действуя и обучая в равной мере примером и словом[39].

36. Iordanus de Quedlinburg. 1,7 (22, 10–15).
37. Ibid., 1, 7 (27, 123–125).
38. Ibid., 1,10, (33, 6–9).
39. Ibid., 1, 11 (35, 25–36, 30).

Совершеннейшей жизнью жил и Августин, а поэтому его пример должен вдохновлять и руководить каждым, кто теперь принадлежит к его ордену.

Таким образом, с одной стороны, «религия Августина» определяется наставлениями Августина, а главное, его жизнью: «Он должен быть примером и правилом всех наших действий», а следовательно, августинцы-еремиты должны подражать Августину (*imitatores Patris nostri Augustini*). С другой стороны, совершеннейшая жизнь (составная часть «религии Августина») — завершение правил Августина, реализация его представлений о монашествующих; сообщество живущих согласно этим правилам способно стать Градом Божьим.

Из понятия *religio Augustini* проясняется этимология термина *religio* и его дериватов. Как известно, точная этимология слова «религия» неизвестна и стала проблемой начиная со времени Цицерона. В *religio* усматривали различные корни, соответственно менялось и представление о том, что составляет ее суть. Цицерон возводил *religio* к *relegere* («перечитывать», «вновь обдумывать»)[40], Лактанций — к *religare* («связывать»)[41], Августин — к *reeligere* («вновь выбирать»)[42]. Трактовка религии Иорданом укладывается в общее русло западной теологической традиции, почти дословно воспроизводя позицию Фомы Аквинского по данному вопросу из «Суммы теологии». Прежде всего, религия — это вид моральной добродетели, относящийся к справедливости. В этом явно видно влияние «цицероновского» подхода, а шире — античного, согласно которому отношения между людьми и богами должны быть справедливыми, то есть на понятие «религии» проецируется правовая система отношений. Во-вторых, религия заключается в действиях поклонения, моления, по-

40. «А те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (*relegerent*), были названы религиозными (*religiosi*) (от *relegere*, как *elegantes* от *eligere*, *diligentes* от *diligere*, как *intellegentes* от *intellegere*)». *Цицерон.* О природе богов. II, XXVIII (72) // *Цицерон.* Философские трактаты. Пер. с лат. М. И. Рижского. Отв. ред. Г. Г. Майоров. Москва: Наука, 1985. С. 124.

41. «Так мы оказываемся связанными с Богом благочестием, поэтому само наименование „религия“ получает от связывания, а не так, как предполагал Цицерон в книге „О природе богов“». Lactantius. *Divinae institutiones.* IV, 28. PL VI, 536.

42. «Избирая (*eligentes*), а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) — вторично избирая (*religentes*) Его (откуда, говорят, и происходит слово религия)...». *Августин.* О граде Божием. X, 3 // *Августин.* Творения. Т. 3. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев: Уцимм-Пресс, 1998. С. 408.

жертвования, прославления, обета и клятвы Богу[43]. В этой, второй части, определения видно «августиновское» влияние. Этимологию слова «религия» Иордан возводит к герундиву *religandus* (*religare*) — быть связанным, то есть религия — связывание с Богом, а религиозный человек — тот, кто так или иначе связан с Богом. Религиозным (*religiosus*) называется тот, кто связан с Богом частным обетом, как дело обстояло в прошлом:

> Одним образом называются религиозными те, кто себя связал частным обязательством перед Богом, каковыми некогда были некоторые монахи, а теперь — бегарды или последователи Луллия и подобные им...[44],

а с другой стороны, религиозные люди связаны с некоторыми правилами:

> Другим образом называются религиозными те, кто связывают себя с Богом вечной религией, торжественно принося обет согласно какому-либо принятому Уставу. И эти находятся в религиозном состоянии, а те — нет. Ведь состояние привносит некую неподвижность, отчего и называется «состояние» — от стояния. Следовательно, те, кто определил себя к Религии во втором смысле, то есть вечным обязательством и торжественным обетом, называются в собственном смысле слова находящимися в религиозном состоянии. А где это второе отсутствует, там имеется [просто] религиозный, но не в религиозном состоянии[45].

Итак, в состоянии религии (*in statu religionis*) находятся «связанные правилами». Благодаря этой опосредованной связи человека с Богом при помощи религиозного ордена появляется и крите-

43. «Под *религией* в данном случае понимается не религиозный образ жизни, но некая моральная добродетель, являющаяся частью справедливости, к которой относится подчинение Богу, и понимаемая как служение (*latria*). Действиями этой добродетели являются поклонение, моление, пожертвование, хвала, жертвоприношение, клятва и прочее, что подобает только Богу». Iordanus de Quedlinburg. (1993) "Lectio Septima. Expositio Orationis Dominicae", in Saak, E. L. *Religio Augustini: Jordan of Quedlinburg and the Augustinian Tradition in Late Medieval Germany*, pp. 318–319. Ph. D. Dissertation. The University of Arisona.

44. Iordanus de Quedlinburg. (1943) *Liber Vitasfratrum ad fidem codicum recensucrunt, prolegomenis apparatu critico, notis instruxerunt Arbesmann R., OSA et Hümpfner W., OSA*. 2, 25 (252, 29–32).

45. Ibid., 2, 25 (252, 33–40).

рий идентичности члена ордена: он не просто связан с Богом, он связан с Ним через «Устав» Августина. В этом смысле августинцы (то есть исповедующие микрорелигию блж. Августина) занимают совершенно исключительное место в рамках христианства (макрорелигии), поскольку только «Устав» приводит членов ордена к совершеннейшей жизни, состоящей в соединении жизни монаха-отшельника и киновита, а также в соединении жизни деятельной и созерцательной, и в этом смысле к истинной религии.

Итак, мы увидели, что Августин из Анконы широко использует термин «партикулярная религия», который, судя по всему, им же и был введен в философско-теологический оборот. А вот указания на религию такого-то ордена или религиозного движения встречались не только во время Августина Триумфуса, но и до него. Приведем несколько примеров. В хронике Альберика из Труа-Фонтена (ум. после 1252) имеется упоминание о Ламбере ле Бег (ум. 1177) как о «пылком проповеднике новой религии, распространенной в Льеже и его окрестностях»[46]. Жак де Витри, современник Альберика, упоминает о «религии гумилиатов» (*religio humiliatorum*)[47]. В одном манускрипте, датируемом XIV в., упоминается «новая религия» (*nova religio*), которой является религия бегинов (*que vocatur religio beguinarum*)[48]. Таким образом, мы видим, что еще как до Августина из Анконы, так и в его время использовались словосочетания, обозначающие конкретные течения внутри христианства. Такое словоупотребление было возможно только в том случае, если данные направления понимались не как самостоятельные религии или ереси (как в классификации Роджера Бэкона), а как религиозный образ жизни (*status religionis*). Поэтому мне представляется вполне уместным использование термина «партикулярная религия» или «микрорелигия» для обозначение таких направлений в рамках христианства XIV столетия. Интересно соотношение религии общей и партикулярной. В целом их отношение можно описать как санкционирование учения первой и практик второй: нелегальные верования и практики могут иметь место, но не в рамках *status religionis* — в этом

46. Albricus Triumfontium. *Chronicon/Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. Berlin, 1826 — . Bd. XXIII. S. 855. Цит. по: Saak, E. L. *High Way to Heaven,* p. 719.

47. *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry: A Critical Edition*. (1972). Ed. John Frederick Hinnebusch. *Spicilegium Friburgense*, 17. Fribourg: The University Press, 1972. Cap. XXVIII. P. 144.

48. Bibliothèque nationale de France. Paris. MS lat. 4896A. Цит. по: Saak, E. L. *High Way to Heaven*, p. 719.

случае они представляют собой не религию (добродетель), а суеверие (порок). Как мы увидели, в Средние века понятие «религия» имело два основных значения: как добродетель и как образ жизни. На уровне «микрорелигии» эти два значения соотносятся следующим образом: конкретный образ жизни санкционируется «макрорелигией» как идеальный путь к спасению и воздаянию Богу должного. Таким образом, религия как добродетель может быть реализована только в рамках конкретного образа жизни, поэтому понятие о религии как о добродетели включается в понятие о религии как об особом религиозном образе жизни.

Библиография/ References

Августин. О граде Божием // *Августин*. Творения. Т. 3. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев: Уцимм-Пресс, 1998.

Апполонов А. В. Еще раз о том же // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5-6). С. 139–149.

Апполонов А. В. Классификация религий у Роджера Бэкона // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 211–222.

Апполонов А. В. О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5-6). С. 110–130.

Апполонов А. В. Фома Аквинский: *Religio* как моральная добродетель/Философия религии: Альманах/Отв. ред. Шохин В. К. Москва: Восточная литература, 2013. С. 15–25.

Узланер Д. А. Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. 2008. № 4 (67). С. 140–159.

Узланер Д. А. О «религии» и «секулярном» еще раз // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5-6). С. 130–139.

Цицерон. О природе богов // *Цицерон*. Философские трактаты. Пер. с лат. М. И. Рижского. Отв. ред. Г. Г. Майоров. Москва: Наука, 1985. С. 60–190.

Appolonov, A.V. (2011) “O poniatiiakh ‘religiia’ i ‘svetskoe’ v srednevekovoi evropeiskoi traditsii” [On notions *religion* and *secular* in medieval European tradition], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1-2(5-6): 110-130.

Appolonov, A.V. (2011) “Eshche raz o tom zhe” [Once again on the same], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1-2(5-6): 139-149.

Appolonov, A.V. (2012) “Klassifikatsiia religii u Rodzhera Bekona” [Roger Bacon on classification of religions], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 1(30): 211-222.

Appolonov, A.V. (2013) “Foma Akvinskii: ‘Religio’ kak moral’naia dobrodetel” [Thomas Aquinatis: Religion as moral virtue], in *Filosofiia religii: Al’manakh* [Philosophy of Religion: an Almanac], pp. 15-25. Moskva.

Augustinus Triumphus de Ancona. (1584) *Summa de potestate ecclesiastica*. Roma: Ex typographia Georgii Ferrarii.

Augustine. (1998) “O grade Bozhiem” [City of God], in Augustine. *Tvoreniia*. T. 3. Sankt-Peterburg: Aleteiia; Kiev: Utsimm-Press.

Bossy, J. (1982) “Some Elementary Forms of Durkheim”, *Past and Present* 95: 3-18.

Bossy, J. (1985) *Christianity in the West, 1400–1700*. Oxford: Oxford University Press.

Iordanus de Quedlinburg. (1943) *Liber Vitasfratrum ad fidem codicum recensucrunt, prolegomenis apparatu critico, notis instruxerunt Arbesmann R., OSA et Hümpfner W., OSA*. New York: Cosmopolitan science & art service co., inc.

Iordanus de Quedlinburg. (1993) “Lectio Septima. Expositio Orationis Dominicae”, in Saak, E.L. *Religio Augustini: Jordan of Quedlinburg and the Augustinian Tradition in Late Medieval Germany*, pp. 315-341. Ph. D. Dissertation. The University of Arisona.

Lactantius. *Divinae institutiones*. PL VI, 111-1016.

Lawless, G. (1987). *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press.

Saak, E.L. (1993) *Religio Augustini: Jordan of Quedlinburg and The Augustinian Tradition in Late Medieval Germany*. Ph. D. Dissertation. The university of Arisona.

Saak, E.L. (2002) *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292–1524*. Leiden: Brill.

Saak, E.L. (2012) *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

The Historia occidentalis of Jacques de Vitry: A Critical Edition. (1972) Ed. John Frederick Hinnebusch. *Spicilegium Friburgense,* 17. Fribourg: The University Press. Cap. XXVIII. P. 144-146.

The Opus Maius of Roger Bacon. (1879–1900) Ed. J.H. Bridges. Oxford: Williams and Norgate.

Thomas Aquinatis. *Summa theologica*.

Cicero. (1985) “O prirode bogov” [On the Nature of the Gods], in Cicero. *Filosofskie traktaty*, pp. 60-190. Per. s lat. M.I. Rizhskogo. Moskva: Nauka.

Uzlaner, D.A. (2008) “Raskoldovyvanie diskursa: Religioznoe i svetskoe v iazyke novogo vremeni” [Disenchantment of discourse: religious and secular in the language of Modernity], *Logos* 4(67): 140-159.

Uzlaner, D.A. (2011) “O ‘religii’ i ‘sekuliarnom’ eshche raz” [On religion and secular one more time], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1-2(5-6): 130-139.