

УДК 801

DOI 10.17223/19986645/17/3

А.В. Карабыков

СМЫСЛ И СУДЬБА РИТОРИКИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Цель предлагаемой статьи – дать общую характеристику отношению к ораторскому искусству, которое сложилось в элитарной культуре Средних веков. Автор показывает, что данное отношение было далеко не однозначным, и вскрывает причины этой сложности. Он утверждает, что помимо радикального отвержения риторики (более декларируемого в теории, чем осуществляемого на практике) исследуемая культура имела опыт её христианской адаптации, суть которой, равно как и мотивы отказа от красноречия, описывается в работе.

Ключевые слова: *риторика, христианство, патристика, Средние века.*

В научных кругах до сих пор ещё бытует мнение, что христианство, в результате своей победы «монополизировав» истину и интеллектуальное знание, едва не погубило ораторское искусство – это «детище демократии» и идейного плюрализма (см.: [1. С. 57–60]). Однако этот распространённый тезис не соответствует действительности. Классическая риторика деградировала ещё в языческом Риме, о чём с прискорбием свидетельствовали современники¹. И потому, когда мы замечаем, с какой решимостью многие раннехристианские интеллектуалы её отвергали, надо иметь в виду, что зачастую они отрицали не столько это искусство как таковое, сколько ту вырожденческую форму, которую оно приобрело в их время. Вместе с тем нужно признать, что, судившие изнутри конкретного исторического момента, эти люди далеко не всегда могли различить современное им состояние красноречия и его, скажем так, не скованную временем сущность. Данное обстоятельство, безусловно, усложняло проблему, которая интересует нас в этой статье главным образом, – проблему средневекового отношения к риторическому искусству, взятому в его существе.

1. Каковым было общее восприятие риторики в исследуемой культуре? Ответ на этот вопрос может быть найден только в более широком контексте средневекового понимания природы и назначения искусства вообще. Начнём с того, что, рассматриваемое как таковое, искусство считалось благом. Способность к нему была заложена в человеческую природу Творцом. А поскольку Бог ничего не творит напрасно, эта потенция должна была реализовываться. В соответствии со Своим промыслом, Он создаёт условия для её успешного осуществления. Так, если говорить об ораторском искусстве, оно

¹ «Искусства погубила праздность», – утверждал Плиний Старший (I в.) (Nat. hist. XXXV, II, 5–6) [2. С. 79]. Тацит (I–II вв.), посвятивший этой проблеме отдельное сочинение, полагал, что красноречие выродилось в бессильную декламацию, во-первых, вследствие изменения политического строя. Во-вторых, в утрате старого мастерства были повинны «нерадивость молодежи, беспечность родителей и невежество обучающихся», сведшие ораторское искусство к «крайне скудному кругу мыслей и несколькими избитым суждениям» (Dial. de orat.) [3. С. 395]; см. также у Петрония: Satyr. I–IV [4. С. 25–27].

есть не что иное, как плод развития речевой способности, естественно присущей человеку. Однако характер этого развития, определяющий конечное качество «плода», во многом зависит от самих людей, наделённых свободой воли и ответственностью за свой «жизненный проект». Иными словами, возможность зла скрывается не в вещах и способностях, а в человеческой воле, определяющей образ их использования. «Никакая вещь сама по себе не должна считаться злом, но она делается такою от злоупотребления пользующихся ею», – учит Мефодий Патарский (III в.), одним из первых сформулировавший этот топос христианской онтологии [5. С. 40]. Согласно мысли Августина, злоупотребление предметами (в нашем случае к ним можно отнести и искусства), как правило, подчинено одной тенденции: мы наслаждаемся ими вместо того, чтобы пользоваться; именно похоть (в широком смысле) портит правильное обращение с вещами (De doctr. 3, XIX) [6. С. 139].

Противопоставив два названных типа отношения к предметам, «учитель Запада» различил в соответствии с ними сами объекты. С его точки зрения, наслаждению подлежит только Бог. Всё остальное, что имеется в мире, должно использоваться таким образом, чтобы вести нас к единственно самоценному Объекту, существующему ради Себя Самого (De doctr. 3, XVI) [6. С. 136]. В этом смысле все вещи суть знаки, так или иначе отсылающие нас к Божеству. Данное представление служило теоретическим остовом символической картины мира, отличавшей Средневековье.

Учение Августина (IV–V вв.), соединившее в одно целое онтологию, гносеологию и этику, во многом предопределило ключевые принципы средневековой эстетики. Широко известно, что эта эпоха культивировала функциональный подход к искусству, подчиняя его решению религиозных задач. Но какими были эти задачи? Исходя из этимологии слова *religio*, возводящей его к глаголу *religare* («связывать»), смысл религии видели в связи, приобщении человека к Богу. И потому искомые задачи различались в зависимости от направления указанной связи. В отношении человека общее назначение искусства состояло в том, чтобы обращать и приближать его к Господу; в отношении Бога – в том, чтобы Его славить.

Как видим, первая из этих целей выражала утилитарно-назидательный аспект средневекового искусства. Он, безусловно, имел чрезвычайно существенное значение, поскольку само христианство было, прежде всего, *учением*. И как таковое оно должно быть сначала *преподано*, чтобы затем реализовываться в жизни. Не случайно Исидор Севильский (VI–VII вв.) говорит о христианах как о живущих «подобием будущего отечества, при помощи знания, которому можно научиться» (Etym. II, 24) [7. С. 90]. Сам Творец предустановил для людей этот образ существования, создав мир таким, чтобы он служил «училищем и местом образования душ человеческих» (Нехаѣт.1) [8. С. 61].

Однако при всей значимости рассмотренного аспекта было бы несправедливым полностью сводить к нему смысл средневекового искусства, имевшего и другое – не утилитарное – назначение: воспевать и славословить Бога. Будь это иначе, вместо великой культуры той эпохи мы знали бы лишь набор более или менее талантливых педагогических пособий. Ведь подлинное искусство не может не иметь в себе момента самодостаточности. В исследуемой культуре оно обретало этот момент в направлении Бога и божест-

венного. Как учил Августин, наслаждаться нужно только Всевышним. Но из всех остальных вещей выделяются те, что принадлежат как символы са-кральной сфере и относятся к Богу наиболее непосредственным образом. Они создаются человеком с намерением прославить Господа, если можно так выразиться, в процессе наслаждения Им. И потому на них метонимически распространяется свойство божественного – способность вызывать своей самодостаточностью и бытийным избытком истинное блаженство у смертных. Но если Бог и Его царствие обладают этим свойством сущностно, то эти предметы – благодаря своей сугубой причастности к Нему. Средневековая эстетика настаивала на том, что доставляемое ими эстетическое удовольствие – это не что иное как символ высшего духовного блаженства, ожидающего избранных в царстве небесном [9. С. 131]. Вся сфера положительной духовности была пронизана этим чувством. Будучи знаком Божьего присутствия, оно служило критерием подлинно религиозного. Как заметил о Христе евангелист, «множество народа слушало Его с услаждением» (Мк 12:37). И Иннокентий III говорит о знаменующей священные события мессе, что она «полна божественной тайны и изобилует исключительной небесной сладостью» (PL 217 col. 775 d) (цит. по: [10. С. 160]).

2. Если мы возьмем искусства, действующие посредством голоса и слуха, и рассмотрим их сквозь призму обсуждаемых воззрений, то увидим оппозицию: с одной стороны, *риторика*, наиболее соответствующая задаче назидания человека, с другой – *пение*, предназначенное для прославления Всевышнего. У них разные цели и разный источник: красноречие – это человеческое изобретение, как, собственно, сам язык и изучающая его грамматика. Пение же – это в первую очередь ангельское искусство. Согласно средневековым представлениям, именно ангелы, смысл существования которых состоит *par excellence* в вечном воспевании Бога, научили ему людей. В этом же, как утверждали христианские платоники, изначально заключалось назначение человека, которое будет вновь восстановлено в вечности по окончании времён. Что ещё представляет собой царство Божие для людей, как не «созерцание Бога, Его славословие и песнопение совокупно с ангелами»? – восклицает Григорий Назианзин [11. С. 380]. Ведь и тогда, когда Господь создал для людей Эдем, «Он желал, чтобы мы были свободными от забот, [и] имеющими одно дело, дело ангелов: неусыпно и непрестанно воспевать хвалу Творцу и наслаждаться Его созерцанием» (De fide orth. II, XI) [12. С. 148]; [5. С. 49].

Важно отметить, что вопреки теоретическим утверждениям эрудитов о нематериальности ангельской коммуникации, визионеры передавали, что на небе в числе иных, несказанных, славословий, небесные умы воспевают псалмы и гимны, общие с земной Церковью. Так, в известном «Видении Фурсея» говорится, что, удостоенный слышать «блаженное пение» ангельских сонмов, этот герой позже вспомнил, что «среди прочего они пели «Святые приходят от силы в силу» и «Бог является на Сионе» (Hist. 3, XIX) [13. С. 92]. Судя по всему, описываемое представление возникло под влиянием средневековых молитвенных практик. По наблюдению Ж. Дюби, вплоть до XIV столетия «молиться» означало «петь»: «в романский период немой молитвы не существовало» [14. С. 54–55].

Итак, если пение, прежде всего, принадлежит небесному, потустороннему царствию, то риторика, как и вообще человеческое слово, есть «орудие этого мира» (Исаак Сирин). Завершая сопоставление данных искусств, зададимся вопросом: существовали ли точки соприкосновения между ними? Очевидно, что да, они действительно были. С одной стороны, церковные песнопения имели во многом назидательное содержание. А если смотреть шире, то мы придём к выводу, что религиозное искусство в целом имело огромный воспитательный потенциал. Ведь, говоря словами Мефодия Патарского, «что прекрасно, то и полезно» [5. С. 206]. Но и христианская риторика – в той мере, в какой она имела дело с сакральным, – перенимала присущий религиозному искусству элемент самодостаточности, что неизбежно влияло на его природу. Из инструмента убеждения красноречие отчасти превращалась в цель, тем самым сближаясь с пением и поэзией. Вероятно, предельно заметной эта тенденция была в церковном и придворном красноречии Византии, где официальная идеология как бы останавливала историю, превращая земную церковь и государство в символ небесного царствия. Василий Великий, обмолвившийся однажды, что среди христиан «нет ваятелей слова, и везде предпочитается не благозвучие речений, но ясность именований» (Нехаѣт. 6) [8. С. 170], всё-таки сильно преувеличивал. Даже если оставить в стороне знаменитый стиль «плетения словес», развитый чуть позже Дионисием Ареопагитом (V–VI вв.) и существовавший до конца Средних веков, достаточно вспомнить друга Василия, Григория Богослова, о слоге которого другой византийский интеллектуал скажет в XI столетии: «...цвет Григориевой речи вобрал в себя тысячи цветов (т. е. стилей иных ораторов. – А.К.), но отличен от них и гораздо прекраснее их» (цит. по: [15. С. 154]).

3. И теперь нам предстоит выяснить, почему в средневековой культуре было двойственным отношение к риторике по контрасту со всецело благостным пением. В самом общем виде мы только что обрисовали позитивную сторону этого отношения. Риторика была нужна в качестве средства убеждения словом, без которого не могло обходиться духовно-нравственное воспитание. С первых веков христианства учителя Церкви придавали первостепенное значение проповеди. О важности тщательной подготовки к ней писал папа Григорий Великий (VII в.) [16. С. 197]. Августин, до своего религиозного обращения зарабатывавший на жизнь ораторским искусством, связывал пользу церковного красноречия с нуждами апологетики. Если языческие интеллектуалы умело пользуются риторикой в своей борьбе с христианством, то почему мы, христиане, не можем воевать с ними тем же оружием? – обращался Аврелий к церковной аудитории¹.

Приступая к анализу причин негативной оценки ораторского искусства, начнём с того, на что мы уже обратили внимание читателя. В эпоху раннего Средневековья это искусство несло на себе печать упадка, постигшего всю позднеантичную языческую культуру [17. С. 209–237]. Низведённое до смеси аффективных «спецэффектов» и софистической изворотливости, оно не мог-

¹ «Вообще говоря, правила риторики нужны и полезны; ибо, если риторика есть искусство убеждать других и в истинном, и в ложном, то кто отважится утверждать, будто истина в руках защитников своих должна оставаться безоружною против лжи?» (De doctr. 4, III) [6. С. 169].

ло служить действенным средством убеждения. Образованные христиане, вместе с Августином, ратовавшие за «воцерковление» риторики, по преимуществу ориентировались на её классический, идеализированный образ, олицетворяемый Катонem Старшим, в меньшей мере Цицероном и некоторыми другими деятелями римского прошлого. Едва ли не общим местом в их рассуждениях было противопоставление старинного, исконно-римского и современного им красноречия. Так, по словам Исидора Севильского, «у латинян [красноречивым] называется тот, кто следует истинным и естественным именам вещей и не бывает в несогласии с речью или образом жизни, как в наши времена» (Etym. II, 16) [7. С. 79]. Автор «Этимологий» утверждает, что в старом добром Риме истинный оратор был обязан не просто произносить убедительные речи, но и жить в соответствии с ними: его слова и дела, как правило, совпадали [Там же]; [5. С. 201].

Однако многие из Отцов Церкви были настроены против риторики гораздо более решительно. Они отрицали сам этот классический идеал, воплощавший дух языческой Античности. «Пестрое египетское одеяло на постели блудницы» – вот образ из притч Соломоновых, который, по их мнению, лучше всего выражает суть красноречия (см.: [16. С. 29]). Особо непримиримо зачастую были настроены те, кто, подобно Блаженному Иерониму, когда-то сам вышел из стен элитарной школы, чтобы позднее из всех сил пытаться изжить в себе язычника. «Еще часто и теперь, с лысою и седою головою, я вижу себя во сне с тщательно причёскою и с подобранной тогой декламирующим перед ритором контроверзу. И, просыпаясь, поздравляю себя с тем, что свободен от опасности многоглаголанья», – свидетельствовал на склоне лет Иероним (PL 12 col. 422) (цит. по: [18. С. 17]). В другом письме он сообщает, как пережил во сне видение Страшного суда. Суд был действительно страшным: как передает автор, Всевышний сурово обличил его давние пристрастия: «Лжешь! Ты цicerонианин, а не христианин. Ибо где сокровище твоё, там и сердце твоё (Мф 6 : 21)» (цит. по: [18. С. 165]).

Очевидно при этом, что одного лишь указания на языческие корни риторики для её дискредитации в глазах христиан было недостаточно. Ведь эти корни роднили её с иными искусствами: медициной, зодчеством, юриспруденцией – чья полезность ни у кого не вызывала сомнений. В таком случае какими дополнительными аргументами располагали стремившиеся ниспровергнуть риторику с пьедестала, возведённого для неё античной культурой? Центральный из этих доводов, на наш взгляд, не был оригинален. Христианские мыслители заимствовали его *par excellence* у философов сократовской школы, которые развивали его в идейной борьбе с софистами. Суть этого аргумента заключалась в том, что тот, кто познал истину, не нуждается в словесном изяществе: она сама будет «гласить» в нём о себе. «Кто украшен красотою истины, тому какая надобность в изысканности прикрас к довершению красоты поддельной и ухищрённой? – вопрошает своих оппонентов Григорий Нисский. – В ком нет истины, тем, может быть, полезно подцвечивать ложь приятностью речений...» (Refut. Eun. 1, 4) [19. С. 11].

Однако естественно, что свои права на обладание истиной предъявляли последователи самых разных учений. Утверждая обсуждаемый тезис, христианские интеллектуалы апеллировали к «свидетельству дел» – свойствен-

ному христианам опыту переживания Истины, который проявлялся в возвышенном образе их жизни. Именно это свидетельство покорило в конечном счете языческий мир. «Всякое слово можно оспаривать словом; но жизнь чем оспоришь?» – замечает в этой связи Григорий Богослов [11. С. 273]. О том же говорит Григорий Палама: «Всякое слово борется со словом. Только свидетельство добрых дел непоколебимо» [20. С. 421]. Как это явствует из самого определения риторики, она нужна там, где есть потребность в убеждении. Но эта потребность возникает при условии недостатка доверия, естественно связующего между собой людей, и их интеллектуальной дезориентированности. Таким образом, ключевая мысль церковных противников ораторского искусства состояла в том, что обществу следует направлять усилия не на то, чтобы изощрять технику убеждения, а на то, чтобы своей жизнью создавать атмосферу духовной ясности и доверия, в которой бы эта техника оставалась не востребованной.

Тем временем общество пребывало в условиях духовной борьбы и идейной конкуренции, делавших острой нужду в словесном убеждении. Так что даже отрицая ценность риторики, идеологи христианства волей-неволей должны были пользоваться ею. Само это отрицание нередко употреблялось ими в качестве искусного полемического приёма. Публично отрекаясь от красноречия, учителя Церкви – в большинстве своём наследники античной образованности – обычно блестяще владели арсеналом её средств. Тот же Григорий Нисский в молодые годы настолько увлекался ораторским искусством, что получил выговор от своего старшего друга, Григория Богослова [11. С. 514–516]. Но и сам Назианзин, как верно заметил его позднейший поклонник Пселл, «на словах разделяя философию (т.е. богословие. – А.К.) и риторику, не проводил такого же разделения их на деле, но философию почтил словесным сладкозвучием и велегласием, а свой риторский язык управил уздой ума» [21. С. 166]. Несмотря на свой декаданс, позднеантичная риторика по-прежнему задавала «планку» приемлемого качества речи, ниже которой было нельзя опускаться, но можно было подниматься выше, устремляясь к классическим образцам. На наш взгляд, данное обстоятельство во многом обусловило тот факт, что риторичность стала универсальной стилистической чертой литературного дискурса патристики.

4. Ещё один аргумент, направленный против ораторского искусства, был тоже связан с апелляцией к истине, но не столько в плане интеллектуального «владения» ею, сколько в аспекте бытийной приобщённости к ней, личностной исполненности её энергии. По сути дела, этот довод развивает предыдущий, раскрывая глубину его христианского понимания. Но если тот по преимуществу противопоставляет знание – незнанию, то в этом знании как таковому противопоставляется благодать. Если знание приобретает путём длительного упражнения, то благодать даётся свыше в награду за веру.

Во все времена христианства, особенно в ранней Церкви, борющейся с миром языческой культуры, всегда находились люди, склонные противопоставлять названные предметы. Мы видим, как уже Павел говорит о себе: «И слово моё, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1 Кор 2 : 4). Позднее Климент Александрийский распространил этот тезис на всех апостолов (Hist. eccl. III, 24, 3) [22.

С. 101]. Антоний Великий (IV в.), в отличие от Павла не имевший даже начального образования, идёт ещё дальше, относя сходное утверждение ко всем христианам: «У нас не искусство владеть словом, но вера, сильная действенною ко Христу любовью» (Vita Ant. 80) [23. С. 47].

Мы полагаем, не будет ошибкой рассматривать обсуждаемый довод как результат радикальной интерпретации специфически средневекового представления, в соответствии с которым слово и речь воспринимались как божественный дар. Жизненной основой для такой радикализации служил факт существования подлинно харизматических натур, чья личность и слово несли на себе осязаемую печать божественной благодати. Таким, без сомнения, был сам Павел. Такими после него были многие святые, например Ассизский «простачок», живший на рубеже XII–XIII столетий. Агиограф Франциска засвидетельствовал, что несколько раз в жизни он решался заранее обдумать и сочинить свою проповедь, но, пытаясь начать выступление, он забывал всё, что подготовил. «И тогда он со стыдом признавался людям, что он многое успел обдумать, а вот вспомнить уже ничего не может, и тогда красноречие внезапно возвращалось к нему» [I Vita Franc. XXVI, 72] [24. С. 78]. Фигуры этих святых были настолько знаковыми в Средневековье, что, несмотря на малочисленность, их совокупный образ придавал влияние данному аргументу, сохранявшему её на всём протяжении той эпохи. Завершая его анализ, отметим, что в нём постулировался отказ от ораторского искусства в пользу того, что можно условно определить как «христианский магизм». Основой названного представления служило убеждение, что, благодаря своей жизненной праведности, человек может удостоиться от Бога благодати, которая, усилив естественно присущую ему «словесность», наделит его речь необычайной силой воздействия. Причём эта сила вовсе не зависит от умений и навыков, сознательно приобретённых самим человеком. Часто даже напротив – так сказать, по «закону» чуда – она проявляется именно у тех, от кого окружающие меньше всего ожидали услышать что-либо впечатляющее.

Помимо представленных «антириторических» доводов, можно упомянуть несколько факторов, имплицитно присутствовавших в исследуемой культуре, которые обуславливали негативное отношение к красноречию. Один из них проистекал из различия между греко-римской ментальностью, с одной стороны, и всеми прочими образами мысли, которые впитало в себя христианское Средневековье – с другой. Главное место среди последних, безусловно, занимала ближневосточная, точнее, древнееврейская ментальность, «привившая» новой культуре антипатию к ключевому принципу античного мировидения – агональности (от греч. *αὐών* – «борьба, состязание»). Риторика же немислима вне интеллектуального спора и артистической конкуренции. Это остро осознавал апостол язычников, бывший до своего обращения пламенным иудеем-традиционалистом, знакомым с греко-римской культурой. По убеждению Павла, «страсть к состязаниям и словопрениям» есть не что иное как болезнь, «повреждение ума», от которых «происходят зависть, распри, злоречие, лукавые подозрения» (1 Тим 6 : 3–5). Если принять во внимание состояние римского общества в его время, то мы должны признать объективность мнения апостола. Желая показать, что неприятие интеллектуальной соревновательности действительно прижилось в интересующей нас культуре, приведем ещё

одно, позднейшее, свидетельство. Взглянем, как начинает своё «Оправдательное слово» Максим Грек (XV–XVI вв.), обвинённый в якобы неоправданном исправлении церковнославянских богослужебных текстов. Составив в данном произведении перечень ошибок предшествующих переводчиков, он в самом начале его объясняет, что предпринял это «не для того, чтобы выставить себя победителем, – *да не попустится мне когда-нибудь быть увлечённым таким неистовством!* (курсив мой. – А.К.) – но чтобы себя очистить от всякого несправедливого мнения некоторых небратолюбцев, которым Бог да простит...» [25. С. 131].

Суть другого фактора состоит в том, что Средневековые, будучи в своей элитарной сфере культурой Книги, в восприятии языка ориентировались на готовый текст, а не на грамматику. По мысли Б.А. Успенского, в эту эпоху было свойственно противопоставлять Богом данный Текст (Писание и творение, символизировавшие друг друга) – рукотворной грамматике, позволявшей создавать какие угодно, в том числе ложные, антихристианские тексты [26. С. 216–217]. Исконная сестра грамматики, риторика служит той же самой цели: если первая отвечает за возведение «каркаса» текста, то вторая – за его «отделку», способную приукрасить самую дерзкую ложь мнимым подобием истины.

5. В завершение разговора о судьбе ораторского искусства в христианском Средневековье ещё раз подчеркнём, что наряду с попытками его решительного отрицания, зачастую носившими декларативный характер, интересующая нас культура работала и над иной возможностью. Пусть сдержанно и осторожно, она стремилась усвоить наиболее здоровую «часть» риторики, не поврежденную тлением языческого мира, чтобы использовать её для собственных целей, о которых было сказано выше. Свидетельством этого стремления служит весь патристический период, в Византии совпавший со временем жизни данной цивилизации. Собственно говоря, Средневековые «забыло» ораторское искусство только на два столетия. То было время расцвета схоластики (XII–XIII вв.), когда всё внимание интеллектуалов сосредоточилось на решении онтолого-эпистемологических проблем. Затем интерес и вкус к риторике стал возвращаться, достигнув своей вершины в период Возрождения.

В чём проявлялась христианская адаптация красноречия, помимо частичного возвращения его к древнеримскому идеалу, который сам был в значительной мере христианизирован? Мы сказали «частичного», потому что многие из апологетов и учителей Церкви были склонны усматривать истоки этого искусства не в Афинах, а в Иерусалиме. По словам Беды Достопочтенного, «ни в какие века учителя красноречия не могут обнаружить... фигуры и тропы, которых уже не было бы в Священном Писании» (PL 90) (цит. по: [16. С. 33]). До Беда идею древнейшего ближневосточного происхождения риторики высказывали в числе прочих Августин (De doctr. 4, XLI) [6. С. 205] и, косвенно, Тертуллиан (De test. 5) [27. С. 88].

Итак, указанная адаптация, прежде всего, состояла в подчинении риторики императивам христианской речевой этики. Вето на праздноречие должно было защитить это искусство от вырождения в декламацию, запрет лжи – от вырождения в демагогию. Оратор должен был осуществлять истину не только на словах, но и самой своей жизнью. Ведь как учили ещё языческие теоре-

тики, чтобы быть убедительным, ему необходимо иметь безупречный этос. Христианство вернуло смысл этим прописным истинам, опустошенным на закате Античности. Более того, учителям и проповедникам следует словом и жизнью утверждать приоритет дела, свершения, поступка. «В действительной победе над слушателями всегда более имеет веса и силы жизнь проповедника, а не слово его», – замечал в этой связи Августин (*De doctr.* 4, LVIII) [6. С. 223].

Являясь частью добродетельной жизни, занятия искусствами рассматривались как разновидность духовного труда, аскезы – этого высшего из искусств, «ваяющего» самого человека: «быть сильным в слове – великое врачевство от страстей» [11. С. 337]. Успех этого труда был результатом синергии человеческих усилий и действия Бога при решающей роли Бога. «Только благодать умудряет», – констатировал Иоанн Солсберийский (XII в.), подчёркивая при этом ценность человеческого действия [28. С. 107]. И посему «не должно думать, что успех проповеди производится собственными нашими примышлениями, но всю надежду надо возлагать на Бога» [29. С. 472]. Представленное понимание ораторского искусства предполагало наличие у занятых им людей соответствующих нравственных качеств: в первую очередь смирения, веры, любви к Творцу и ближним. «Прежде молитвенник, чем проповедник» – именно таким, по мнению создателя христианской риторики, должен быть церковный оратор (*De doctr.* 4, XXXII) [6. С. 194]. И это, на наш взгляд, чрезвычайно важная мысль, которая ясно выражает смысл того, что мы назвали христианской адаптацией красноречия. В ней утверждается, во-первых, приоритет дела над словом: молитва есть первостепенное дело человека, более значимое, чем все остальные его занятия; во-вторых, запрет праздноречия, которое несовместимо с молитвой, и, в-третьих, установка на истинность, ибо ложь и молитва тоже исключают друг друга.

Таким образом, мы можем утверждать, что изложенная концепция риторики зиждется на «мягком» варианте интерпретации, применявшемся к представлению о речи как божественном даре. Если радикальное истолкование этого представления совершенно отрицало пользу ораторского искусства, то согласно умеренной версии последнее являет собой развитие дарованной человеку потенции к речи. С этой позиции, занятие риторикой оправданно в той мере, в какой оно приносит пользу ближним и в какой его успех приписывается не собственным усилиям оратора, но действию Святого Духа: даром является не только исходная способность, но и конечные плоды её осуществления. Рассмотренная концепция, с одной стороны, не возбраняла занятия риторикой, с другой – налагала на увлечение ею определённые рамки. Считалось, что овладение красноречием полезно постольку, поскольку «не препятствует нам к достижению высших целей, для которых всё это, собственно, и должно быть предназначено» (*De doctr.* 2, XL) [6. С. 107]. И потому «хорошо, если в меру поупражнявшись («словесными занятиями и науками». – *А.К.*), человек направляет старания на величайшие и непреходящие предметы», – писал в XIV столетии Григорий Палама (*Triad.* I, 1, 22) [20. С. 402]. Этот великий мистик и учитель исихазма как никто другой знал: путь к «величайшим и непреходящим предметам» оку-

тан тайной безмолвия и божественного мрака, и никакие слова человеческой мудрости уже не в силах раскрыть её.

Подводя итог настоящего исследования, мы можем утверждать, что пространённое мнение, согласно которому рождение средневековой культуры повлекло за собой упадок риторики, характеризуется неточностью и чрезмерным упрощением реальной ситуации. Это искусство продолжало играть в ней важную роль. Но теперь оно основывалось на иной, чем в Античности, мировоззренческой платформе. Незрелость же специальной риторической теории в ту эпоху свидетельствует не столько о кризисе красноречия, сколько о том, что оно оставалось, прежде всего, искусством, т.е. видом полезной практической деятельности, для успешного совершения которой было вполне достаточно греко-римского методического «багажа».

Литература

1. Тодоров Ц. Теории символа. М.: Дом интеллектуальной книги: Русское феноменологическое общество, 1998. 408 с.
2. Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. М.: Ладомир, 1994. 941 с.
3. Тацит. Диалог об ораторах // Корнелий Тацит. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Анналы. Малые произведения. Л., 1970. С. 378–402.
4. Петроний Арбитр. Сатирикон // Петроний Арбитр. Сатирикон; Апулей. Метаморфозы. М., 1991. С. 23–152.
5. Св. Мефодий Патарский. Полное собрание его творений. СПб., 1905. 287 с.
6. Блаженный Августин. Христианская наука. СПб.: Библиополис, 2006. 508 с.
7. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала: в 20 кн. Кн. 1–3: Семь свободных искусств. СПб.: Евразия, 2006. 352 с.
8. Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. 259 с.
9. Бычков В.В. Литература как выразитель эстетического сознания Древней Руси // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 129–135.
10. Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII века) // Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М., 1992. С. 158–175.
11. Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000. Т. 2. 688 с.
12. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Москва: Братство святителя Алексия; Ростов н/Д: Приазовский край, 1992. 446 с.
13. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос. СПб.: Алетейя, 2001. 363 с.
14. Дюби Ж. Европа в Средние века. Смоленск: Полиграмма, 1994. 317 с.
15. Миллер Т.А. Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский // Античность и Византия. М., 1975. С. 140–155.
16. Ненарокова М.Р. Досточтимый Беда – ритор, агиограф, проповедник. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 272 с.
17. Буркхардт Я. Век Константина Великого. М.: ЗАО «Центрполиграф», 2003. 367 с.
18. Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Блаженный Иероним. Избранные письма. М.: Канон+, 2002. 400 с.
19. Григорий Нисский. Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар: Текст, 2006. Т. 2. 448 с.
20. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих // Добротолюбие. Москва; Харьков, 2001. С. 391–488.
21. Пселл М. Ипертима Пселла слово, составленное для вестарха Пофоса, попросившего написать о богословском стиле // Античность и Византия. М., 1975. С. 161–171.
22. Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993. 446 с.

23. *Афанасий Великий*. Избранные творения. М.: Храм святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 175 с.
24. *Цветочки* святого Франциска Ассизского. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006. 447 с.
25. *Максим Грек*. Слова и поучения. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 374 с.
26. *Успенский Б.А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 208–224.
27. *Тертуллиан*. Избранные сочинения. М.: Изд. группа «Прогресс»: Культура, 1994. 448 с.
28. *Библиотека в саду*: Писатели Античности, Средневековья и Возрождения о книге, чтении, библиофильстве. М.: Книга, 1985. 255 с.
29. *Творения* иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М.: Паломник, 1993. 496 с.