

Исидор Севильский об образовании и интеллектуальной практике¹

Статья посвящена проблеме культурной практики и образованию периода «темных веков» и ее отражению в программе Исидора Севильского (VII в.). Показано место, занимаемое Исидором в культуре своего времени, его программа раскрыта на основе его главных «педагогических» текстов. Деятельность Исидора как пастыря и педагога отражает итоговую стадию периода патристики (раннего христианства), и заключалась в завершении селекции античного культурного наследия и систематизации выбранных сведений в канон церковной учености, что отразилось в таких его трудах, как «Этимологии» и «Различия». Опыту употребления этих знаний и практике их овладения посвящены главы его трактата «Суждения», где проводится мысль о морально-теологическом значении чтения и обучения. Это объясняет, почему Исидор так сурово отнесся к античной культуре, отвергнув в своем каноне риторику, поэзию и философию.

Ключевые слова: Исидор Севильский, Средневековье, схоластика, знание, чтение

The article dedicated to the problem of cultural practices and education in the Dark Ages, and its reflection in the program of *Isidorus Hispalensis* (VII cent. B.C.). Shown the space occupied by Isidore in the culture of his time, his program uncovered on the basis of its main «teaching» texts. The activity of Isidore as a pastor and teacher reflect the final stage of the patristic period (Early Christianity), and had the sense in selection of cultural heritage of Antiquity and composing selected information into the canon of the Church's erudition, which reflected in his works *Etymologiae* and *Differentiae*. The experience of using this erudition and practice its studying devoted some chapters in his treatise *Sententiae*, where a main theme is idea of the moral and theological significance of reading and studying. It explains why Isidore so severely took the ancient culture and rejected from his canon a rhetoric, a poetry and a philosophy.

Keywords: Isidore of Seville, Middle Ages, Scholasticism, knowledge, reading

1. Место Исидора в культуре раннего Средневековья.

Переходные эпохи, особенно эпохи радикальных цивилизационных преобразований, характеризуются двумя главными тенденциями: стремлением преодолеть старый, утративший доверие контекст, и сохранить те стороны прежнего устройства, которые поддаются трансформации и расцениваются как значимые. Такие периоды – время не только приобретений, но и утрат, и на переломе от Древнего мира к Средневековью одной из вех данного процесса стал Исидор Севильский.

а) Исидор, еп. Севильский (ок. 570—636) – один из наиболее значительных деятелей раннего Средневековья. Происходил из знатной семьи, вероятно, римо-иберийского происхождения (эти и другие данные о нем приведены по [5]). Его становление и карьера протекали в условиях распада античного социального устройства и формирования на его месте т.н. «варварского королевства» вестготов. Именно поэтому основная деятельность Исидора была связана с поиском тех скреп, которые были бы способны объединить распавшийся социум.

С одной стороны, Исидор показал себя как защитник церковных интересов и принял деятельное участие в победе над арианством, от исповедания которого в это время отказались готские короли. Отмечается присутствие его на двух соборах (в Севилье в 619 и в Толедо в 633-м), закрепивших победу православия над арианством. Состоял в тесном общении с королевским двором. Выступал как защитник церковных интересов в вопросе о неприкосновенности монастырского имущества. Сохранился и (приписываемый) Исидору монашеский устав.

Но, с другой стороны, Исидор был и одним из крупнейших интеллектуалов своего времени, уже пережившего Боэция, Кассиодора и других непосредственных наследников

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта», грант РГНФ № 13-06-00103.

античной традиции. И в условиях ее прерывания, он смог создать одно из наиболее универсальных и фундаментальных произведений – известные «Этимологии», поддержав тем самым начавшую утрачиваться образованность и относительно высокий уровень общей культуры, а также нечто вроде ее краткой редакции – «Различия». Также является автором ряда моралистических («Суждения») и библейско-экзегетических трактатов на Новый и Ветхий Завет. Связь с королевским двором обеспечила Исидору доступ к информации об истории новых правителей Испании, в результате чего им было написано несколько официальных исторических хроник, которые, наряду с хрониками Мартина Турского, Павла Диакона и Беды Достопочтенного, являются ведущими источниками по истории «темных веков».

б) Исидор был признан святым и канонизирован в 1598 г., провозглашен учителем церкви в 1722-м. И по образу мыслей, и по роду деятельности, и по характеру сочинений Исидора можно отнести к позднему «святоотеческому» периоду, времени догматического, институционального и культурного становления христианства. Традиционно этот период делят на три крупных этапа. Первые два – ранний или апологетический (Тертуллиан, Климент, Ориген), и средний или период соборных движений и догматических синтезов (Афанасий Великий, Василий Великий, Кирилл Александрийский, Августин), когда приоритетными были проповедничество, догматические интересы и попытка создания христианского *modus vivendi*. В центре интересов третьего, позднего периода, начинающегося на Западе после Августина, выступили проблемы соотношения светской и церковной властей, преодоление внутренней разобщенности христианского мира и завершение процесса селекции культурного наследия языческого мира.

Представителем третьего, позднего периода патристики и является Исидор Севильский², не только хронологически, но и типологически. У него, действительно, обнаруживается напряженное внимание к административным вопросам, стремление к консолидации христианского сообщества и шаги на пути его конфессионального объединения, но главным образом, как мы видели, стремление переосмыслить и выделить, исходя из интересов защищаемого им христианского сообщества, тот культурный капитал, который должен был помочь христианами понять Св. Писание, а также принести пользу им как цивилизованным людям.

в) Но именно в этом и состояло главное затруднение, с которым столкнулся Исидор и в котором, возможно, он не сумел сориентироваться, с одной стороны, понимая те требования, которые поставило перед ним его время, а с другой, продолжая следовать тем нарративам отношения к внецерковной культуре, которые усвоил от своих учителей, прежде всего – Августина, и в еще большей степени от Иеронима.

Полагают, что создание Исидором «Этимологий» было отчасти инициировано идеей Августина о сведении всех необходимых для библейской экзегетики знаний в краткий и доступный компендий [3, с. 135]. Исидор, кажется, прямо об этой программе нигде не упоминает и в оправдание своего труда говорит лишь, что «выполнил обещание», данное еп. Браулону [2, с. 5]. Стояла ли за этим некая программа, которую реализовывал Исидор, или это традиционное в старинной культуре «*dedicatio*», не ясно.

Также едва ли можно предположить, что текст «Этимологий» имел непосредственное педагогическое значение. Во-первых, он представляет недостаточно разработанный материал по сравнению даже с трактатами, которые употреблялись в школах раннего Средневековья. Во всяком случае, несомненно, что Исидор располагал гораздо более основательными сочинениями и свою книгу им не противопоставлял. Во-вторых, как мог в условиях раннего Средневековья быть изучен объем «Этимологий» (если рассматривать их

² На Востоке – понятие в значительной мере относительное, означающее грекоязычное культурное сообщество, связанное с византийской администрацией и ориентированное на Константинополь, а не Рим – в это время встречается такой представитель святоотеческого синтеза, как Максим Исповедник. Фигурой, аналогичной Исидору, на Востоке мы считаем Иоанна Дамаскина, жившего 50 годами позже Исидора [ср. 4, с. 346-347].

как учебный курс)? Ведь его усвоение потребовало бы столь значительных усилий, но было бы столь общим, что кроме «начитанности» не принесло бы пользы.

Вероятно, перед Исидором стояла довольно прагматичная, а по условиям его времени и жестокая задача ревизии всего объема культурных знаний, оценки соответствия его уже сложившейся к тому времени форме христианской культуры. С соответствующим отбором одного материала и преданием забвению остального. Это уже не широкая терпимость или, во всяком случае, внимание к точке зрения оппонента, интерес к разным достижениям античности и готовность их усвоить, как это было у Климента, Евсевия и Августина, придающие их трудам особую ценность. Позицию Исидора лучше всего характеризует слово «партийность» с его ограничительными коннотациями. Относясь к знанию с сугубо прагматической позиции (в «Этимологиях»), осложненной пониманием знания как морального деяния (в «Сентенциях»), Исидор от пересмотра и ревизии непосредственно приходит к цензуре.

Здесь, конечно, немного Августина и гораздо больше аскетической программы Иеронима с его категорическим «*monachus non doctoris, sed plangentis habet officium*» («дело монаха – не учиться, а плакать [о грехах]») [7, col. 357B] и его ужасом, что он «*Ciceronianus est, non Christianus*» («цицеронианец [т.е. ритор], а не христианин») [8, col. 416]. Поэтому пафос Кассиодора и Боэция, призывавших к сохранению античного наследия и его непосредственных источников, был, по-видимому, чужд Исидору.

Напротив, автор «Этимологий» весьма подозрительно будет относиться к учености, особенно черпаемой из «*libri gentilium*» (языческих книг), и придет к внутреннему – понимаемому им самим – противоречию между, с одной стороны, необходимостью знаний, а с другой, их предосудительным влиянием на нравственность христианина. И по этой причине, выполняя завещанную предыдущим периодом задачу селекции культурного наследия античности, Исидор предпочел выполнять свой «партийный», пасторский долг, вероятно, предполагая, что сочинения Варрона и других, утраченных для нас авторов, всегда будут лежать на полках библиотек, а задачей наставника так и останется – оградить паству от этого чтения. Исидор, таким образом, оказался в плену привычки к культуре, и эта привычка, выработанная не у него одного, сделала его как одним из крупнейших культурных деятелей Средневековой Европы, так и тем, по вине которого многое из его – Исидора – культуры оказалось утрачено безвозвратно.

2. Структура знания.

В своем представлении о знании Исидор следует как античной, так и вполне сложившейся к тому времени христианской парадигме образованности. Своим основным руководителем Исидор выбирает Кассиодора, и следует ему как в общих, систематических построениях, так и в частных определениях [1, с. 250-256]. Гораздо более важное значение имеет та специфическая трактовка, которую получает знание, в том числе и научное, у Исидора.

а) Прежде всего, «знание» (*scientia*) у Исидора охватывает широчайший круг сведений и стоящих за ними умений. По большому счету, все так или иначе определенное культурное содержание может подпасть у него в категорию «знания». Это признак своеобразного исидоровского эклектизма. Если Кассиодор мог ясно отличать разные стороны теории и практики, уделяя внимание преимущественно «спекулятивным» разделам, то Исидор, имея перед собой также и сведения из области медицины, архитектуры и агрокультуры, не мог иначе понимать их, как особые науки. Ко всему он относится одинаково серьезно. Возможно, влияние Кассиодора здесь было дополнено влиянием Варрона, также включавшего в состав наук, а не просто умений, и медицину, и архитектуру.

В связи с этим у Исидора сохраняет некоторое значение и философия, которая у Кассиодора была почти дезавуирована. Исидор знает о классическом делении философии на физику, логику и этику. Первые две исчерпывают (и расширяют) сферу «свободных

искусств» (Diff. II, XXXIX, 149-153), третья кроме нормативной составляющей также включает теологию и способы понимания Св.Писания, что мотивируется утверждением авторитета Библии в этике: благочестие имеет источником Писание, а понимание Писания само является моральным актом (Diff. II, XXXIX, 154-155). Этому способствует и вводимое Исидором различие между знанием (*scientia*) и мудростью (*sapientia*): первое – человеческое, относительное, второе – божественное, абсолютное (Diff. II, XXXVIII, 147), но обе они являются формами морального действия, т.е. их конечная оценка принадлежит этике-теологии.

Сфера культуры у Исидора, тем самым, радикально теологизируется или конфессионализируется. Именно теолог, исходя из моральных соображений, получает право решать, что достойно найти свое место к культуре, а что должно быть из нее изъято. Этика-теология выступает цензором культуры, и эта цензурная основа подхода Исидора была отмечена нами выше. И является она у него не актом произвола, а практической задачей христианского пастыря и ученого. Совмещение этих двух ролей и составляет интеллектуальный образ Исидора.

б) Для Античности сфера знания обобщалась в понятии философии, которая выступала источником внутреннего единства и легитимации различных аспектов интеллектуальной культуры. Именно поэтому самое общее и самое распространенное определение философии – она есть любознательность (с неизменным указанием греческой семантики), или знание (всей) реальности, божественной и человеческой. Данное определение без изменений перешло, благодаря Августину и более ранним отцам церкви, и в христианскую культуру. В таком виде оно и приводится Исидором (Etym. II, 24, 1 [2, с. 89]; ср. Diff. II, XXXIX, 149). Вместе с тем, само понятие «философии» у Исидора (равно как и у Кассиодора) является очевидно избыточным, поскольку ничего конкретного не описывает, ибо у нее нет своего содержания – это или греческое название «мудрости», т.е. чисто филологическая категория, или же общее имя для свободных искусств.

Как мы увидим ниже, для Исидора дело обстоит гораздо сложнее, чем для Кассиодора, который и совершил редукцию философии к частным наукам из образовательного цикла. Исидор же будет помнить о том, что у философии было свое собственное содержание, но это содержание он принципиально отвергнет. Это решение одного из самых авторитетных и известных эрудитов раннего Средневековья приведет к тому, что места для философии в классическом (доуниверситетском) средневековом универсуме знаний, отправляющемся от построения Исидора, не будет (что, конечно, не означает, что в рамках тех или иных проблем не поднимались философские вопросы).

в) Вследствие эклектичности, с одной стороны, и нормативности предлагаемого описания – с другой, Исидор обращает внимание не только на общее содержание культуры (знания), но и его технический инструментарий, т.е. средства создания знания. Эти проблемы он рассматривает в «Этимологиях» (Etym. VI, 3-14). Он дает общие характеристики библиотекам, примечательным писателям, рассказывает о существующих жанрах литературы (причем в данном случае не проводит различия между светской и церковной литературой), о писчих материалах и, в связи с этим, о формировании книги как законченного произведения – от наброска на восковой табличке до манускрипта на папирусе или пергаменте. У него отражается – сквозь призму античных источников – даже практика смывания одних текстов для записи других (что образует палимпсест). Наконец, Исидор раскрывает характер труда писцов, их различие в силу переписывания тех или иных сочинений («переписчики называются так же, а еще антиквариями, но переписчики списывают как новые, так и старые [книги], а антикварии только старые, отчего и получили это имя» (Etym. VI, 14, 1)), говорит об их орудиях – писчих инструментах, а также о характеристиках феномена письма, которое для него представлено исписанным листом.

Насколько Исидор пытается отойти от античного культурного капитала в своих рассуждениях о знании в целом, настолько же он зависим от него в своих конкретных

выкладках, что весьма красноречиво показывают указанные главы «Этимологий». Сфера интеллектуальной деятельности у него в целом предстает через призму античных научных и литературных источников. Они даже заслуживают своего оправдания, поскольку их техника совпадает с техникой христианской интеллектуальной культуры: и язычники, и христиане одинаково пишут книги, пользуются одними и теми же литературными формами, обладают не меньшим достоинством как писатели и собиратели книг. Мученик Памфил и Иероним – знаменитые библиотекари (Etym. VI, 6), Августин – писатель, чьи результаты превзошли достижения античной культуры (Etym. VI, 7, 3), и языческая, и христианская письменность одинаково имеют этическое содержание (Etym. VI, 8, 10-12).

Обращение к античному наследию имело, вероятно, также и значение воспоминания о высоте языческой культуры, чего Исидор прямо не отрицает. Он вспоминает, что в древности были книги «на слоновьей брюшине, на тканях из листов мальвы и пальмовых ветвях» (Etym. VI, 12, 1-2), что именно древности принадлежит первенство в разработке культурных технологий (Etym. VI, 12, 9-11), а интеллектуальную деятельность сопровождала роскошь (Etym. VI, 11, 2).

Однако для Исидора это не имеет решающего значения. Время уже произвело отбор технической стороны культуры, задача Исидора – отбор моральный. Поэтому основной его интерес остается в сфере оценки результатов античной (языческой) культуры и разрешения тех проблем, которые из этой деятельности возникали.

3. Интеллектуальная практика.

Вследствие радикального морально-практического и теологического (конфессионального) отношения Исидора к культуре, перед ним встали вопросы регуляции интеллектуальной деятельности, а поскольку источником культурного капитала являются для него книги, то суть его задачи свелась к определению того, **что** читать и **как** читать.

а) Мир культуры Исидора – это главным образом мир книг, и этот мир радикальным образом стратифицирован: на вершине его – Библия, источник всякой истины и правды. За ним следуют писания, принадлежащие учителям церкви, которые образуют универсум христианской культуры. За этими писаниями лежит сфера отверженной церковью литературы – сочинений еретических и апокрифических. Это – территория смешения церковного и светского, христианского и языческого, за которой лежит область не-церковного, собственно языческого. Будучи «столпом и утверждением истины» в мире, церковь окружена «иным» и вынуждена как-то реагировать на это «иное». Возможности такого реагирования, в духе патристического периода в его завершающей стадии, и пытается предложить Исидор.

Как мы отметили, его мысль направляется двумя основными факторами. Во-первых, основной культурный багаж, которым обладает Исидор – это наследие язычества, отчасти переработанное его предшественниками, отчасти данное в первоначальном виде. Во-вторых, Исидор понимает свою задачу как цензуру этого языческого наследия, приступая к этому делу со всей строгостью пастыря.

Исидор не склонен прямо признавать того, сколь многим христианская культура обязана античной, хотя молчаливо, но весьма ясно это проявляется и у самого Исидора. Напротив, принципиальная позиция Исидора скорее отрицательная; во всяком случае, наиболее значительные достижения античной культуры он или дезавуирует, или прямо отвергает.

Таковых Исидор насчитывает три: красноречие (риторика), поэтика и философия. Каждый из этих предметов отвергается им на своем собственном основании морального характера и альтернативу им Исидор видит именно в Библии и следующем за ней богословии. Опять же, отрицание это доходит у него почти до полной крайности.

Языческое **красноречие** отвергается Исидором на том основании, что язык Библии прост и следует соблюдать мысль в той же простоте. Ведь Библия содержит «скрытое сияние мудрости и истины, помещенное в словах простых и скромных», тогда как

«сказанное язычниками внешне блещет красноречивыми словами, внутри же не оказывается никакой добродетели и мудрости» (Sent. III, 13, 3-4). Именно простота языка Св. Писания позволяет ему быть выразителем божественных «мистерий» (*mysteria*) (Sent. III, 13, 2; 7), а внешне незамысловатые образы оказываются символами глубочайших тайн.

Далее, однако, выясняется, что негодование Исидора вызвано попытками сравнивать просторечный язык Библии с образцами античной риторики и что результаты этого сравнения оказываются не в пользу первой. Исидор на это замечает: «Важные тексты Св. Писания мало ценят из-за простоты языка, но сопоставление его с языческим красноречием выглядит возмутительно» и дает в связи с этим наставление любить больше не слова, но истину, которая скрыта в Писании, ибо «святыя речи явлены в безыскусных словах, внутри же сияют таинственной мудростью» (Sent. III, 13, 3; 7-8). Следует и аргумент от Исидора-епископа, власть имеющего (Sent. III, 13, 6).

Таким образом, риторика берется Исидором под подозрение потому, что она имеет в себе определенный критический потенциал, а также является предметом соблазна для изучивших ее людей, поскольку оказывается, что в противопоставлении Писания и Цицерона (Иероним!) «выявляется правдивая простота, а напротив – ложь, которая искушает человека своими ошибками и под словесными украшениями скрывает соблазнительные ловушки» (Sent. III, 13, 8).

Какой же выход предлагает автор «Этимологий»? Обличая ложь риторического искусства, он рекомендует по возможности ограничиваться в преподавании «общими буквами» (*communes litterae*), т.е. изучением элементарного чтения и счета, «потому что они просты и чтение их способствует смирению», тогда как прочие искусства, особенно риторика, «никуда не годны, ибо вкладывают в людские умы пагубную гордыню» (Sent. III, 13, 10; об «общих буквах» см. Etym. I, 3-4 [2, с. 7-12]).

Не менее сурового отзыва заслуживает у Исидора и античная поэзия. Впрочем, отнюдь не вся, поскольку язычники были умны и не были чужды добродетели. Поэтому отношение Исидора к поэзии двойное. С одной стороны, он обличает ее безнравственность, поскольку «развлекая, пустые сказки тревожат ум эротическими прилогами (*ad incentiva libidinum*). И уничтожить надо не только аромат, который предлагается демонами, но и их обольстительные речи» (Sent. III, 13, 1). Обращаться к такого рода литературе христианину вовсе запрещено. С другой стороны, Исидор приводит мнение Варрона, что поэты (*vates*) получили свое имя от «силы ума» (*vi mentis*), хотя и никак не оценивает эту трактовку (Etym. VIII, 7, 3).

Вообще, ясно, что осуждение Исидора – представителя иеронимовского аскетизма – заслуживает то, что обозначается понятием «поэтического воображения». В этом смысле для него особо ценен именно реализм, действительное содержание поэтических произведений. «Дело (*officium*) поэтов – [рассказывать] о том, что действительно происходило, но передавать это с помощью различных косвенных образов, и в несколько приукрашенном виде» (Etym. VIII, 7, 10). Поэтому особого сочувствия заслуживают римские комики и сатирики – непримиримые моралисты и обличители испорченности языческого общества, хотя и сами они, с точки зрения Исидора, были не на высоте своего положения.

Исидору известно о драматической и эпической поэзии, а также ее эллинские корни. Из числа поэтов им исключаются сочинители, которые «составили историю, а не поэму» (Etym. VIII, 7, 10), т.е. детально описали те или иные события. Исидор называет Лукана, автора «Фарсалии». Вероятно, из состава поэзии он также исключал «Энеиду» Вергилия и поэмы Гомера (если они ему были известны).

Но если поэзия еще была приемлема для Исидора, по ее моральным и информационным мотивам, то античная философия отвергается им на корню и принципиально, без всяких исключений и оговорок.

Как мы видели выше (п. 2б), в позитивном смысле у Исидора, как и его современников, понятие «философия», несмотря на свое возвышенное определение, ничего

не означает и сводится или к латинскому эквиваленту греческого «любомудрия», или без следа растворяется в системе «свободных искусств». Зато в негативном смысле у Исидора понятие «философия» включается в категорию *libri gentilium* и оказывается весьма значительным явлением античной культуры, вызывая соответствующую оценку.

Исидор показывает примечательную осведомленность в истории философии (хотя и не без издержек своего века) и постановке вопросов. Характер его знаний можно определить как «доксографический»: он берет определенный комплекс мнений и оценивает его с точки зрения своего христианского мировоззрения и культурного опыта. Поэтому не удивительно, что глава «о языческих философах» помещена им в «Этимологиях» в книгу «О Церкви и ересьях». Для его целей это изложение вполне удовлетворительно и характерно, но не исчерпывает уровня осведомленности Исидора в этом предмете. Также, хотя основным источником сведений для Исидора служат христианские источники, он, по крайней мере один раз, обращается к цитированию первоисточника (Варрон).

Указав, что имя «философа» впервые дали Пифагору и оно стало означать вопрошающих о том, что есть мудрость, Исидор напоминает о делении философов на физиков, логиков и этиков (Etym. VIII, 6, 2-6). Далее идет доксографический отдел, повествующий о том, какие есть философские ереси, ибо «эти также делятся на свои ереси (*in haeresibus suis*)». Исидор упоминает платоников, эпикурейцев, пифагорейцев, перипатетиков, киников, стоиков, академиков и даже гимнософистов. Попутно приводятся их «мнения» о природе мира. Например, о платониках говорится, что «Бог у них творец душ, ангелов они признают телесными и говорят, что через много лет души снова войдут в различные тела», а в отношении стоиков замечается, что «они говорят, что душа умирает с телом. Добродетель воздержания отрицают. Стремятся к вечной славе, хотя не признают ничего вечного» (Etym. VIII, 6, 7; 10).

Особого внимания и осуждения заслуживают академики, киники и эпикурейцы. Первые за то, что провозгласили принцип всеобщего сомнения. Исидор на это замечает: «хотя и впрямь есть много чего сомнительного и тайного, что Бог пожелал закрыть для человеческого разума, все же есть множество такого, что может быть воспринято чувствами и схвачено разумом» (Etym. VIII, 6, 11). Киники осуждаются Исидором за презрение к морали и откровенный эпатаж. Исидор соглашается, что такие заслуживают называться псами. Наконец, об Эпикуре повторяются канонические слова о его низменности, глупости, безбожии и атомизме. При этом Исидор дает корректное определение эпикуровского атома.

Но Исидор подводит к существу проблемы: «Теологи [у язычников] – это то же, что физики. Названы же теологами потому, что в своих сочинениях они высказывались о Боге, и ясно, что они по разному рассуждают, что есть Бог» (Etym. VIII, 6, 18). Перечисляются различные мнения на этот счет, при чем Исидор отличает стоический материализм от спиритуалистической точки зрения, в связи с чем он вспоминает и различные учения о началах сущего (Etym. VIII, 6, 18-20). Основная цель Исидора здесь – продемонстрировать ограниченность и разномыслие язычников, которые, сколь бы возвышенно ни думали о Боге, все равно не имели знания о нем. В сущности, все эти мнения богословски и нельзя оценить иначе как «ереси», и Исидор в проведении данной точки зрения исключительно последователен.

В частности, он констатирует, что «эти заблуждения философов вошли в Церковь и стали ересьями». В качестве примера он выбирает гностика Маркиона и, указывая на отдельные стороны его учения (едва ли вполне корректно), сопоставляет их с вышеприведенными богословскими суждениями язычников. Итоговый вывод Исидора категоричен: «Еретиков и философов занимают одни и те же темы, и они вкуче должны быть отвергнуты» (Etym. VIII, 6, 22). В сумме новой христианской культуры, по Исидору, для античного любомудрия места нет и никогда не будет.

б) Таким образом, Исидор подверг суровой ревизии все основные отделы античного культурного наследия: что-то принял, что-то ограничил, а что-то вовсе исключил. Фактически, задачей «Этимологий» и было дать как бы индекс, каталог той информации, которая прошла отбор и могла быть в той или иной степени быть донесена до христианина. Сложно сказать, как глубоко чувствовал Исидор свою ответственность, но те противоречия, к которым вел избранный им путь, он ясно сознавал.

Призывая, в конце концов, ограничиться для добрых нравов преподаванием одной лишь грамматики, Исидор видел и негативные последствия данного шага. Однажды он отмечает, что понимание Библии возможно только при условии основательного знания грамматики (Sent. III, 9, 1). А поскольку чтение Писания – это одна из главных задач христианина (Sent. III, 8, 2), то чтение приобретает характер высокой нравственной задачи, от которой зависит даже будущая участь верующего (Sent. III, 8, 7; 9, 2-3). Внимание же к смыслу, а не словам только, требует также и знания описанных в Библии реалий, и правильное их понимание, почему образование становится для христианина необходимостью.

Беда в том, что знанием часто злоупотребляют. И именно эти злоупотребления оказываются в центре внимания Исидора. Он указывает на то, что само по себе знание благодати не дает, и даже может быть образование без благодати, при котором люди забывали о Боге, но «упорствовали без смысла в том, - холодном и безжизненном, - что Он покинул» (Sent. III, 10, 2). Еще хуже высокомерие людей, которые выучились читать и теперь «используют знание Писания не во славу божью, а ради своей известности, надмеваются своим знанием и грешат там, где им следовало очиститься от греха» (Sent. III, 11, 1). Страшнее же всего, что образование дает начало ереси, порождая плотских читателей и еретиков, не способных вовсе понять то, что они читают, однако использующих риторическую, диалектическую и богословскую выучку для совращения верных (Sent. III, 12).

Видя это, Исидор, вероятно, и нашел свою «программу» слишком широкой, допускающей слишком многое и слишком многого требующей. «Любовь к мирскому знанию не ведет ни к чему, кроме людской славы. Ведь насколько значительны были научные занятия, настолько же усиливается дух гордыни и еще больше растет хвастовство». «Истреблять нужно такие книги и держаться от них подальше, любя Св. Писание» (Sent. III, 13, 2; 9).

Но одновременно Исидор вынужден признать, что людям «лучше быть грамотными, чем еретиками: ведь еретики черпают свою отравленную влагу, убеждая людей выпить ее, а образованность грамотных людей может пригодиться в жизни, если будет использована в лучших целях» (Sent. III, 13, 11). Ведь неграмотные люди могут быть легко обмануты, кроме того, они не приспособлены и для поучения: ведь «они пренебрегают божественным даром знания, за что караются бестолковостью в делах веры» (Sent. III, 9, 8).

в) Вероятно, именно для преодоления этого противоречия Исидор разрабатывает, насколько это для него оказалось возможным, вопросы практики чтения. Чтение как моральное деяние, за которое христианин несет ответственность – это одна из центральных тем его трактата «Суждения». Она, в сущности, и является позитивной образовательной программой Исидора, поскольку специально на данной проблеме он не рассматривал и даже не останавливается на вопросе о ее «этимологии». Из наследия античности он помнит только гимнасий, да и то как место физических упражнений (Etym. XVIII, 17-18).

Высший смысл чтения – это изучение Библии, причем по достоинству это занятие стоит сразу после молитвы: «когда мы молимся, мы говорим с Самим Богом, когда же читаем, Бог говорит с нами». Однако чтение также является и источником знания, поскольку «о том, чего мы не знаем, мы узнаем, читая» (Sent. III, 8, 2-3). Таким образом, именно чтение является основной интеллектуальной практикой, практикой рациональной и морально-значимой.

Обучение чтению включает в себя два компонента: понимание и умение изъяснить то, что понято (Sent. III, 8, 5). Однако знание проистекает не только из чтения, но и из размышления, благодаря которому сохраняются прочитанные слова и раскрывается стоящий за ними смысл. Поэтому важно не только твердое знание грамматики, но и сопутствующее ему понимание смыслов текста. Для Исидора уже поэтому чтение является базовым уровнем экзегезы – те, кто неправильно понимает Писание, также неправильно его читают, ища в просторечной мудрости риторические красоты, или видя в словах Библии только конкретные картины, а не мистические символы (Sent. III, 12, 1-5). В этом – корень ересей: «плотские читатели» (*carnalis lectores*) подходят к Писанию со своими мерками и, не разумея «здорового смысла» (*sanus sensus*), впадают в множество ошибок.

Другим фактором, влияющим на чтение, является содействие благодати, о чем Исидор лишь упоминает. Закономерно, что для разумения мистерий библейского текста требует сверхъестественное содействие. Оно, собственно, и направляет читателя к Библии и отвращает его от того, что Бог покинул (вероятно, имеется в виду языческая ученость). В противном случае чтение не будет иметь результата, а приобретенные навыки лишь испортят человека, внушив ему высокомерие. Ведь «образование (*doctrina*) без поддержки благодати, как бы вложенной в уши, никогда не достигнет сердца; оно прозвучит внешне, но никогда не проникнет в глубину», и такие, даже если «изучат ловкие ухищрения диалектики или красноречивое искусство словесности, то совсем не приобретут веры Христовой во славу Божию (*in Dei virtute*), но будут лишь составлять аргументы по правилам людского красноречия» (Sent. III, 10, 1; 13, 5). Отношением к чтению для Исидора, таким образом, определяется достоинство человека: достойные получают награду, а недостойные примут осуждение.

Итак, для чтения как морального деяния требуется своего рода очищение, которое освободит человека от смущающих влечений и направит к истине. Кроме благодати и молитвы (Sent. III, 8, 1), это прилежание, которое как бы приближает понимание к предмету (Sent. III, 9, 3). Для этого требуется отвлечься от прочих забот и полностью посвятить себя книгам и размышлениям, поскольку мирские заботы не дают сосредоточиться, а также соблазняют желанием славы и грехом высокомерия (Sent. III, 9, 4). В сущности, Исидор говорит, что только монахи, достигающие «духовного покоя» в своем уединенном общежитии способны быть настоящими читателями и с пользой употреблять эти знания. Из этого становятся весьма понятными сомнения Исидора в необходимости допущения широты образования (п. 3б), ведь дело монаха – по максиме Иеронима – слезы, а не знания.

Кроме вдумчивого отношения к библейскому тексту и стремления раскрыть его смысл, необходимо также следить за тем, что читаешь: Исидор указывает на опасность искажения еретиками тех или иных авторитетных сочинений, причем они «подписывают свои суждения именем католических учителей, чтобы читающий без сомнений верил им. Иногда они хитростью вводят свои богохульства в книги наших [авторов] и такой подменой разрушают истинное учение, или прибавляя то, что нечестиво, или убирая то, что свято» (Sent. III, 12, 7). Надо сказать, что идея порчи текстов профессиональными противниками была весьма распространенным аргументом во времена Исидора и, вероятно, в условиях ограниченного количества обращаемых книг и их рукописного производства, имела под собой основания. Филологами выявлено, кроме ошибок писцов, большое количество псевдоэпиграфов и редакций, зачастую противоречащих самим себе. Наиболее известный случай – сочинения Пс.-Дионисия Ареопагита, которые были распространены в несторианской среде, однако православными считались «испорченными еретиками»: от осуждения и забвения их спасла настойчивая атрибуция ученику ап. Павла Дионисию Ареопагиту и составление к ним комментариев Максимом Исповедником.

Таким образом, прочтение-размышление оказываются недостаточным: Исидор включает в это (единое) деяние третье оставляющее – сопоставление (*collatio*). Прочитав то или иное авторитетное высказывание и размыслив над ним, читатель должен сопоставить

его с другими вариантами или высказываниями авторитета, дабы убедиться, что оно аутентично. Эта процедура выводит чтение на новый уровень – кроме знания и разумения оно дает также и осведомленность (*docibilitas*) (Sent. III, 14, 1). Сравниваются слова со словами, высказывания с высказываниями, информация с реальностью. Методы, используемые Исидором, также попадают в эту категорию, поскольку основаны на различных способах сопоставления (соотнесение, противопоставление, извлечение) слов и понятий. Значимость этого подхода Исидор видит в том, что он разрешает сомнения, которые возникли на предыдущих уровнях чтения (Sent. III, 14, 2).

В рамках акта сопоставления находит новое подтверждение и аллегореза, поскольку она основана на сопоставлении тварного и нетварного, а символы служат для читателя направляющими знаками, ибо «духовные смыслы Св. Писания кроются под видом иных смыслов, и без некоего очевидного указания скрытые тайны Закона едва видны» (Sent. III, 14, 3). Тем самым чтение вновь увязывается с моральным расположением, открывающим человека знанию, и становится глубоким этическим актом, содержащим в себе как благо (разумение), так и зло (неразумность). Но и здесь Исидор призывает к умеренности, поскольку разнообразие смыслов может привести к их противоречию друг другу, вызвать словопрения, богохульства и ересь. Поэтому следует держаться истины, т.е. собственного смысла Писания и авторитетных сочинений, и – вновь – не поддаваться на тонкие ухищрения еретиков, предлагающих различные сложные трактовки учения (Sent. III, 14, 4-6). А в этом – опять же – посредником является благодать, поскольку «слово божье, вливаясь в уши, достигает в итоге сердца, когда благодать божья глубоко овладевает мыслящим умом» и «достойные проникнуты божественными законами, смиренны и вдохновлены благом ради Бога» (Sent. III, 10, 1; 11, 3).

Итак, чтение для Исидора – это изучение Св.Писания и церковных авторитетов, поэтому оно является одним из наиболее ответственных поступков, который зачастую определяет судьбу человека: уклонение от здравомыслия лишает его благодати и обрекает на вечное осуждение. Практика чтения синтезирует в себе и теологию, и науку, и этику, оказываясь осью, вокруг которой выстраиваются уровни культуры. Но чтение получает у Исидора и прямую мистическую трактовку, поскольку в нем открывается действие благодати. Из культурной практики чтение у Исидора становится практикой конфессиональной, религиозной, наряду с молитвой и другими практиками, и к ее оценке Исидор подходит с теми же критериями – ведет ли чтение к вечному спасению и как его достичь.

Однако Исидор знает, что способности людей не одинаковы. Есть люди, медлительные умом, есть те, кто плохо запоминает, есть и те, кому неинтересно учиться. Исидор настаивает на том, что большинство сложностей преодолевается прилежанием и настойчивостью. Прежде всего, медлительные, но настойчивые стараются больше прочесть, поэтому совершенствуют свое знание грамматики. Попытки углубиться в смысл прочитанного заставляют их внимательнее размышлять и тем самым становиться более расположенными к знанию (Sent. III, 9, 2; 6-7). Чтение также способствует памяти, преодолевая ее недостатки, а выработанная склонность к размышлению позволяет долее задерживаться на том или ином высказывании, что не дает его забыть (Sent. III, 14, 7-8).

Напротив, нерадивые и невнимательные заслуживают решительное осуждение Исидора. Первые за то, что способны выучиться, но пренебрегают этим даром, за что наказываются неразумием (Sent. III, 9, 5-6). Другие умеют читать, но делают это без должной внимательности, из-за чего их знания оказываются пусты. «И незнание того, что ты хотел, - меньший грех, чем неполное усвоение того, что ты узнал. Ведь мы читаем для того, чтобы узнать желаемое, а узнав, должны правильно понимать то, что изучили» (Sent. III, 8, 6). Корнем ереси и греха в данном случае оказывается несоблюдение читательской этики, которое развращает ум. В духовном смысле эти пороки одинаково недопустимы.

4. Результаты.

Изучение текстов Исидора, где он обращается к проблеме знания и его достижения, позволяют сделать ряд выводов, которые важны как для понимания творчества Исидора, так и для направляемой им культуры раннего Средневековья.

(1) Исидор является представителем патристического периода, выполняя те задачи, которые были поставлены церковью перед интеллектуалами, в частности: завершение процесса селекции культурного наследия античности, которое в целом характеризовалось как «языческое».

(2) Вследствие этого перед Исидором возникла задача обобщить приемлемое с точки зрения христианства знание в некоем каталоге, результатом чего и стали его трактаты «Этимологии» и «Различия». Отбор материала приводит Исидора к проблеме эффективной трансляции знания, т.е. образования. Этому посвящены некоторые главы его трактата «Суждения».

(3) Дать образование для Исидора, воспитанного в книжной культуре и для которого культура – это книги, значит научить читать. Поэтому чтение становится в программе Исидора осевой интеллектуальной практикой, вокруг которой оформляется мир наличной культуры, от Библии до античных философских сочинений. Именно регуляция этой практики с точки зрения богословской этики и понимание ее как возможного нравственного деяния с вытекающей из этого ответственностью и заставляет Исидора попытаться регламентировать самое чтение, указав на его этические, практические и смысловые характеристики.

(4) Вследствие жесткой связки образование–нравственность, Исидор должен был подвергнуть строгой цензуре тот культурный капитал, который мог стать доступен для христианина. Вследствие этого большое количество достижений античной культуры (признаваемых самим Исидором), были исключены им из универсума христианской культуры по причине их предосудительности, а у самого Исидора присутствует склонность к все большему ограничению доступного знания.

Как итог «программы» Исидора стали не только крупные утраты в культурном наследии античности: поставленные им задачи активно решались средневековым сообществом в трактатах «Об образовании клириков» (Храбан Мавр и др.), а попытка преодолеть ограниченность исидоровой программы дала начало парадигме свободных искусств, а затем университетам [см. 6].

Источники

1. Isidorus Hispalensis. *Differentiae* // PL. – Т. 83. – Col. 93C – 95B.
2. Isidorus Hispalensis. *Etymologiae* // PL. – Т. 83. – Col. 235C-242A, 305B-309B.
3. Isidorus Hispalensis. *Sententiae* // PL. – Т. 83. – Col. 679B – 689B.

Сокращения

PL. – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Ed. J.P. Migne. – Т. 1-122.

Литература

1. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / Пер. с фр. Е.Ф.Шичалиной. – М.: ГЛК, 2002.
2. Исидор Севильский. Этимологии или Начала, в 20 книгах. Кн. 1-3. О свободных искусствах / Пер. и комм. Л.А.Харитоновна. – М.: Евразия, 2006.
3. Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV в / Пер. с фр. А.Д.Бакулова. – М.: Республика, 2004.
4. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. – СПб.: Аxioma, 2006.

5. Харитонов Л.А. Исидор Севильский // Исидор Севильский. Этимологии или Начала, в 20 книгах. Кн. 1-3. О свободных искусствах / Пер. и комм. Л.А.Харитонова. – М.: Евразия, 2006.
6. Шмонин Д.В. Схоластика как философия образования // Вопросы философии. – 2011. - № 10. - С. 145-154.
7. Hieronymus Stridonensis. Contra Vigilantium // PL. – Т. 23. – Col. 337–352.
8. Hieronymus Stridonensis. Ep. 22 (Ad Eustochium) // PL. – Т. 22. – Col. 394-425.

В оглавление выпуска: *Savinov R.V. Isidore of Seville about teaching and cultural practice*