

КУЛЬТУРА ВИЗАНТИИ

IV-
первая половина
VII в



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1984

Ответственный редактор
член-корреспондент АН СССР
З. В. УДАЛЬЦОВА

Члены редколлегии:
доктор филологических наук
С. С. АВЕРИНЦЕВ,
доктор филологических наук
А. Д. АЛЕКСИДЗЕ,
доктор исторических наук
А. В. БАНК,
доктор исторических наук
Г. Л. КУРБАТОВ,
доктор исторических наук
Е. Э. ЛИПШИЦ,
доктор исторических наук
Г. Г. ЛИТАВРИН,

кандидат исторических наук
Р. А. НАСЛЕДОВА,
кандидат исторических наук
К. А. ОСИПОВА,
кандидат исторических наук
З. Р. САМОДУРОВА,
кандидат исторических наук
В. И. УКОЛОВА,
кандидат исторических наук
А. А. ЧЕКАЛОВА
(ответственный секретарь)

Содержание

Введение	5
1. Особенности экономического, социального и политического развития Византии (IV — первая половина VII в.) З. В. Удальцова	14
2. Эволюция философской мысли С. С. Аверинцев	42
3. Особенности культурной жизни Запада (IV—первая половина VII в.) В. И. Уколова	78
4. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция Г. Л. Курбатов	98
5. Развитие исторической мысли З. В. Удальцова	119
6. Литература С. С. Аверинцев	272
7. Риторика Г. Д. Курбатов	331
8. Юридические школы и развитие правовой науки Е. Э. Липшиц	358
9. Дипломатия ранней Византии в изображении современников З. В. Удальцова	371
10. Военное искусство В. В. Кучма	393
11. Естественнонаучные знания З. Г. Самодурова	408
12. Развитие географической мысли О. Р. Бородин	432
13. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» З. В. Удальцова	467
14. Школы и образование З. Г. Самодурова	478
15. Формирование основных принципов византийской эстетики В. В. Бычков	504
16. Изобразительное искусство О. С. Попова	546

17. Архитектура	
<i>А. И. Комеч</i>	573
18. Прикладное искусство	
<i>А. В. Банк</i>	596
19. Становление музыкальной культуры	
<i>Е. В. Герцман</i>	614
20. Быт и нравы византийского общества	
<i>А. А. Чекалова</i>	632
Заключение	
Основные направления развития византийской культуры IV — первой половины VII в.	
<i>З. В. Удальцова</i>	668
Библиография	685
Список сокращений	710
Указатель имен	711

Введение

В истории мировой культуры византийской цивилизации принадлежит особое, выдающееся место. В художественном творчестве Византия дала средневековому миру высокие образцы литературы и искусства, которые отличали благородное изящество форм, образное видение мира, утонченность эстетического мышления, глубина философской мысли. По уровню образованности, по напряженности духовной жизни, по силе выразительности и глубокой одухотворенности изобразительного искусства Византия многие столетия стояла впереди всех стран средневековой Европы. Прямая наследница греко-римского мира и эллинистического Востока, Византийская империя всегда оставалась центром своеобразной и поистине блестящей культуры. Но, изучая характер этой культуры и определяя ее место в культурном развитии средневекового общества, исследователи сталкиваются с рядом сложных и весьма спорных проблем, в том числе и общетеоретического характера.

Прежде всего, как ни парадоксально на первый взгляд, в современной науке ведутся оживленные дискуссии о том, что такое культура, какой смысл надо вкладывать в это понятие. Многозначность термина порождает немало дефиниций самого различного характера, от предельно «широких», «всеобъемлющих» до самых «узких». Так, некоторые ученые рассматривают культуру как «способ человеческой деятельности», как «все сделанное человеком, а не данное природой», как «совокупность надбиологических средств и механизмов адаптации общественного человека к окружающей среде». Эти определения культуры представляют высшую ступень абстракции¹. Однако при всей их широте и философской значимости они таят в себе опасность растворить в понятии «культура» всю историю человечества. Между тем культура — лишь часть общеисторического процесса, один из аспектов жизни общества.

Споры ведутся и о том, включать ли в понятие «культура» материальную деятельность человека? Этнографы, например, полагают, что культура — это все, что сделано руками и разумом человека, в отличие от даров природы; археологи считают, что в это понятие входит прежде всего материальная деятельность людей, по которой можно судить также об их духовной жизни; историки и специалисты по отдельным отраслям культуры отождествляют «культуру» в первую очередь с духовной активностью общества. Этот вопрос весьма сложен, и можно привести немало аргументов в пользу того или иного его разрешения². {5}

Материальная сфера культуры, по нашему мнению, не тождественна производству, а составляет созидательное, творческое, рациональное начало материальной деятельности человека. Это не само производство, не сами механизмы или технология, а идеи и принципы, знания и творческие импульсы, вложенные человеком в их создание. Однако нельзя сводить понятие «культура» исключительно к духов-

¹ *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 11 сл.; *Файнбург З. И.* К вопросу о понятии культуры и периодизации ее исторического развития.— Изв. Северо-Кавказ. науч. центра высш. школы, 1976, № 3.

² См.: *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973, с. 47—77; *Маркарян Э. С.* Теория культуры в системе общественных наук,— Изв. Северо-Кавказ. науч. центра высш. школы, 1976, № 3; ср.: *Межуев В. М.* Культура и история (Проблемы культуры в философско-исторической теории марксизма). М., 1977.

ной жизни общества, как делают многие зарубежные ученые³. Думается, что в феномене «культура» органически сочетаются, сливаются воедино материальная и духовная сферы созидательной, творческой деятельности людей, направляемые разумом, трудом и талантом человека⁴.

Исходя из этого, авторы коллективного труда «Культура Византии» стремятся осветить в своей работе единый процесс культурного развития Византии, включив в него как духовную, так и материальную культуру. Поэтому предметом их анализа становятся не только философия и развитие философско-богословской мысли, политическая теория, историография, литература, риторика, не только эстетические воззрения и все виды искусства (живопись, архитектура, прикладное искусство, музыка, цирковые и театральные представления), но и широкий спектр наук, связанных с реальными, материальными потребностями общества,— юриспруденция, естественные науки (математика, физика, астрономия, механика, медицина, географические представления), военное искусство, дипломатия.

Вместе с тем авторы воздерживаются от замены понятия «культура» понятием «цивилизация» и широкого истолкования этого термина, даваемого некоторыми зарубежными византинистами. Так, видный французский ученый А. Гийу в фундаментальном исследовании «Византийская цивилизация» включает наряду с культурой в понятие «цивилизация» такие общеисторические явления, как государство, общество, церковь, хозяйство, природные условия, оставляя в стороне лишь политическую историю Византии. Такой всеобъемлющий охват понятия «византийская цивилизация» отодвигает на задний план само культурно-историческое развитие Византийской империи, и сложный феномен культуры тонет в общеисторическом процессе⁵.

Авторы «Культуры Византии» четко осознают реальную взаимосвязь и взаимообусловленность общественного и культурного развития Византии. Они стремятся показать, как в историко-культурном процессе раскрываются общие закономерности развития человечества, являющиеся, в свою очередь, и выражением в специфической форме общеисторических законов.

Марксистской наукой установлено, что изменения в культуре в конечном счете отражают коренные перемены в социально-экономической {6} структуре общества. Закономерности культурно-исторического процесса вторичны по сравнению с законами социально-экономического развития человечества. Но механизм этих связей крайне сложен, зачастую противоречив и пока недостаточно изучен. Еще Ф. Энгельс писал: «Чем дальше удаляется от экономической та область, которую мы исследуем, чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить в ее развитии случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая»⁶.

Некоторые формы культурной жизни непосредственно детерминируются особенностями той или иной общественной формации и исчезают вместе с ними. Другие во многом сохраняются в своей неповторимой ценности и переходят в наследство последующим поколениям. Однако в конечном счете кардинальные формационные сдвиги, закономерная смена общественных формаций определяют главные направления развития культуры, ее формационные особенности, хотя это и не исключает сохранения отдельных субстратов культуры в нескольких различных формациях. Но культура сохраняет и известную автономность в общем процессе исторического развития человечества. Сфера культуры — относительно саморазвивающаяся система, основной функцией которой является обеспечение рационального и эстетического прогресса в различных областях человеческой деятельности.

Эти основные положения марксистско-ленинской теории, безусловно, всецело применимы к истории византийской культуры. В данном издании авторы прослеживают динамику развития византийской культуры в органической связи с эволюцией общественных отношений и политического строя Византийской империи. При этом, характеризуя конкретные проявления умственной и духовной жизни общества, авторы стремятся населить историю византийской культуры реальными людьми: учеными, философами, поэтами, художниками. Человек, представитель данной страны, эпохи, народа, класса, постоянно присутствует во всех главах этого издания в той степени, в какой позволяют это сделать источники.

³ См.: Kroeber A. I., Parsons T. The Concept of Culture and of Social System Revisited.— In: The Idea of Kultur in the Social Science. Cambridge: The University press, 1973; Berkhof R. F. Clio and the Culture Concept: Some Impression of a Changed Relationship in American Historiography.— Ibid.; ср.: Кертман Л. Е. К методологии изучения культуры и критике ее идеологических концепций.— Новая и новейшая история, 1973, № 3.

⁴ Удалцова З. В. Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры.— ВВ, 1980, 41, с. 46—47.

⁵ См.: Guillou A. La civilisation byzantine. P., 1974.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 176.

Ариадниной нитью, помогающей найти правильный путь в раскрытии общих закономерностей развития культуры и специфических его особенностей, служит методика типологизации, выявление общего и особенного в едином культурно-историческом процессе эпохи средневековья.

В последние годы в советской исторической науке явно возрос интерес к изысканиям типологического характера. Это распространяется и на сферу истории культуры. Так, делаются попытки вычленить из целостного культурно-исторического процесса развития мировой культуры так называемые исторические типы культур⁷. Метод типологизации применяется и к истории византийской культуры⁸. Проблема общего и особенного в культуре Византии — ключевая для данного издания: выявление типологических отличий византийской культуры в сравнении с Востоком и Западом, установление синхронности или асинхронности развития культуры этих регионов, их сходства и различия, противоборства и взаимовлияния помогают определить не только «тип» византийской культуры, ее культурно-исторический «образ», но и ее место в культурной жизни средневекового общества.

В типологическом аспекте освещается в данном издании социально-экономическая и политическая история Византии, раскрывается связь кардинальных особенностей общественного строя империи с эволюцией византийской культуры и всей духовной жизни византийского общества.

Разумеется, византийская культура, ее типологические особенности, ее формы и проявления могут быть поняты лишь в общем контексте культурно-исторического развития всего современного ей цивилизованного мира. Совершенно невозможно изучать культуру Византии в какой-то изоляции, отгородив ее от культуры соседних стран и народов как Востока, так и Запада.

Поэтому авторы ставят своей целью вписать культуру Византии в картину общего культурного развития средневековья и в то же время вычленить ее из этого единого процесса.

Для вычленения византийской культуры из всей средневековой культуры Европы, Переднего и Ближнего Востока важным ориентиром являются такие факторы: в Византии существовала языковая и конфессиональная общность в рамках единого государственного образования. При всей многоэтничности империя имела одно главное этническое ядро — греков, в ее культурной жизни преобладал греческий язык. В стране господствовала христианская религия в ее православной форме. Наконец, Византийскую империю всегда отличали устойчивая государственность и централизованное управление.

Это, конечно, не исключает того, что византийская культура, оказывавшая воздействие на обширный ареал соседних стран, сама подвергалась постоянному культурному влиянию как племен и народов, населявших ее, так и сопредельных с ней государств.

При изучении типологических отличий той или иной культуры, как известно, чрезвычайно важно установить, являются ли специфические черты данной культуры формой проявления в первую очередь внутренних, имманентных закономерностей развития, иными словами, выражением стадийных различий, присущих культуре народов, находящихся на определенной стадии общественного прогресса, или же они во многом зависят от внешних влияний. В течение своего тысячелетнего существования Византия сталкивалась с мощными внешними культурными импульсами, исходившими из стран, находившихся на близкой ей стадии развития, — из Ирана, Египта, Сирии, Закавказья, а позднее латинского Запада и Древней Руси. Во взаимодействии этих культур явственно проявились общие закономерности эволюции культуры рабовладельческого, а затем феодального общества, хотя при этом складывались и стабильно сохранялись специфические особенности отдельных регионов и стран⁹.

С другой стороны, Византии приходилось вступать в разнообразные культурные контакты с народами, стоявшими на несколько или на значительно более низкой стадии общественного развития (византийцы обычно третировали эти народы, называя их «варварами»). Самобытность культуры этих народов, в свою очередь, отражала определенную ступень их общеисторической и культурной эволюции¹⁰. Отдавая себе отчет во всей сложности и неизученности проблемы влияния византийской культуры на «варварские» народы и особенно обратного влияния культуры этих народов на византийское общество, авторы данного издания, используя новые археологические открытия, пытаются проследить

⁷ Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978.

⁸ Удальцова З. В. Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры..., с. 54—67.

⁹ Лазарев В. Н. Константинополь и национальные школы в свете новых открытий.— ВВ, 1960, XVII, с. 93—104; Он же. Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XV вв.): Доклад на XIII Международном конгрессе исторических наук. М., 1970; Удальцова З. В. Русско-византийские культурные связи: Доклад на XIII Международном конгрессе в Оксфорде в 1966 г.— In: Proceedings of the XIIIth International Congress of byzantine Studies (5—10 September 1966). London, New York, Toronto, 1967, p. 81—91.

¹⁰ Даркевич В. П. Связи Восточной Европы со странами Азии и Византии в IX—XIII вв. М., 1976; Он же. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X—XIII вв. М., 1975.

культурные контакты Византии и «варваров». Дополнительный свет на эту проблему может пролить изучение встречи цивилизаций — Византии и «варварского» мира не только в районах совместного обитания разных народов, но и в контактных зонах¹¹. В ранний период, как мы увидим, весьма важную роль в складывании византийской культуры сыграли длительные и многообразные контакты с народами Востока: армянами, грузинами (лазами), а также «варварскими» племенами — славянами, готами, гуннами, аварами и др.

Для воссоздания правдивой и полнокровной картины развития византийской культуры совершенно необходимо определить степень воздействия на преобладающую в Византии греко-римскую культуру культурных традиций и навыков многочисленных народов, населявших империю.

На территории Византии происходило постоянное взаимодействие культур народов с весьма различным строем, близких и далеких по языку, обычаям и нравам. По мере возможности авторы старались установить локальные различия в культуре отдельных областей империи (Малая Азия, Египет, Сирия, Балканы, области Причерноморья, Закавказья) и выявить их вклад в культуру Византии.

Роль ведущей греко-римской культуры в истории народов империи и соседних с ней стран может быть до конца понята лишь в контексте взаимодействия культур, а не одностороннего воздействия на них более высокой византийской культуры. При этом необходимо учитывать ослабление византийского культурного влияния не только по мере территориальной отдаленности того или иного народа, но и в прямой связи с уровнем развития его собственной культуры, со степенью ее самобытности и устойчивости местных традиций¹².

При определении общего и особенного в культуре разных стран и народов, в частности в византийской культуре, мы сталкиваемся еще с одним крайне важным вопросом — о роли традиций и новаторства в культурно-историческом процессе. Ведь известно, что одним из главных условий поступательного развития культуры является непрерывность передачи опыта, знаний, навыков от поколения к поколению.

Сохранение вековых традиций, культурного наследия того или иного народа помогает обнаружить не только различия между культурно-историческими эпохами, социо-этническими общностями, но и выявить пре- {9} емственные, временные и пространственные, связи между ними. Традиции, стереотипы, повторяющиеся явления в культуре на первый взгляд противоречат индивидуальному, творческому началу, но в конечном счете помогают его саморазвитию. Изучение в культуре традиционных явлений в то же время помогает пониманию причин рождения новых индивидуальных черт в культурной жизни общества.

Для византийской культуры проблема культурного наследия, в частности наследия античности, как известно, имеет первостепенное значение¹³. Сила традиций, стереотипов в византийской культуре была очень велика, особенно в первый период истории Византии.

В настоящее время подавляющее большинство византинистов признают переживание античных традиций в течение всего существования империи, однако вопрос о степени, масштабах, характере использования в Византии культурного наследия античности вызывает немалые разногласия. Эти споры теснейшим образом связаны с общей дискуссией о континуитете и дисконтинуитете в общественных отношениях Византии¹⁴. Некоторые ученые отстаивают теорию континуитета античных традиций в общественном строе и культуре империи, особо выделяют периоды взлета, возрождения элементов античности¹⁵. Другие подходят к этой проблеме с большей осторожностью¹⁶. Думается, не следует, однако,

¹¹ *Королюк В. Д.* Основные проблемы формирования контактной зоны в Юго-Восточной Европе и бессинтезно-го региона в Восточной и Центральной Европе.— В кн.: Проблемы социально-экономических формаций. М., 1975, с. 158—184.

¹² *Удальцова З. В., Шапов Я. Н., Гутнова Е. В., Новосельцев А. П.* Древняя Русь — зона встречи цивилизаций.— Вопросы истории, 1980, № 7.

¹³ *Удальцова З. В.* Из истории византийской культуры раннего средневековья.— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 260—276; *Она же.* Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 3—5, 319—328; *Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1977, с. 5 сл.; *Античность и Византия.* М., 1975.

¹⁴ *Weiss G.* Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur.— *Historische Zeitschrift.* 1977, 224, S. 529—560; *Сюзюмов М. Я.* Некоторые проблемы исторического развития Византии и Запада.— ВВ, 1973, 35, с. 3—18; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. P., 1971, p. 301—305; *Idem.* Byzance et les origines de notre civilisation.— In: Venezia e l'Oriente fra tarda Medioevo e Rinascimento. Venezia, 1966, p. 1—17.

¹⁵ *Haussig H. W.* A History of Byzantine Civilization. L., 1971, p. 320—350, 361—370.

¹⁶ *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. P., 1955, p. 5 sq.; *Pertusi A.* In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: il pensiero politico del cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Plethone.— RSBN, NS, 1968, 5, p. 96; *Guillou A.* Op. cit., p. 116, 204, 263.

преувеличивать масштабы сохранения античного наследия в Византии и возродить теорию континуитета, непрерывного развития как общественных отношений, так и культуры в период перехода от античности к средневековью. Степень переживания элементов античности в различных сферах культурной жизни, как мы увидим, была неодинаковой. И всюду рождались новые идеи, формировались новые философско-богословские, политические, этические и эстетические воззрения. Не континуитет, а постоянная идейная борьба старого с новым — вот доминанта как общественных отношений, так и культурного развития Византии.

Проблема континуитета или дисконтинуитета византийской культуры (как и общественного развития Византии) теснейшим образом связана с общетеоретической проблемой прогрессивного развития человечества. Идея прогрессивного, поступательного восхождения человечества от одной общественной формации к другой — одна из важнейших в теории исторического материализма. Однако поступательное движение общества и его культуры осуществляется не прямолинейно, в нем наблюдаются зигзаги и отступления. Каждый прогрессивный этап в развитии общества {10} имеет начало, кульминацию и упадок, что относится и к явлениям культуры. Но это отнюдь не циклическое развитие, а чаще всего развитие по спирали. Ведь оно состоит из непрерывного ряда фаз или этапов подъема и упадка, один законченный этап сменяется другим, новым, более высоким по своему, внутреннему содержанию и уровню.

В. И. Ленин писал: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе („отрицание отрицания“), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — „перерывы постепенности“; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления, или внутри данного общества; — взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии»¹⁷. Эти замечательные идеи В. И. Ленина легли в основу общей концепции развития византийской культуры в данном коллективном труде. Главную задачу авторы видят в том, чтобы показать прогрессивное развитие византийской культуры, выявить этапы этого процесса, его внутреннюю противоречивость, скачкообразность, постоянную борьбу противоположностей, борьбу нового со старым. Подчас новое явление, пока не ясна его динамика, кажется даже менее прогрессивным по сравнению с предшествующим культурно-историческим этапом. Средневековая византийская культура в целом по своим главным тенденциям была более прогрессивной по отношению к рабовладельческой культуре позднеантичного времени. Между тем в науке долгое время бытовало представление о том, что византийская культура явилась шагом назад по сравнению с античной культурой, что в византийское время утратились многие достижения и ценности античного мира.

Процесс развития византийской культуры, разумеется, был отнюдь не прямолинейным. Он знал эпохи подъема и упадка, периоды торжества прогрессивных идей и мрачные годы господства реакционных. Но ростки нового, живого, передового прорастали постепенно почти во всех сферах идейной жизни византийского общества. Неиссякаемым источником культуры было народное творчество. Под покровом традиций и стереотипов жило, действовало и пробивало себе дорогу новое, творческое начало. Представление о застойности, косности византийской культуры, отсутствии в ней динамики, развития творческой мысли, господствовавшее в историографии XVIII—XIX вв., ныне опровергается многочисленными трудами византинистов у нас и за рубежом. При этом на передний план в исследованиях византинистов выдвигаются именно прогрессивные тенденции в развитии византийской культуры, знаменующие поступательное движение всего византийского общества. В последнее время византийская культура постоянно находится в поле зрения исследователей¹⁸.

Немало ученых внесли ценный вклад в изучение ее истории. Среди зарубежных византинистов Запада следует особо выделить труды таких {11} выдающихся исследователей, как П. Лемерль, Г. Хунгер, Г.-Г. Бек. Весьма плодотворны разыскания известной французской византинистки Э. Арвейлер в области политической идеологии византийского общества, которая трактуется в общем контексте социально-политической и культурной жизни Византии. Последнее время особо пристальное внимание ученых привлекает культура поздней Византии¹⁹. Крупнейший греческий византинист Д. А. Закитинос по-новому осветил развитие культуры греческого деспотата в Море и в Византии в эпоху Палеологов.

¹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 55.

¹⁸ Библиографию работ по истории византийской культуры и искусства см. в конце книги.

¹⁹ На эту тему был проведен в октябре 1968 г. в Венеции специальный коллоквиум, организованный Международной ассоциацией византинистов. См.: Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971.

Проблемы византийского и итальянского гуманизма получили оригинальное разрешение в трудах недавно умершего видного итальянского византолога А. Пертузи.

Духовная жизнь византийской элиты XIV в. по-новому предстала в сочинениях американского историка и филолога И. Шевченко. Исихазм и религиозные течения в поздней Византии нашли своего глубокого исследователя и истолкователя в лице крупного американского византиниста И. Мейендорфа.

Среди трудов по истории византийского искусства следует выделить работы таких западных исследователей, как А. Грабар, А. К. Орландос, К. Вейцман, О. Демус, Д. Талбот-Райс, М. Хадзидакис, К. Манго, Г. Белтинг.

Эти же проблемы оказались в поле зрения византинистов социалистических стран. Предметом многолетних исследований видного восточногерманского историка и филолога И. Ирмшера является становление и развитие византийской литературы, ее связи с социальной структурой общества. Взаимосвязи византийской культуры и культуры славянских народов глубоко изучены в трудах болгарских ученых Д. Ангелова и И. Дуйчева, югославских историков искусства Дж. Бошковича, С. Радойичича и многих других.

В советской историографии целый ряд ученых посвятил свои изыскания византийской культуре и ее связям с культурой Древней Руси, Западной Европы, славянских стран и народов Закавказья.

Исследования В. Н. Лазарева по истории искусства Византии, Древней Руси и Италии эпохи Возрождения по праву занимают выдающееся место в мировой искусствоведческой науке. Вместе с тем они непосредственно связаны со всей историей культуры Европы в средние века.

Видное место в разработке проблем истории византийского и древнерусского искусства занимают произведения М. В. Алпатовой и Н. И. Брунова. Особенности византийской культуры и ее связи с древнерусской глубоко проанализированы в трудах Б. А. Рыбакова и Д. С. Лихачева.

Важнейшие проблемы византийской культуры применительно к определенным хронологическим периодам весьма плодотворно разрабатывали советские византинисты старшего поколения: М. Я. Сюзюмов, Е. Э. Липшиц, С. Т. Еремян, С. Г. Каухчишвили, Н. Н. Кечакмадзе, Е. Э. Гранстрем.

В изучение истории искусства Византии, Древней Руси, Грузии и Армении значительный вклад внесен Ш. Я. Амиранашвили, Н. Н. Ворониным, Г. К. Вагнером, А. В. Банк, В. Д. Лихачевой и др. {12}

В последние десятилетия в нашей стране круг исследователей различных отраслей византийской культуры заметно расширился, усложнилась проблематика их изысканий, совершенствовалась методика, намечались новые подходы к разрешению спорных и трудных проблем. В центре внимания ученых находилась такая кардинальная проблема, как рождение византийской культуры. Ценный вклад в решение этой проблемы внесли советские литературоведы, и прежде всего С. С. Аверинцев. Появились первые работы по византийской эстетике. Сделан важный шаг в изучении отдельных жанров византийской литературы и творчества выдающихся деятелей культуры Византии. Большой интерес читателей вызывали работы С. А. Поляковой и А. Д. Алексидзе о византийском романе. И. П. Медведеву принадлежит первая в советской историографии обобщающая работа по византийскому гуманизму.

Ценные сведения о культурных связях Византии с Грузией, Арменией, Древней Русью можно почерпнуть из новейших работ по искусству и художественным ремеслам этих областей.

Успехи в изучении византийской культуры, многочисленные издания источников, новые открытия памятников искусства и археологии, накопление новых позитивных знаний в различных сферах духовной и материальной культуры византийского общества позволили приступить к созданию обобщающего коллективного труда в трех книгах — «Культура Византии». Авторы стремились воссоздать историю византийской культуры как единой, целостной социокультурной системы, осветить не только отдельные сферы духовной и материальной культуры, но и показать их единство, взаимовлияние, а порой и органическое их слияние. Прослеживая общие идеи, теории, тенденции, сближающие и объединяющие различные отрасли культуры Византии, авторы рассматривали и специальные аспекты, того или иного культурного явления, определяли характерные черты того или иного периода и его место в общем процессе развития культуры византийского общества. В периодизации историко-культурных процессов «Культура Византии» следует за принятой в нашей науке периодизацией истории византийского общества. Первый период, охватывающий IV — первую половину VII в., был периодом разложения рабовладельческого строя и становления средневекового общества. Для культуры этого переходного периода характерна острая борьба старого с новым. Коренные формационные сдвиги, назревавшие в империи, нашли свое отражение во всех сферах культуры ранней Византии. Второй период совпадает с генезисом и развитием феодализма в Византии (середина VII — начало XIII в.). Третий, последний период характеризуется дальнейшим развитием феодальных отношений и началом их разложения (XIII — середина XV в.)

Таким образом, читатель познакомится с тысячелетней историей византийской культуры, которая при всем ее своеобразии и неповторимых типологических особенностях явилась закономерным этапом в развитии культуры всего человечества. {13}

1

Особенности экономического, социального и политического развития Византии

(IV—первая половина VII в.)

В течение своей тысячелетней исторической жизни, казалось бы, столь длительной, но вместе с тем столь краткой в общем ходе мировой истории, Византия прошла те же основные стадии общественного прогресса, что и многие другие страны средневекового мира. Она не являла собой пример отклонения от общих закономерностей развития человеческого общества. Ей были знакомы крушение рабовладельческих отношений, рождение, расцвет и упадок феодального строя. Всестороннее освещение экономики, социальной структуры, политического устройства ранней Византии не входит в задачи данной книги¹. Необходимо, однако, отметить основные типологические особенности общественного строя Византийской империи IV — первой половины VII в., которые в той или иной степени определили характерные черты, неповторимое своеобразие византийской культуры как выдающегося культурно-исторического феномена. Свообразие общественного строя и культуры Византии всегда отличало ее от соседних с ней государств Европы и Азии. Вместе с тем Византия жила и развивалась отнюдь не в изоляции от всего средневекового мира. Широкие экономические и политические связи огромной Византийской империи со многими странами Востока и Запада определили «открытость» византийской цивилизации. Культура Византии не только оказывала постоянное и стабильное влияние на культурное развитие сопредельных с нею стран и народов, но и сама интенсивно впитывала и синтезировала многообразные культурные влияния различных народов, населявших цивилизованную ойкумену. Эта «открытость» культуры Византии особенно сильно проявилась в ранний период ее истории².

Разделение Римской империи в 395 г. на Восточную и Западную повлекло за собой образование Византии как самостоятельного государства. Восточная империя в ту эпоху превосходила Западную уровнем развития экономики, богатством городов, блеском духовной и материальной культуры. С упадком древнего Рима, с перемещением центра экономической и культурной жизни на Восток сюда переместился и политический центр Римского государства. В 330 г. император Константин провозгласил столицей империи древнюю мегарскую колонию на берегах Босфора — Византий. Новая столица была названа в честь ее основателя Константинополем — «городом Константина». Выбор места был обусловлен исключительно благоприятным географическим положением города: здесь пересекались торговые пути из Европы в Азию — из Черного моря в Эгейское. Константинополь был важнейшим военно-стратегическим пунктом, обеспечивавшим империи господство над проливами.

Считая себя прямыми преемниками Рима, константинопольские правители называли свою империю Римской (по-гречески: Ромейской), а себя именовали императорами ромеев (римлян). Столицу долгое время называли «Новым Римом». Термин «Византийская империя» возник значительно позже.

В ранний период Византийская империя имела территориальные владения на трех континентах — в Европе, Азии и Африке. Подобное географическое положение делало ее связующим звеном между Востоком и Западом. Постоянное общение с восточным и западным миром, смешение греко-римских и восточных традиций наложили отпечаток на общественную жизнь, государственность, религиозно-философские идеи, культуру и искусство византийского общества. Однако Византия пошла своим историческим путем, во многом отличным от судеб как Востока, так и Запада. В IV — первой половине VII в. в состав Византии входила вся восточная половина Римской империи: Балканский полуостров с центром в Греции, острова Эгейского моря, Малая Азия, часть Месопотамии и Армении, Сирия, Палестина, Египет, Киренаика (в Северной Африке), острова Крит и Кипр, отдельные области Аравии, владения в При-

¹ Мы отсылаем читателя к обобщающим работам по истории Византийской империи, и прежде всего к «Истории Византии» (М., 1967. т. 1).

² *Удальцова З. В.* Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры. — ВВ, 1980, 41, с. 54—56.

черноморье, в частности в Крыму (Херсонес) и на Кавказе (Лазика). В V в. к ней отошли на западе Иллирик и Далмация. Территория империи превышала 750 тыс. кв. км. Природно-климатические условия этого огромного государства отличались большим разнообразием. Мягкий средиземноморский, местами субтропический климат прибрежных районов постепенно переходил в континентальный климат внутренних областей. В Сирии, Палестине и Египте засушливое лето сменялось теплой, дождливой зимой, на Балканах и в Малой Азии, напротив, зимы были холодными и снежными. Горный рельеф Греции, части Македонии и Малой Азии сменялся равнинными пространствами Фракии и Фессалии на Балканах, плодородными землями долины Нила.

Территория империи состояла из областей древней и весьма высокой земледельческой культуры. Широкое распространение имело хлебопашество, выращивание зерновых — пшеницы и ячменя. Житницами империи в ранний период были Египет и Фракия.

Греция, острова Эгейского моря, прибрежные области Малой Азии, Сирии, Палестины славилась садами, огородами, богатыми виноградниками. Виноградарство было широко распространено во Фракии, Греции, Западной Малой Азии. Здесь же процветали культура оливок и производство оливкового масла. Центрами оливководства были также внутренние районы Сирии и Палестины. В Египте и Киликии (в Малой Азии) выращивали лен. На юге империи культивировались финиковые пальмы.

На плоскогорьях и в степях Месопотамии, Сирии, Палестины, Киренаики, а также на высокогорных лугах Малой Азии и Балкан было развито скотоводство. Склоны Гиметтского хребта в Греции, где было распространено пчеловодство, доставляли прославленный гиметтский мед. Медом славилась также Фессалия, Македония и Эпир. С VI в. в Сирии {15} и Финикии появилось шелководство, принесшее славу Византии как производителю драгоценных шелковых тканей. Малая Азия была одним из основных районов производства кож и кожаных изделий; в Сирии, Палестине, Египте вырабатывались льняные и шерстяные ткани.

Византия была богата и природными ресурсами. Во многих областях имелся превосходный строительный лес (в Далмации, Ливане), камень и мрамор. Империя располагала значительными, залежами полезных ископаемых. Настоящей кладовой золота и серебра, железа и меди были Балканские провинции, Понт и Малая Азия. Лишь олово и отчасти серебро в империю ввозили из Британии и Испании. Египет снабжал Византию важнейшим материалом для письма — папирусом. У побережья Малой Азии и Финикии добывалась особая раковина, служившая для изготовления знаменитой пурпурной краски.

Этнический состав населения обширной Византийской империи отличался большой пестротой. Наиболее многочисленную часть ее населения составляли греки и эллинизированные местные народности — копты в Египте, сирийцы, армяне, иудеи в Сирии и Палестине, фракийцы и иллирийцы на Балканах, туземные племена в Малой Азии. Греческий язык стал самым распространенным, а греки — фактически господствующей народностью. Латинское население западных областей Византии было сравнительно немногочисленным. Эллинизация местного населения в различных областях империи происходила с неодинаковой интенсивностью. Многие народы, особенно в восточных провинциях, прочно сохраняли свою самобытность — свой язык, культуру, нравы и обычаи. Однако постепенно в Византии складывалось основное греческое этническое ядро. В империи постоянно происходили демографические изменения, массовые миграции племен и народов, вторжения варваров, что еще больше увеличивало многоэтничность населения огромного государства³.

Византия, однако, избежала судьбы Западной Римской империи — она не знала полного завоевания страны варварами и гибели централизованного государства. Поселение на ее территории различных народов, в том числе славян, армян, арабов и других племен, хотя и изменило этнический состав населения империи и усилило влияние общественных отношений варваров на внутреннюю жизнь Византийского государства, тем не менее не привело к образованию на исконных землях Византии самостоятельных варварских королевств. Но вполне естественно, что все эти важнейшие явления в исторической жизни ранней Византии оставили неизгладимый след в византийской культуре.

Византийская цивилизация в отличие от западноевропейской в тревожные времена варварских нашествий оставалась оплотом греко-римских традиций. Как византийская государственность устояла

³ *Lemerle P.* Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIII^e siècle.— RH 1954, 211, p. 265—308; *Тънкова-Заимова В.* Нашествия и этнически промени на Балканите. София, 1966; *Charanis P.* Ethnic changes in the Byzantine Empire in the seventh Century.— DOP, 1959, 13, p. 23—44; *Idem.* Studies on the Demography of the Byzantine Empire. L., 1972; *Jacoby D.* La population de Constantinople à l'époque byzantine: un problème de démographie urbaine.— Byz., 1961, 31; *Шевеленко А. Я.* Демографическая заметка о Европе раннего средневековья.— В кн.: Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1980. М., 1981, с. 216—227.

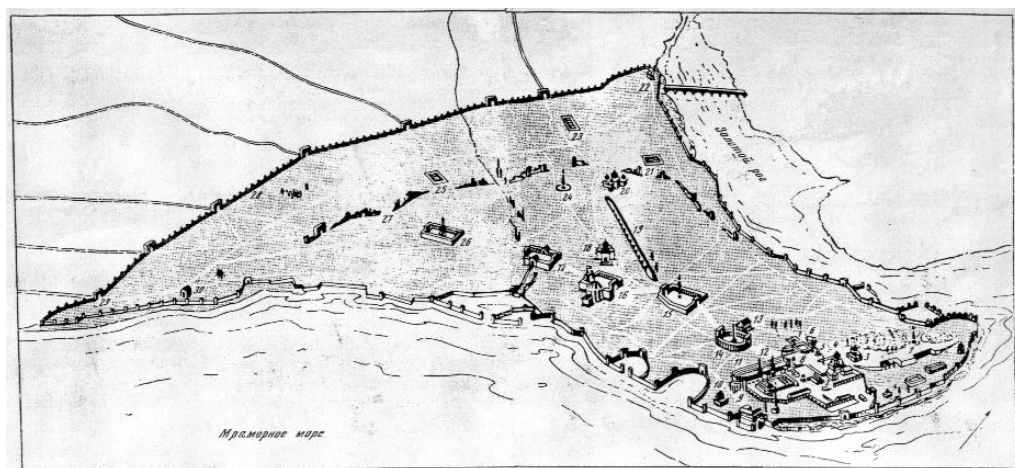
под натиском варваров, так и византийская культура сумела противостоять волне варварских влияний. Византийская культура, однако, впитала художественные традиции, созданные многочисленными народами, населявшими империю. Не только греки, но особенно сирийцы, а также копты, армяне и грузины, малоазийские племена и славяне, народности Крыма и латинское население Иллирика в разной, конечно, степени внесли свою лепту в формирование собственно византийской культуры. Но после ее окончательного сложения культурное развитие этих народов пошло под знаком нивелирующего господства византийской цивилизации. Таким образом, формирование византийской культуры было сложным и противоречивым процессом. Этот процесс хронологически относится преимущественно к первому периоду истории Византии, хотя и продолжается позднее.

Первый период Византийской истории охватывает три с половиной столетия — с IV до середины VII в. В эту эпоху Византия, непосредственная преемница Римской империи, сохраняла еще ореол мировой державы. Во внутренней жизни Византийского государства это было время изживания рабовладельческих, позднеантичных порядков, главным оплотом которых являлся полис. Крушение позднеантичного полиса в такой же мере отделяло новый, феодальный период от старого, рабовладельческого, как и арабские, славянские и лангобардские вторжения на Западе и Востоке ⁴.

Своеобразие общественного и культурного развития Византии определялось уже в ранний период ее существования. Под властью Византийской империи остались самые богатые области бывшего Римского государства, с более устойчивой экономикой, развитыми экономическими связями. Черты упадка экономики стали ощутимы здесь позднее, чем на Западе, лишь в конце VI в. Экономическая жизнеспособность Византии помогла ей не только уцелеть под ударами варварских нашествий и сохранить самостоятельность, но и перейти в наступление против варварского мира. В то время как Западная Римская империя с V в. лежала в развалинах, Византия сумела, пусть временно, покорить ряд варварских королевств, наводивших ужас на все цивилизованные страны ⁵.

В этот период в недрах византийского общества медленно, но неуклонно начинают зарождаться элементы раннефеодальных отношений. Процесс разложения рабовладельческого и рождение феодального строя в Византии отличался глубоким своеобразием.

В различных странах Западной Европы феодализм складывался, естественно, по-разному: в одних он возникал на основе синтеза романских и германских элементов, в других вырастал непосредственно из разлагающихся родоплеменных отношений варваров. Однако, как правило, на Западе формирование феодального общества сопровождалось уничтожением рабовладения, гибелью римской государственности и права, упадком городов и античной культуры ⁶. {17}



План Константинополя в эпоху Юстиниана

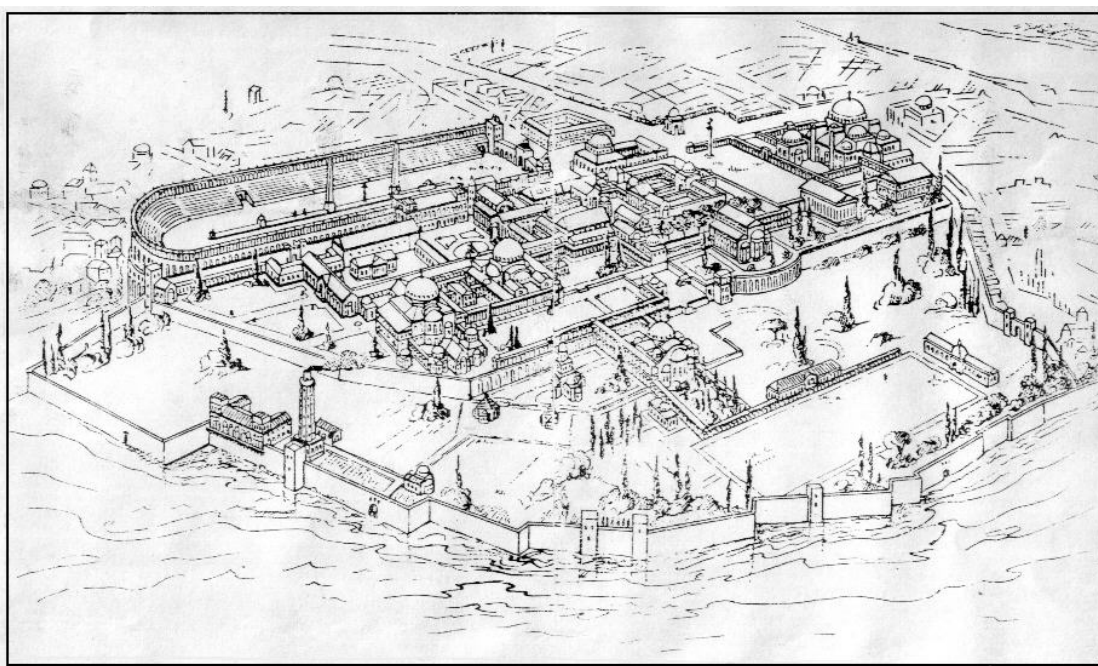
⁴ Кошеленко Г. А. Полис и город: к постановке проблемы.— ВДИ, 1980, № 1, с. 3—28; Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977, с. 22—30; Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М., 1975; Dagron G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; Patlagean E. Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4—7 siècles. P., 1977.

⁵ Удальцова З. В. Италия и Византия в VI в. М., 1959.

⁶ Гутнова Е. В., Удальцова З. В. Генезис феодализма в странах Европы: Доклад на XIII Международном конгрессе историков в Москве. М., 1970.

1. Готская колонна. 2. Сенат. 3. Церковь св. Ирины. 4. Церковь св. Софии. 5. Миллий. 6. Церковь Богородицы Халкопратийской. 7. Императорская базилика с цистерной. 8. Бани Зевксиппа. 9. Дворец Юстиниана. 10. Церковь св. Сергия и Вакха. 11. Ипподром. 12. Меса. 13. Сенат. 14. Форум Константина. 15. Форум Феодосия. 16. Форум Амастрийский. 17. Форум Тавра. 18. Церковь св. Полиевкта. 19. Акведук Валента. 20. Церковь св. Апостолов. 21. Цистерна. 22. Церковь Богородицы Влахернской. 23. Цистерна. 24. Колонна Маркиана. 25. Цистерна. 26. Форум Аркадия. 27. Стена Константина. 28. Стена Феодосия. 29. Золотые ворота. 30. Церковь св. Иоанна Предтечи {18}

Для Византии характерно преимущественно спонтанное развитие феодальных отношений внутри разлагающегося рабовладельческого общества, с незначительными по сравнению с Западом масштабами синтеза. Синтез прораставших в империи элементов феодализма с общественными порядками варваров был менее интенсивным, чем в Западной Европе. Причем он отличался явным преобладанием позднеантичных отношений над варварскими. Это обусловило и замедленность разложения рабовладельческого строя в Византийском государстве. В Византии феодальное общество складывалось в обстановке длительного и мучительного изживания рабовладения⁷. В ранней Византии труд рабов применялся доста- {19} точно широко как в деревне, так и в городе. Рабские латифундии, однако, здесь были



Реконструкция Большого императорского дворца в Константинополе {20, 21}

распространены в значительно меньших масштабах, чем в Западной Римской империи. В Византии преобладали более рентабельные формы использования рабского труда: рабов «сажали на землю», предоставляя им участок земли — пекулий, что повышало производительность их труда, а тем самым и доходы рабовладельцев. Рабы работали и в ремесленных эргастриях в городах империи, и в государственных мастерских.

Областями наибольшего распространения рабства в ту эпоху были Греция, западная часть Малой Азии, Сирия, Египет, Киренаика. Рабство здесь применялось в хозяйстве почти всех категорий земельных собственников. В поместьях крупных землевладельцев и в городских домах знати было много челяди из рабов всех национальностей. В периоды успешных завоеваний, особенно в правление императора Юстиниана, в VI в., в связи с притоком новых рабов масштабы рабовладения увеличивались. Однако тенденцией общественного развития было сокращение рабского труда, расширение отпуска рабов на волю, все большее использование труда колоннов и свободных крестьян-арендаторов⁸.

⁷ Удальцова З. В. К вопросу о генезисе феодализма в Византии.— В кн.: ВО. М., 1971, с. 18—21; Она же. Генезис и типология феодализма.— СВ, 1971, 34, с. 13—38; Сюзюмов М. Я. Дофеодальный период в Византии.— АДСВ, 1972, 8, с. 3—41; Он же. Некоторые проблемы исторического развития Византии и Запада.— ВВ, 1974, 35, с. 3—18.

⁸ Сюзюмов М. Я. О правовом положении рабов в Византии.— УЗ СГПИ. 1955, с. 165—192; Удальцова З. В. По-

Разумеется, такая типологическая особенность общественного строя Византии, как длительное сохранение рабовладения, наложила глубокий отпечаток на идеологию и культуру ранней Византии. Вокруг проблемы рабства развернулась острейшая борьба. Христианство широко использовало в своих интересах общественное негодование против рабовладельческих порядков, и это во многом обеспечило поддержку христианской идеологии со стороны широких народных масс. Однако глубочайшее проникновение этических представлений рабовладельческого общества во все поры общественной жизни потребовало со стороны их противников огромного напряжения всех сил. До победы новой морали над рабовладельческой идеологией еще было очень далеко. Но борьба эта началась уже в ранний период и порой носила бескомпромиссный характер.

В аграрном строе Византийской империи можно обнаружить немало черт как сходства, так и различия с аграрными порядками стран Запада и Востока. В отличие от Западной Европы в Византии гораздо дольше сохранялись разнообразные виды рабовладельческого хозяйства. Но, как и на Западе, на смену им пришла свободная крестьянская община, получившая большое распространение в империи в VII—IX вв. Византийская община по своей внутренней организации была далека от восточной, подчиненной государству податной общины и ближе стояла к западноевропейской общине-марке. Наиболее распространенным типом крестьянской общины в ранней Византии была митрокомия — соседская община, объединявшая крестьян, владевших небольшими участками земли с довольно широкими правами собственности на эти участки. {22} Подобно западноевропейской марке, ей был присущ дуализм — со-



Константинополь. Храм св. Софии. 532—537 гг. (с турецкими минаретами)

четание общинного землевладения с частной собственностью на крестьянские надель. Роль крестьянского землевладения общинного типа в конце первого периода истории Византии постепенно возрастает. В VI в. оно уже преобладало в Придунайских провинциях, во Фракии, Македонии, проникало и в центральные области Малой Азии. Существенную роль в усилении сельских общин сыграло переселение на территорию Византийской империи варварских народов, в первую очередь славян⁹.

ложение рабов в Византии VI в.— ВВ, 1964, XXIV, с. 3—34; Курбатов Г. Л. К проблеме рабства в ранней Византии.— В кн.: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1978, вып. 2, с. 3—10; Лебедева Г. Е. Социальная структура ранневизантийского общества. Л., 1980, с. 11—69 (там же литература вопроса).

⁹ Удальцова З. В. К вопросу о генезисе феодализма в Византии, с. 11—16; Сюзюмов М. Я. О характере и сущности византийской общины по Земледельческому Закону.— ВВ, 1956, X, с. 27—48; Таубенилаг Р. Сельские общины в романизованных провинциях Востока времени Диоклетиана.— ВВ, 1958, XIII, с. 1—8; Липшиц Е. Э. Византийское крестьянство и славянская колонизация.— В кн.: ВС. М., 1945, с. 111 сл.; Она же. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII — половина IX в.). М.; Л., 1961, с. 18—49; Ostrogorski G. La commune rurale

Характерной особенностью аграрного строя Византии было длительное сохранение в империи полной, безусловной частной собственности на землю. Этот вид собственности кристаллизовался как в крупном землевладении, так и в хозяйстве свободных крестьян. Однако крупное землевладение развивалось в Византии более медленно, чем на Западе. Его росту {23} в это время препятствовали такие факторы, как устойчивость городского муниципального землевладения, наличие крепких сельских общин и в особенности значительные масштабы государственной собственности на землю.

Сохранение централизованного государства в Византийской империи имело первостепенное значение для всех сторон жизни византийского общества — для экономики, политики, культуры. Прочной экономической базой центральной власти было наличие значительного фонда государственных земель. Он состоял из владений фиска и доменов императора. Однако в отличие от стран Востока император не обладал правом собственности на все земли империи.

В ранней Византии владения фиска и домены императора достигали огромных размеров. Для их обработки использовался труд не только живших там рабов и колонов, но и свободных крестьян-арендаторов. Домены императора были разбросаны по всей империи. Никаких аналогий этому явлению в Западной Европе мы не встречаем. Государственная собственность на землю, правда, не достигала в Византии таких масштабов, как в странах Востока, однако в противовес Западу развитие этого типа аграрных отношений в византийской деревне проходило весьма интенсивно ¹⁰.

Для сельского населения Византии в ранний период характерна была изменчивость и нестабильность. Наряду с рабовладением в империи, особенно в восточных провинциях, был очень широко распространен колонат. Колоны разделялись на две основные категории — на свободных и «приписных» — энапографов (или адскриптициев). Первые считались свободными людьми, имели владельческие права на участок земли, часто арендовали землю у государства или крупного землевладельца. Энапографы были бесправны, не имели земли, были приписаны к налоговому цензу имений, где они жили. В деревне широко практиковалась долгосрочная аренда — эмфитевсис, особенно часто она встречалась в доменах императора и на церковных землях ¹¹.

Первый период византийской истории отмечен неуклонным ростом церковно-монастырского землевладения. Союз с императорской властью обеспечил церковь и монастыри богатыми земельными пожалованиями. Многочисленное сельское население ранней Византии, особенно в восточных провинциях империи, активно участвовало в социальной и религиозно- {24} ной борьбе того времени. Оно состав-

byzantine.— Byz., 1962, 32, p. 139—166; *Loos M.* Quelques remarques sur les communautés rurales et la grande propriété terrienne à Byzance (VII—XI siècles).— BS, 1978, 39.

¹⁰ *Удальцова З. В.* Византия и Западная Европа: (типологические наблюдения).— В кн.: ВО. М., 1977, с. 6—7; *Сюзюмов М. Я.* Суверенитет, налог и земельная рента в Византии.— АДСВ, 1973, 9, с. 57—65; *Beck H.-G.* Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner. München, 1970, S. 38—41; *Ostrogorsky G.* Das byzantinische Kaiserreich in seiner inneren Structur.— In: *Ostrogorsky G.* Zur Byzantinischen Geschichte. Darmstadt, 1973, S. 15—43; *Kaplan M.* Les propriétés de la couronne et de l'église dans l'Empire Byzantin (V—VI^e siècles). P., 1976; *Byzanz im 7. Jahrhundert.* Untersuchungen zur Herausbildung des Feodalismus. B., 1978, S. 4—14.

¹¹ *Корсунский А. П.* О колонате в Восточноримской империи (V—VI вв.).— ВВ, 1956, IX. с. 45—77; *Удальцова З. В.* Законодательные реформы Юстиниана.— ВВ, 1965, XXVI, с. 3—45; 1967, XXVII. с. 3—37; *Günther R.* Coloni liberi und coloni originarii. Einige Bemerkungen zum spätantiken Kolonat.— Klio, 1967; *Литвиц Е. Э.* К истории закрепощения византийского крестьянства в VI в.: (Эволюция законодательства о колонате в 505—582 гг. н. э.).— В кн.: ВО. М., 1971, с. 98—124; *Она же.* Право и суд в Византии в IV—VIII вв. Л., 1976; *Лебедева Г. Е.* Социальная структура..., с. 60—108; *Eibach D.* Untersuchungen zum spätantiken Kolonat in der kaiserlichen Gesetzgebung unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie. Köln, 1977.



Константинополь. Храм св. Софии. 532—537 гг.

(интерьер, общий вид) {25}

ляло ядро многих еретических движений, проявляло необычайную стойкость в отстаивании таких религиозных учений, как учение монофиситов и несториан. Социальная психология широких народных масс (в том числе и сельского населения) оказывала известное воздействие на идейную борьбу той эпохи. Православная церковь и особенно монашество стремились привлечь их на свою сторону. Проповедь фанатичных монахов, распространявших идеи аскетизма, мистики, отказа от подчинения светским властям, находила живой и страстный отклик у страждущего и угнетенного сельского люда. Недаром именно для широких масс восточные монахи создают жития святых и мучеников, а церковные историки и хронисты пишут свои сочинения в доступной для народа форме. Правда, часть сельских жителей, особенно в горных районах Малой Азии и Греции, сохраняла приверженность к старым языческим верованиям и подверглась гонениям со стороны господствующей церкви.

Одной из самых главных типологических особенностей общественного строя ранней Византии было сохранение в империи крупных городов и городской экономики. Жизнестойкость и стабильность византийской экономики во многом зиждились на богатстве ее городов, развитии ремесла и торговли. Этому способствовало и то обстоятельство, что в Византийской империи вплоть до VII в. разложение позднеантичного полиса не влекло за собой полной аграризации страны и исчезновения крупных городов, как на Западе, — изменился лишь характер городской экономики. Города из главной цитадели рабовладельческой земельной собственности превращались постепенно в центры ремесла и торговли. Именно богатые города, которым посчастливилось спастись от разорения варварами, оставались экономической опорой центральной власти, центрами культуры и образованности. Наивысший расцвет городов Византийской империи приходится не на конец, а на начало истории Византии. В то время как на Западе многие античные городские центры были смыты волной варварских завоеваний и запустели, Византия на заре своей истории по праву могла называться страной городов¹².

В V—VI вв. в восточных провинциях империи славились своим богатством, красотой дворцов и храмов, блеском изысканной культуры Антиохия в приморской Сирии и Александрия в Египте; крупными городскими центрами оставались в то время Дамаск в Сирии, Иерусалим в Палестине, Эдесса в северной Месопотамии, Тир и Бейрут в Финикии. В Малой Азии переживали расцвет такие города, как Эфес, Смирна, Никея, Никомидия. В европейской части Византийского государства продолжали развиваться Патры, Фивы, Коринф. Древние Афины, правда, понемногу теряли свое экономическое значение и былую славу главного центра античной образованности. Зато росли и возвышались такие города, как Фессалоника в Македонии и Филиппополь во Фракии¹³.

Первое место среди византийских городов уже в ранний период по праву занял Константинополь — столица великой империи. Исключительное стратегическое положение на стыке между Европой и Азией, {26} обладание проливами, соединяющими Средиземное и Черное моря, обеспечили Константи-

¹² Гутнова Е. В., Удальцова З. В. Генезис феодализма в странах Европы, с. 5—33; Курбатов Г. Л. Основные проблемы...; Сюзюмов М. Я. Византийский город (середина VII — середина IX в.) — ВВ, 1967, XVII, с. 38—70.

¹³ Курбатов Г. Л. Города, ремесло и торговля в Византии IV—V вв. Константинополь и провинции.— В кн.: История Византии, т. 1, с. 101—103.



Константинополь. Храм св. Софии, 532—537 гг.

(интерьер, вид из бокового нефа) {27}

нополю доминирующее положение в государственном управлении, в обороне страны, в торговых связях с Востоком и Западом. Постепенно он стал и выдающимся центром культуры, важнейшим религиозным

оплотом православия. Красота и величие Константинополя поражали современников. Писатели, поэты, риторы, историки прославляли великолепие и изысканную прелесть его дворцов и храмов. Огромный, хорошо укрепленный город с многочисленным населением, Константинополь был крупнейшим морским портом Средиземноморья. А ведь именно господство на море являлось основным экономическим и политическим нервом жизни византийского общества, обеспечивало Византии влияние в средневековом мире. Все раннее средневековье Византия оставалась великой морской державой.

В столичных мастерских искусные ремесленники изготавливали предметы самой утонченной роскоши. Славу Константинополя составляли произведения его ювелиров, мозаичистов, эмальеров, художников. Изысканные творения прикладного искусства Византии, мозаики и фрески, покрывавшие стены дворцов и храмов Константинополя, вызывали всеобщее восхищение. Недаром в VI в. столицу империи называли «огромной мастерской великолепия» (Them. Orat., XIII, 205—206). «Город изнеженной праздности и неутомимого труда, средоточие неограниченной власти и арена социальных битв, резиденция императоров, вельмож, бюрократии и пристанище пестрой городской толпы, центр православия и очаг античной культуры, Константинополь являл собой пример поразительных социальных контрастов»¹⁴. Новый Рим по своей роли в православном мире на Востоке мог сравниться с величием старого Рима на Западе¹⁵.

В ранневизантийский период империя ромеев обгоняла Запад по уровню развития городского ремесла и торговли. В это время произведения византийских мастеров оставались недостижимым эталоном для ремесленников многих стран. Очевиден, особенно в VI в., прогресс в технике ремесленного производства империи. В эпоху Юстиниана заметно улучшилась обработка металлов; широкие военные завоевания этого правителя стимулировали производство оружия и расцвет военного искусства. Особенно знаменита была империя своим текстильным производством — выработкой тончайших полотняных, шерстяных, а с VI в. роскошных узорчатых шелковых тканей. Изготовление дорогих тканей сосредоточивалось главным образом в восточных провинциях — Сирии, Финикии, Палестине, Малой Азии, Египте. Императорский двор и высшая аристократия с их пристрастием к пышным, церемониалам особенно были заинтересованы в производстве шелковых тканей. Большим успехом Византии было раскрытие секрета производства шелка, тайна которого веками строго оберегалась в Китае. В VI в. Сирия и Финикия стали центрами производства шелка-сырца и шелковых тканей. Шелкоткацкие мастерские Антиохии, Тира, Бейрута вскоре приобрели огромную известность в империи и за ее пределами. Крупные государственные мастерские по производству шелка были основаны при Юстиниане в самом Константинополе. На изготовление шелковых тканей была введена государственная монополия. Одежды из шелковых тканей, окрашенные в пурпур, могли носить только члены императорского дома. Шелкоткачество превратилось в подлинное и высокое искусство¹⁶. Настоящим искусством было и производство изделий из стекла (Египет, Константинополь). Произведения византийских ювелиров отличались необычайной красотой, изысканностью, тонким вкусом.

Значительное развитие в Византии получило горное дело и металлообработка. Широкое распространение имело производство разных видов оружия (Константинополь, Малая Азия, Сирия, Балканы) и орудий ремесла и сельского хозяйства; в VI в. значительно улучшилась обработка металлов. Активная завоевательная политика Юстиниана стимулировала производство оружия и расцвет военного искусства.

Необычайный подъем в VI в. переживает в империи строительное дело: совершенствовалась строительная техника, по всей империи возводились оборонительные сооружения, города украшались дворцами и храмами. Прогресс строительной техники был важным стимулом для расцвета архитектуры¹⁷. Такой размах строительства был бы, в свою очередь, невозможен без прогресса точных наук, прежде всего механики, математики, физики. Улучшалась ирригация, навигационное дело, что было связано с достижениями в области астрономии и географии. Империя славилась также обработкой кожи и изготовлением превосходных кожаных изделий, в городах было много умельцев — резчиков по камню, дереву, слоновой кости. Красители, изготовленные в Сирии, Финикии, Египте, высоко ценились на международных рынках. Широкой известностью пользовались византийские скриптории, в которых изготавливались рукописные книги, богато иллюстрированные художественными миниатюрами. Расцвет ремесленного производства, теснейшим образом связанного с достижениями науки и техники, — свиде-

¹⁴ Удальцова З. В., Осипова К. А. Отличительные черты феодальных отношений в Византии.— ВВ, 1974, 36, с. 25.

¹⁵ Удальцова З. В. Византия и Западная Европа.— В кн.: ВО. М., 1977, с. 3—65.

¹⁶ Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951, с. 83 сл.; Она же. Производство шелка в Византии и Иране.— ВВ. 1956, X.

¹⁷ Talbot Rice D. The Great Palace of Byzantine Emperors. Second Report of Excavations. Edinburgh, 1958.

тельство огромного вклада безвестных, но необычайно искусных мастеров в византийскую культуру IV — первой половины VII в. Именно города с их творческим активным ремесленным населением в основном определили расцвет культуры и искусства той эпохи.

Для многоэтнической Византийской империи особенно характерна этническая пестрота огромных городов. Их жители — сирийцы, греки, копты и многие другие — вносили свою лепту в художественное творчество — недаром национальный колорит так ярко проявляется в материальной культуре различных областей империи, в изделиях керамистов, оружейников, ткачей, резчиков по металлу, кости и дереву, в творчестве народных умельцев и художников¹⁸.

Не меньшую роль в жизни византийского общества того времени играла и торговля. Изрезанная береговая линия, обилие удобных гаваней, господство над проливами, соединяющими Средиземное и Черное моря, {29} способствовали развитию мореплавания и морской торговли. Византийские купцы — греки, сирийцы, египтяне — проникали в отдаленнейшие уголки ойкумены. На востоке они торговали с такими сказочными в представлении европейцев странами, как Цейлон (Тапробана), Индия и Китай. На юге византийцы вели оживленный обмен с Аравией (с государством химьяритов), а на Африканском континенте установили торговые связи с изобиловавшей золотом, слоновой костью и благовониями солнечной Эфиопией (Аксумское царство). На севере корабли византийских мореходов достигали туманных островов Британии и суровых берегов Скандинавии. Оживленная торговля велась с Ираном и Согдианой (Средняя Азия). С Востока византийские купцы привозили шелк-сырец (метаксу), слоновую кость, золото и драгоценные камни, жемчуг, благовония и пряности, а вывозили туда ткани, вышитые одежды, ювелирные и стеклянные изделия¹⁹.

В торговле с Западом по Средиземному морю, несмотря на опасные нападения пиратских судов, византийцы долго сохраняли свою гегемонию. Торговые фактории византийских купцов в это время встречались в Неаполе, Равенне, Массилии (Марселе), в Северной Африке, в Карфагене. Возросли масштабы торговли Византии со странами Причерноморья и Кавказа. Византийские золотые солиды имели широкое хождение и играли роль международной валюты. Никогда в последующее время византийская торговля не достигала такого огромного размаха, как в период до арабского завоевания и отторжения от империи ее восточных провинций. Недаром ранневизантийская эпоха оставила превосходные описания многих стран, куда совершали путешествия византийские дипломаты, купцы, миссионеры, — страны гуннов (Приск Панийский), Аравии, Эфиопии, Индии (Филосторгий, Косьма Индикоплов и Ноннос), Тюркского каганата на Алтае (Менандр Протиктор), страны серов, т. е. Китая (Феофан Византиец) и др. Знакомство со многими, иногда весьма отдаленными странами, необычайно расширяло научные, особенно географические, познания византийцев, знакомило их с достижениями культуры и искусства многих народов. Встречи с древними цивилизациями безусловно неизмеримо обогащали византийскую культуру, не позволяли ей замкнуться в своей горделивой исключительности.

Ни в одной сфере общественной жизни отличие Византии от Запада и ее сходство со странами Востока не бросается так явно в глаза, как в организации государственной власти²⁰. Вместе с тем именно в этой области особенно устойчивыми оказались традиции поздней Римской империи. В ранней Византии продолжала существовать римская система налогового обложения, восходившая к Диоклетиану и Константину. Государственное управление было полностью централизовано и сосредоточивалось в императорском дворце в Константинополе. Все высшие чиновники назначались императором, центральное правительство контролировало и провинциальное управление. Армия строилась по римскому образцу, хотя в военном искусстве уже наблюдались серьезные изменения²¹. {30}

Наибольшего расцвета государственная централизация достигла в ранней Византии. В то время Византия выступала как единственная законная наследница великого Рима и претендовала на то, чтобы быть повелительницей всей цивилизованной ойкумены. И хотя реальная действительность, прежде всего варварские нашествия, мало соответствовала этим притязаниям самонадеянных ромеев, идея всемирной монархии с центром в Константинополе жила не только в самой Византии, но и в варварских королевств-

¹⁸ *Cruickshank Dodd E.* Byzantine Silver Stamps. Washington, 1961; *Ross M. C.* Byzantine and Medieval Antiquities in Dumbarton Oaks Collection I: Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting. Washington, 1962; *Metz D.* Elfenbein der Spätantike. München, 1962; *Philippe J.* Le monde byzantin dans l'histoire de verrerie. Bologne, 1970.

¹⁹ *Пугулевская Н. В.* Византия на путях в Индию, с. 81—83; *Rouge J.* Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain. P., 1966.

²⁰ *Karayannopoulos I.* Der frühbyzantinische Kaiser. — BZ, 1956, XLIX, S. 369—384.

²¹ *Удальцова З. В.* Византия и Западная Европа, с. 43—46; см. также гл. X настоящего издания; *Hoffman D.* Das spätrömischen Bewegungsheer. Düsseldorf, 1969—1970, Bd. 1—2; *Byzanz im 7. Jahrhundert...*, S. 211—219; *Haldon J. F.* Recruitment and Conscriptio in the Byzantine Army, с. 550—950. A Study of the Origins of the Stratiotika ktemata. Wien, 1979.

вах Запада. Вплоть до создания на Западе империи Карла Великого варварские королевства — пусть номинально — все же признавали верховную власть константинопольского императора; варварские короли почитали за честь получать от него высшие имперские титулы и пышные инсигнии своей власти, латинские хронисты зачастую вели летосчисление по годам правления византийских василевсов, а при дворах западных правителей чеканились монеты, имитирующие византийские солиды. Долгое время правители Юго-Восточной и Западной Европы стремились подражать обычаям и методам государственного управления и дипломатии Византии, видя в них образец для собственного административного аппарата ²².

Централизация государства накладывала свой отпечаток и на социальную структуру Византии. Именно наличие централизованного государства определило такие особенности общественного строя Византийской империи, как существование многочисленных категорий крестьян, подчиненных непосредственно государству, прикрепление крестьян к деревням и налоговому тяглу, государственная регламентация ремесла и торговли. Централизованное государство, блестящий императорский двор не только поддерживались влиятельными кругами столичной придворной аристократии и высшего чиновничества, но, в свою очередь, порождали сплоченность и силу, обеспечивали богатство и привилегии константинопольской знати.

В IV — первой половине VII в. социальная структура византийского общества отличалась большой разнородностью и нестабильностью. Решающее влияние на состав господствующего класса Византии оказывали рассмотренные выше типологические особенности социально-экономического и политического развития византийского общества. Важнейшей из них, как мы видели, было длительное сохранение в империи рабовладельческих отношений, составлявших материальную базу старой рабовладельческой сенаторской аристократии и городской муниципальной знати. Начавшийся процесс разложения рабовладения и полисной системы сильно подрывал экономическое благополучие этих слоев византийского общества. К тому же влияние сенаторов Константинополя на государственные дела Византии было много слабее, чем сенаторской аристократии Рима, в Константинополе было меньше старых сенаторских аристократических родов, и сенат столицы Византии постоянно пополнялся выходцами из придворной чиновной знати и новых земельных собственников. Тем не менее сенаторская аристократия и муниципальная городская верхушка в ранней Византии еще не сдали своих позиций и вели ожесточенную {31} борьбу за сохранение своей власти и влияния. Идеология этих социальных слоев и их борьба за политическое главенство, порою принимавшая форму фрондирования против императорской власти, оставили глубокий след в историографии, литературе, политической теории, образовании и искусстве ранней Византии. В борьбе язычества и христианства сенаторская аристократия и муниципальная знать сохраняли приверженность — сперва открытую, а позднее тайную — к старой религии предков и медленнее, чем другие слои общества, воспринимали христианское вероучение.

Такая типологическая особенность общественного строя Византии, как наличие сильной государственной власти, самодержавного императора и пышного императорского двора, а также гипертрофированная роль Константинополя в экономике и политике страны определили выдающееся место придворной знати и высшего столичного чиновничества в социальной структуре господствующего класса империи. Утонченные художественные вкусы духовной элиты Константинополя, зиждившиеся на классической образованности и античных традициях, склонность императорской семьи и константинопольского двора к неумеренной роскоши и пышному придворному церемониалу, в свою очередь, явились одной из отличительных черт византийской цивилизации.

Расцвет крупных городов также определял развитие многоликой византийской культуры. Городские слои византийского общества, богатая торгово-ремесленная верхушка столицы и других крупных городов империи составили влиятельный социальный слой, чьи идейные устремления, художественные вкусы, политические симпатии и антипатии, религиозные верования оказывали постоянное воздействие на развитие идеологии и культуры ранней Византии. Византийская интеллигенция, средние образованные круги городского населения Византии также внесли заметный вклад в культуру ранневизантийского общества.

По своей политической структуре Византия представляла собой самодержавную монархию. Власть императора (василевса), не была ограничена никакими условиями, никаким «общественным договором». Император мог казнить подданных и конфисковать их имущество, назначать и смещать должностных лиц, издавать законы. Он был высшим судьей, руководил внешней политикой и командовал армией; его власть считалась божественной. И все же теоретически беспредельная, власть византий-

²² *Lechner K.* Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner. München, 1954; *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453. L., 1971.

ского государя фактически нередко оказывалась ограниченной. В какой-то мере ее ограничивали такие учреждения, как сенат, государственный совет (консистерий) и организации свободных горожан (димы). Власть василевса не являлась привилегией того или иного аристократического рода и поэтому не наследовалась сыном императора по закону. Это открывало путь ко всевозможным узурпациям и делало престол шатким. Часто самодержавные василевсы на деле были игрушкой в руках борющихся социальных группировок. Многие византийские государи правили недолго и кончали пострижением в монахи или гибелью от руки наемных убийц.

Тем не менее именно в Византии окончательно сложилось и получило теоретическое обоснование господствующее в средние века учение о монархическом государстве. Своими корнями это учение восходило к политике Платона и неоплатоников, но затем оно претерпело значительную эволюцию. Христианская церковь в Византии обосновала теорию божественного происхождения императорской власти, дав религиозную санкцию {32} неограниченной христианской монархии. В теоретическом оформлении учения об автократии важную роль сыграло унаследованное от Римской империи обожествление личности императора, а также философско-политические концепции абсолютной власти, воспринятые Византией от восточных народов. Доктрина императорской власти и образ идеального государя под влиянием христианства постепенно изменяются. От идеального василевса теперь требуются христианские добродетели — благочестие и милосердие, а его деятельности дается этическая оценка²³.

Политические воззрения византийцев на государство и созданная ими теория божественности императора, без сомнения, оказали сильное воздействие на формирование концепций верховной власти в странах Юго-Восточной и Восточной Европы²⁴.

Государственная доктрина прославления христианской монархии и культ византийского императора как главы всего христианского мира имели огромное влияние на всю общественную и идейную жизнь Византии. Эти политические идеи находят свое отражение в различных сферах идеологии, культуры, социальной психологии Византии. Они окрашивают не только собственно политическую мысль империи, но проникают в философию, историю, литературу, эстетические воззрения, искусство. Христианская церковь, активно поддерживая их, включает культ христианской империи и императора в свой идейный арсенал. Безусловно, имперская идеология и прославление императорской власти — одна из характернейших черт общественной жизни Византии, отличающая ее от стран Западной Европы в эпоху раннего средневековья.

На общественную и идейную жизнь в Византии накладывали свой отпечаток и специфические особенности, присущие восточному христианству и византийской церкви. Между восточной (православной) и западной (католической) церквями с самого начала наметились существенные различия. Хотя и та и другая генетически восходили к единой вселенской церковной организации, каждая из них уже с первых столетий их истории в IV—V вв. пошла своим, особым путем²⁵. Номинально церковное единство признавалось и Римом, и Константинополем, но фактически уже очень рано между папским престолом и константинопольской патриархией началась никогда не затухавшая, то подспудная, то открытая борьба за религиозное и политическое главенство. Эта борьба изобиловала драматическими коллизиями, страстной догматической полемикой.

Между православной и католической церквями также очень рано возникли значительные расхождения как социально-политического, так и догматического и обрядового характера. Эти расхождения, разумеется, во {33} многом отражали различия в общественной структуре и идейной жизни Византии и Запада.

В Византии церковь не имела той экономической и административной автаркии, какая сложилась в Западной Европе. В империи церкви и монастыри, хотя и были крупными землевладельцами, так и не превратились в независимые от государства замкнутые княжества, подобно церковным вотчинам и аббатствам Запада. Православная церковь и экономически, и политически в большей степени, чем католическая, зависела от государства, от имперских пожалований, теснее была связана с централизованной государственной системой.

²³ *Ranciman S.* The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977; *Ahrweiler H.* *L'idéologie politique.* p. 15—19; *Karayannopoulos J.* Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν βυζαντινῶν. — *Βυζαντινά* 1963. I: *Tinnefeld F. H.* Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Procop bis Niketas Choniates, München, 1971, S. 36, 40.

²⁴ *Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ettal, 1953; *Ostrogorsky G.* Die byzantinische Staatenhierrarchie.— SK, 1936, t. 8; *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII—XIII вв.) — В кн.: Древнейшие государства на территории СССР. М., 1981, с. 68—77.

²⁵ *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980; *Winkelmann F.* Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen. B., 1980.

В Византийской империи православные иерархи за редким исключением не претендовали на главенство над могущественной светской властью. Православная церковь в Византии, существовавшая в условиях централизованного государства, не являлась носителем универсалистских тенденций, а наоборот, проповедовала единение церкви и государства. В противовес этому в раздробленной Европе именно папский престол был провозвестником универсалистских идей и стремился стать центром католического мира, независимым от государства и стоящим над ним. Именно римская курия неуклонно отстаивала доктрину о примате духовной власти над светской.

Если на Западе сложилась строго централизованная церковная организация и только папа пользовался непререкаемым моральным авторитетом и огромной реальной властью, то на Востоке в теории господствовала система пентархии — одновременного существования пяти равноправных патриархий: в Риме, Константинополе, Александрии, Антиохии и Иерусалиме. Между восточными патриархами не было единства, и они не хотели признавать полного главенства одного из патриарших престолов. Рим и Константинополь постоянно спорили из-за первенства, в ранний же период с подобными притязаниями выступали и другие патриархии. Константинопольская патриархия лишь при поддержке императорской власти постепенно завоевывала доминирующее положение в православном мире. В православной церкви церковные соборы стояли выше патриархов, и лишь они являлись создателями церковных канонов. Вместе с тем они сами подчинялись светской власти в отличие от Запада, где церковные соборы, как правило, выполняли волю папского престола²⁶.

Внутренняя организация католической церкви носила более аристократический характер, чем православной. Церковная иерархия была осуществлена на Западе строго последовательно, и корпоративная общность клира оказалась весьма прочной. В Византии грань между духовенством и мирянами проводилась отнюдь не столь резко. В восточной церкви в несколько меньшей степени ощущалась противоположность между высшим и низшим духовенством. Подобные различия в структуре церкви были, естественно, связаны с догматическими разногласиями. На Западе господствовало учение о том, что спасение человека якобы зависит от деятельности особой корпорации — церкви, во власти которой и оценка {34} заслуг верующего, и отпущение его грехов. Восточное же христианство отличалось бóльшим



*Император Константин. Мраморная статуя.
Рим. Двор Палаццо деи Консерватори*

²⁶ *Meyendorff J.* Justinian, the empire and the church.— DOP. 1968. 22, p. 43—60; *Magoulias H. J.* Byzantine Christianity. Emperor, Church and West. N. Y., 1970; *Holweg A.* Bischof und Staatherr in frühen Byzanz.— JÖBG, 1971, 20, S. 31—62; *Winkelmann F.* Kirche und Gesellschaft in Byzanz von Ende des 6. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts.— Klio. 1977, 59, 2, S. 477—489.



*Император Аркадий. Мрамор.
Стамбул. Археологический музей*

индивидуализмом, отводило важную роль в спасении человека индивидуальной молитве и через ее посредство допускало мистическое слияние с божеством. При этом отчетливо давали себя знать идейные традиции обеих церквей: на Западе — влияние юридиказма, восходящего к классическому римскому праву, на Востоке — спекулятивной греческой философии, прежде всего неоплатонизма²⁷.

Между восточной и западной церквами довольно резко обозначились расхождения, касающиеся церковной обрядности. Эти различия складывались в течение веков и являлись не только результатом догматических несогласий, но и символическим выражением церковных традиций Запада и Востока, на которые, в свою очередь, оказывали воздействие локальные обычаи, принятые в церковном ритуале той или иной местности. Языковые различия и территориальная разобщенность Запада и Востока, естественно, усугубили эти литургические расхождения. Споры по вопросам обрядности между католическим и православным духовенством чаще всего втягивали в борьбу широкие народные массы и способствовали углублению церковной розни. Однако как в католических странах {35} Европы так и в Византии одновременно с тенденциями к разобщению церковью всегда находились социальные силы, поддерживавшие не только экономическое и культурное, но и церковное единение Запада и Востока. Но в эпоху раннего средневековья подобное единство никогда не было достигнуто²⁸.

На авансцену идейной жизни ранней Византии, однако, все быстрее и настойчивее выдвигается новая духовная элита — церковные иерархи, православные богословы, многочисленное в империи духовенство и монашество. Рост церковно-монастырского землевладения и усиление политического веса православной церкви, выступавшей верной союзницей императорской власти, обеспечили значительный подъем церковной идеологии и расцвет различных жанров церковной литературы. Борьба старой идеологии рабовладельческого общества с нарождающейся идеологией и культурой средневековья проходит красной нитью через всю идейную жизнь ранней Византии, принимая порою форму столкновения сторонников язычества и христианства²⁹.

Византия была колыбелью многих ранних народно-еретических движений. Пестрота их необычайна: среди них в ранней Византии мы встречаем сторонников множества различных учений, от самых радикальных дуалистических сект демократического характера, подобных манихеям, монтанистам, месалианам, до гораздо более умеренных религиозных течений, не согласных с догматами господствующей церкви, как ариане, несториане или монофиситы. Наибольшее распространение радикальные еретические движения имели, как уже говорилось, среди сельского населения Византии, хотя еретические

²⁷ Wallis R. T. Neoplatonism. L., 1972; Gottlieb G. Ost und West in der christlichen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts. München. 1978.

²⁸ Удальцова З. В. Источники по истории Византии IV — первой половины VII в.— В кн.: История Византии, т. 1. с. 9; Kaegi W. E. Byzantium and the Decline of Rome. Princeton. 1968, p. 95—140.

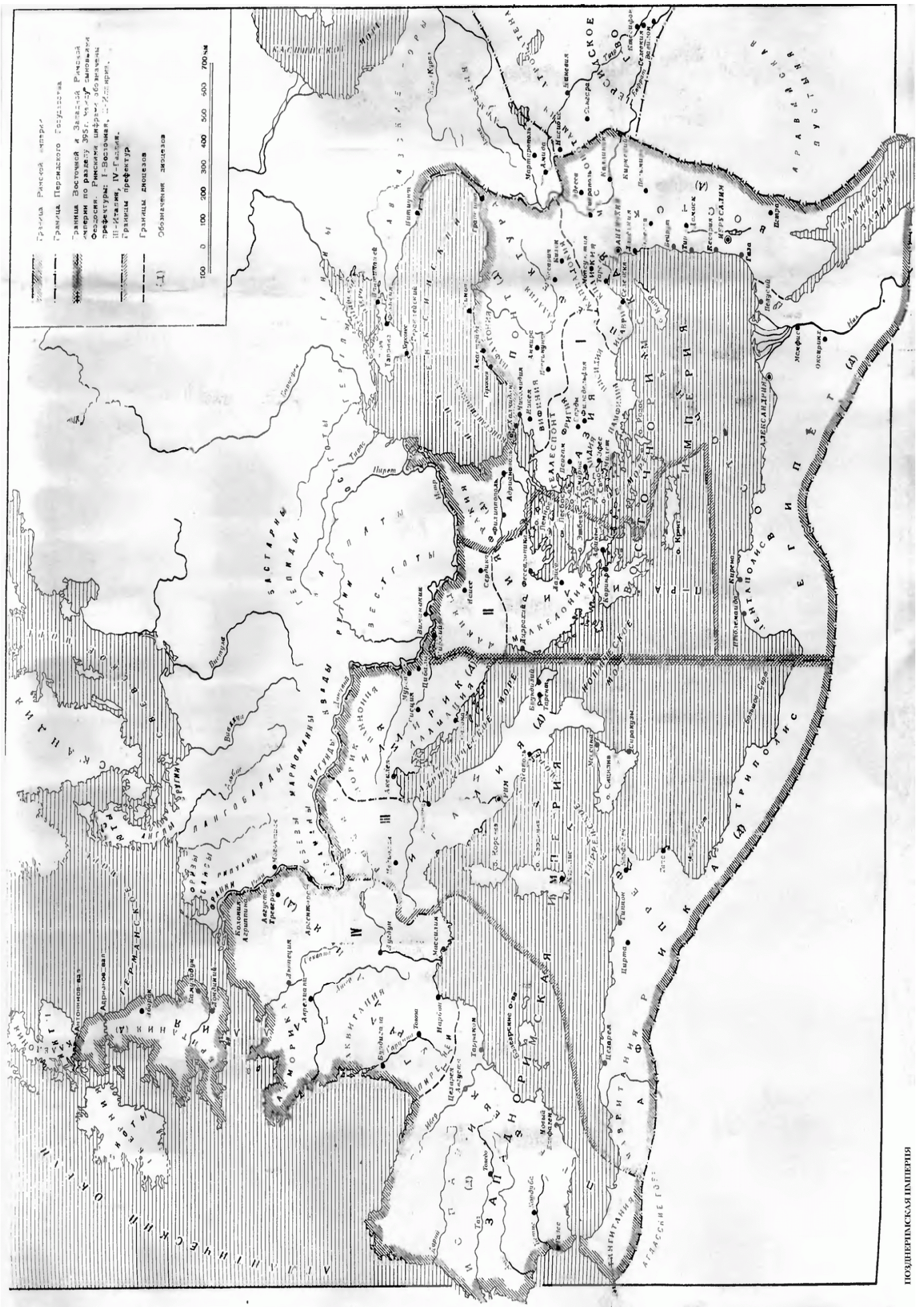
²⁹ Constantelos D. J. Paganism and State in the Age of Justinian.— Catholic historical Review, 1967, 50. p. 372—380; The Conflict between Paganism and Cristianity in the Fourth Century/Ed. A. D. Momigliano. Oxford, 1963.

идеи широко проникали и в среду горожан³⁰. К социальным мотивам народно-еретических учений зачастую примешивались политические интересы различных племен и социальных групп, участвовавших в религиозно-догматической борьбе. Это нашло свое отражение в церковно-богословской литературе.

Нередко определенную роль играло и соперничество различных группировок господствующего класса, а также сепаратистские тенденции отдельных провинций (Египта, Сирии, Палестины). Но, несмотря на наличие весьма существенных оттенков и градаций в характере и направленности еретических течений в Византии, в эти движения — разумеется, в разной степени — всегда были вовлечены народные массы. Это обстоятельство придавало ересям не только религиозную, но и социальную окраску. Некоторые из восточных вероучений, например арианство, получили распространение и в варварских королевствах Запада. Необычайно широкий размах народно-еретических движений характеризует классовую борьбу в Византии в течение всего раннего средневековья³¹. {36}

³⁰ *Rochow I.* Zu einigen oppositionellen religiösen Strömungen.— *Byzanz im 7. Jahrhundert.* В., 1978, S. 225—288.

³¹ *Удальцова З. В.* Церковная политика Юстиниана. Народные еретические движения в империи.— В кн.: *История Византии*, т. 1, с. 267—281; *Frend W. H. C.* *The Rise of the Monophysite Movement.* Cambridge, 1972; *Винкельман Ф.* Некоторые замечания к оценке роли монофиситского движения в Египте в послеюстиниановскую эпоху.— *ВВ*, 1978, 39, с. 86—92; *Rochow I.* Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I.— *BS*, 1979, XL, S. 13—21.



- Граница Римской империи
- Граница Персидского государства
- Граница Восточной и Западной Римской империи по разделу 395 г. Милит. символы
- Обозначения Римскими шифрами обозначены префектуры: I - Восточная, II - Италия, III - Италия, IV - Галлия
- Границы префектур
- Границы провинций
- Обозначения провинций

100 0 100 200 300 400 500 600 700 км

Религиозная экзальтация, граничащая с мистическим экстазом, жажда мученичества, страстный протест против погрязших в пороках земных правителей, бунтарский дух, соединенный с бескомпромиссным аскетизмом, порожденным верой в извечную противоположность добра и зла, духа и плоти, полное отречение от земных радостей — вот черты, отличавшие некоторые наиболее радикальные еретические учения в Византии, нашедшие отражение в церковной историографии ранней Византии, в агиографической литературе³².

Идейные истоки религиозно-философских и этических представлений, легших в основу догматики подавляющего большинства византийских ересей, следует искать на Востоке. Однако в Византии под влиянием своеобразных общественных условий и чрезвычайно насыщенной духовной жизни самых различных социальных слоев общества еретические учения, пришедшие с Востока, значительно видоизменялись, принимая зачастую совершенно новые формы. Вместе с тем сама Византия сыграла весьма важную роль посредника в распространении народно-еретических учений в Юго-Восточной, а затем и в Западной Европе.

Своеобразие общественного развития ранней Византии не менее ярко проявилось в области правовых отношений³³. В Византийской империи в сфере как гражданского, так и уголовного права в большей степени и более длительное время, чем на Западе, сказывалось влияние римских юридических традиций. В отличие от других стран средневекового мира Византия, особенно в ранний период своей истории, оставалась государством, где сохранялось единое кодифицированное и обязательное для всего населения империи действующее право. По сравнению с варварскими королевствами Запада, где господствовало локально-разобщенное, отражающее различные общественные порядки обычное право «Варварских Правд», где римские правовые нормы потеряли силу всеобщего закона, Византия бесспорно выделялась относительной упорядоченностью и единообразием законодательства и судопроизводства. В основу законодательства ранневизантийского времени были положены лучшие достижения римской юридической мысли: в нем была завершена разработка римской теории права, получили окончательное оформление такие теоретические понятия юриспруденции, как право, закон, обычай, уточнено различие между частным и публичным правом, определены нормы уголовного права и процесса, заложены основы регулирования международных отношений³⁴.

Недаром в памяти потомков Византия навсегда останется страной, где была осуществлена знаменитая Юстинианова кодификация римского права. Свод гражданского права Юстиниана, который современники называли «храмом правовой науки», состоял из Кодекса — основных установлений действующего римского права, Дигест — обширного сборника правовых положений, заимствованных у римских юристов, Институций — краткого руководства по юриспруденции и Новелл — новых законов, изданных самим Юстинианом. Именно благодаря Своду гражданского права Юстиниана сокровища римской юридической науки смогли стать достоянием юристов средних веков и нового времени.

Юридическая наука ранней Византии не ограничивалась только кодификацией римского права. Она значительно обогатилась, впитав в себя философско-правовые идеи греческих философов, религиозно-этические представления восточных народов, а также христианства. Все это помогло оформлению теории «естественного права», понятий «гуманности» и равенства человека перед законом. Произошел как бы взаимный обмен правовыми и этическими ценностями, созданными греко-римским и восточным мирами. В противовес средневековой Европе именно Византия являлась страной, где в действующем гражданском праве получил юридическую санкцию принцип полной частной собственности. Это не могло не иметь значительных последствий: защита прав частной собственности стимулировала развитие товарно-денежных отношений, особенно в городах Византии. Постепенно развивалось и церковно-каноническое право³⁵.

³² Удальцова З. В. Церковные историки ранней Византии.— ВВ. 1982, 43; Она же. Филосторгий — представитель еретической церковной историографии.— ВВ, 1983, 44.

³³ Удальцова З. В. Законодательные реформы Юстиниана.— ВВ, 1965, XXVI, с. 3—45; Липшиц Е. Э. Право и суд в Византии в IV—VIII вв. Л., 1976.

³⁴ Липшиц Е. Э. Законодательство и юриспруденция в Византии в IX—XI вв. Л., 1981. Wenger L. Die Quellen des römischen Rechts. Wienn, 1953.

³⁵ Coleman-Norton P. R. Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to AD 535. L., 1966.

Развитие юридической мысли и юриспруденции составляло неотъемлемую часть идеологии, культуры и образованности ранней Византии. Они воздействовали на многие сферы общественной жизни, этику и мораль византийского общества.

В IV — первой половине VII в. выдающуюся роль играло Византийское государство и в международной жизни средневекового мира. Удельный вес Византии на международной арене в это время, разумеется, изменялся: Византийская империя знала и периоды расцвета своего внешнего могущества, и тяжелые годы военных поражений и дипломатических неудач. Но всегда Византия сохраняла самые разветвленные внешнеполитические связи, всегда стремилась оказывать влияние на ход международных событий не только в Европе, но и в Азии, а временами даже и в Африке.

В политической истории ранней Византии мы встречаем периоды подъема, стабилизации Византийского государства, которые чередовались с годами суровых испытаний, нападений врагов, грозных военных столкновений, временного ослабления империи. На византийском престоле сильные, энергичные и порой талантливые императоры сменялись жалкими, ничтожными, всеми презираемыми правителями. Византийская историография, как мы увидим, сохранила потомкам беспощадную критику правления отдельных императоров. Вместе с тем в византийской литературе той эпохи иногда дается крайне противоречивая оценка того или иного правителя. Так, император Константин (304—337) рисуется современниками то как великий государь, защитник христианской религии, мудрый правитель, то как коварный тиран, запятнанный кровью своих близких, непостоянный и вероломный в своей внутренней и внешней политике.

Диаметрально противоположные оценки у историков и писателей той эпохи получает знаменитый язычник и философ на троне Юлиан Отступник (361—363). Натура высоко одаренная, склонная к философским умозрениям и рефлексии, Юлиан вместе с тем был храбрым полководцем и энергичным правителем³⁶. Однако его попытка в христианизированной уже империи восстановить языческую религию потерпела полную неудачу, а сам он погиб во время похода против персов.

В ранний период наивысшего расцвета Византийская империя достигла в правление Юстиниана (527—565). Она не только отразила натиски варварских племен, но осуществила широкую завоевательную политику на Западе. Византии удалось отвоевать у вандалов Северную Африку, у остготов Италию, у вестготов часть Испании, Римская империя, правда, ненадолго, была восстановлена почти в прежних размерах. Однако при преемниках Юстиниана большая часть этих завоеваний была потеряна³⁷.

Юстиниан — одна из самых колоритных, ярких, сильных, но вместе с тем противоречивых фигур на византийском престоле. Умный, властный и энергичный правитель, неутомимый труженик, инициатор многих реформ, он всю жизнь посвятил осуществлению своей идеи возрождения былого могущества Римской империи. Но под маской великодушия, простоты и внешней доступности скрывалась натура беспощадная, двуличная и глубоко коварная. Юстиниан потопил в крови народные восстания, жестоко преследовал еретиков, расправлялся с непокорной знатью. Верной помощницей Юстиниана была его жена императрица Феодора. В молодости она была актрисой цирка и куртизанкой, но, став благодаря редкой красоте и необычайному обаянию императрицей, проявила недюжинный государственный ум, твердую волю, активно участвовала в управлении страной, принимала иностранных послов, вела дипломатическую переписку. Образы Юстиниана и Феодоры были воплощены в произведениях искусства, их правление прославляли услужливые панегиристы и хулили тайные враги³⁸.

В течение веков не раз менялись главные соперники Византии, менялись и ее союзники. В ранний период основная опасность грозила империи с востока и севера. Сперва ей приходилось отбивать удары закованных в броню сасанидских воинов и грозных, хотя и беспорядочных, полчищ варваров — гуннов, готов, авар, славян. Позднее их сменили новые завоеватели — арабы, которым, однако, так и не удалось сломить мощь Византии.

Византийское государство в течение всего изучаемого периода находилось в центре сложной внешнеполитической борьбы. Быть может, именно тяжелая международная обстановка и выковала столь искусную и изощренную византийскую дипломатию. Внешняя политика Византии прославилась умением комбинировать тайную дипломатическую игру с меткими военными ударами. Особенно искусно умели византийские правители бить сильного врага чужим оружием, хитрыми интригами, натравливая на него его же союзников. Окруженная опасностями, Византия постоянно старалась избежать одновре-

³⁶ *Bidez I.* La vie de l'empereur Julien. P., 1930; *Morduch A.* The Death and Life of Julian. L., 1960; *Browning R.* The Emperor Julian. L., 1975.

³⁷ *Удальцова З. В.* Внутреннее и внешнее положение империи во второй половине VI—VII в.— В кн.: История Византии, т. 1, с. 354—378.

³⁸ *Grabar A.* L'âge d'or de Justinien. P., 1966; *Удальцова З. В.* Социально-экономическая и административная политика Юстиниана.— В кн.: История Византии, т. 1, с. 219—245.

менной борьбы на два фронта: {39} с Ираном на Востоке, варварскими королевствами на Западе. И всегда, когда ей это удавалось, она выходила победительницей из самых острых коллизий.

Византийской дипломатии были присущи и некоторые особые черты, отличающие ее от дипломатии других варварских королевств Европы. Прежде всего, византийская дипломатия носила централизованный характер. Вся внешнеполитическая деятельность византийских дипломатов направлялась из одного центра — императорского дворца и находилась под неустанным строжайшим контролем государства. В сравнении с неупорядоченной, зачастую действующей несогласованно дипломатией варварских королевств раздробленной Европы централизованная, твердо направляемая государством византийская дипломатия имела свои бесспорные преимущества. Византийское государство, используя традиции поздней Римской империи, сумело создать необычайно разветвленную дипломатическую систему. Византийская империя обладала огромным штатом высокообразованных дипломатов и массой переводчиков, обученных языкам почти всех известных тогда народов мира.

Византийская дипломатия умело использовала во внешнеполитических интересах византийского правительства торговые, религиозные и культурные связи империи с самыми различными странами и народами. Византийский купец, миссионер и дипломат в большинстве случаев действовали единодушно, способствуя распространению влияния Византийского государства и его культуры далеко за пределами империи. Византийские дипломаты, купцы и миссионеры неустанно собирали в интересах своего правительства многообразные сведения о всех государствах, где им довелось побывать, о политической атмосфере, царящей при дворах правителей иноземных королевств, о военном деле, торговле, нравах, обычаях, культуре различных народов. Иногда на основе этих наблюдений впоследствии рождались интереснейшие описания самых экзотических стран, являющиеся превосходными историческими памятниками.

Торговые и церковные интересы Византии, в свою очередь, зачастую направляли деятельность византийской дипломатии. Особенно крупная роль во внешней политике Византии принадлежала церкви и церковным миссиям. Распространение христианства являлось важнейшим дипломатическим орудием Византии на протяжении многих столетий. Гибкость и изворотливость византийской дипломатии были в равной степени присущи, и миссионерской деятельности православной церкви. Стараясь скрыть истинные политические цели под маской благожелательности, стремясь привлечь на свою сторону симпатии новообращенных народов, Константинопольская патриархия применяла более гибкие методы миссионерской деятельности, чем папский престол³⁹.

Византийская дипломатия оказала глубокое влияние на организацию дипломатического дела в средневековых государствах Юго-Восточной и Восточной Европы. В течение довольно долгого времени она оставалась своего рода эталоном для многочисленных варварских народов. Сама византийская дипломатия, в свою очередь, немало позаимствовала от дипломатической организации восточных монархий, в частности сасанидского Ирана. Несмотря на длительные войны с персами, Византия поддерживала постоянные тесные связи с Ираном, что, естественно, привело к взаимному усвоению обеими странами приемов и методов дипломатии. Этому способствовало и то, что дипломатическая система Ирана тоже во многом носила централизованный характер, направлялась правительством шахов и тем самым была более близка к византийской системе, чем дипломатическая служба варварских королевств Европы. Сама дипломатия Византийского государства неразрывно связана с его общей культурой и образованностью и нашла яркое отражение в сочинениях историков, дипломатов, писателей того времени.

Итак, выявление типологических особенностей социально-экономического и политического развития ранней Византии позволяет проследить определяющее воздействие базисных явлений на характер надстройки, увидеть тесную связь общественных отношений с эволюцией культуры, что, разумеется, не исключает обратного влияния идеологии и культуры на всю жизнь византийского общества. Типологические черты византийской цивилизации, ее глубокое своеобразие и неповторимый колорит во многом определялись судьбами Византийской империи и спецификой ее общественного строя. {41}

2

Эволюция философской мысли

³⁹ Engelhardt I. Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. München, 1974.

Философское творчество грекоязычного мира на переходе от античности к средневековью является собой довольно пеструю панораму¹. Однако есть некоторые общие черты, характеризующие всю панораму в целом. Их необходимо отчетливо осознать, чтобы правильно оценивать контекст каждого конкретного явления.

Во-первых, философия IV—VII вв.— непосредственное продолжение позднеантичной философии. Она перенимает школьную традицию последней, ее понятийный аппарат и рабочие навыки мышления, ее терминологию, распорядок ее дисциплин. Конечно, акценты неизбежно передвигались, но само передвижение соотносилось с заданной точкой отсчета и проходило в рамках заданной системы. Сознательный традиционализм, определявший формы профессионально-философского мышления, проявлялся, между прочим, в том, что новое сплошь да рядом преподносилось как комментарий к старому — к какому-нибудь античному тексту. Не только Фемистий пересказывал Аристотеля; важнейшие работы Прокла написаны как толкования на отдельные диалоги Платона. Позднее тексты ранневизантийских христианских мыслителей сами становились объектом комментирования, подчас по-своему творческого; так, Максим Исповедник в своих «Затруднительных местах» толковал Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, широко развивая при этом свои собственные взгляды, но лишь по ходу дела, «к случаю». Экзегеза, интерпретация текста — ходовой способ заниматься философией. Другой способ — собирание, сопоставление, сопряжение чужих мыслей, сияющее подняться от эклектики к синтезу. Все это не закрывает путей оригинальности, но ставит ее в специфические условия.

Во-вторых, философия эта — поле безраздельного господства объективного идеализма. И здесь она продолжает позднеантичную философию. {42} В III—IV вв. еще встречались немногочисленные эпикурейцы, но они не занимались философским творчеством и оставались совершенно непродуктивными; их наличие — факт истории нравов, а не истории идей². Позднее и эти тени славного прошлого исчезают. Если в чем были согласны представители всех без исключения разновидностей и оттенков ранневизантийского мировоззрения, так это в решительном отказе от материалистической традиции. Вопрос о «безбожии» Эпикура (см.: *Clement. Alexandr. Stromata*, I, I, 2, S. 116) был недискуссионным; язычники относились к нему ничуть не лучше, чем христиане. Такой поборник языческой древности, как император Юлиан, выражал живейшее удовлетворение по поводу утраты сочинений Эпикура: «...впрочем, боги сами к нашему благу уничтожили их, так что большая часть книг погибла» (Ер. 89В, р. 301С)³. Дискуссия шла исключительно внутри объективного идеализма, между различными его вариантами — более рассудочными или предпочитавшими мистическую интуицию, более персоналистическими или тяготевшими к безличному абсолюту, более спиритуалистическими или дававшими известные права чувственной эмпирии и т. п. Постольку, поскольку люди той эпохи вообще желали мыслить философски, они мыслили платонически. Понятия и термины платонизма образуют общий язык, на котором противоборствовавшие доктрины могли объясняться и спорить между собой. Платонизм был воспринят в двух вариантах — стоическом, более старомодном, и неоплатоническом, более новом. Рационалистический корректив к Платону давал Аристотель.

В-третьих, философия IV—VII вв.— порождение эпохи, когда основной формой идейной борьбы была борьба религий и религиозных исповеданий. Уходящее язычество сопротивлялось христианству. Гностические и хилиастические ереси отстаивали себя в споре с церковью. Арианство выступало против никейской ортодоксии, несторианство — против эфесской ортодоксии, монофиситство — против халкидонской ортодоксии, оспаривая авторитарный статус церковной доктрины. Каждая религиозная общность создавала свою теологию как знамя борьбы и одновременно оружие в борьбе; даже язычество, никогда не обладавшее настоящей теологией в строгом смысле слова⁴, торопилось наверстать упущенное. Конфликт теологических доктрин — это контекст ранневизантийского философского творчест-

¹ Подробное изображение этой панорамы см.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. by A. N. Armstrong. Cambridge, 1970. Достоинства плана этой книги — во-первых, обстоятельное рассмотрение предыстории изображаемого периода, «затакта» к нему («от Платона до Плотина») в энергично акцентированной связи с тем, что пришло после; во-вторых, отказ от разделения единой истории философии на историю языческого неоплатонизма и историю христианской патристики, благодаря чему обнажаются и становятся наглядными соответствия между тем, как реализовывались одни и те же мыслительные возможности в той и другой конфессиональной сфере.

² Единственный памятник эпикуреизма, вообще дошедший до нас от времен Римской империи (II в.), — надпись Диогена Эноандского (*Diogenis Oenoandensis Inscriptio* / Ed. I. William), и она не содержит ничего, кроме самых общих формул, выбранных из Эпикуровых сочинений, и предваряющей их восторженной похвалы.

³ См.: ВДИ, 1970, № 3, с. 235. *Пер. Д. Е. Фурмана.*

⁴ К уточнению понятия «теология» в его отношении к понятию «язычество» см.: *Философская энциклопедия*, т. 5, с. 189—191, 200—202, 611—612.

ва, дававший последнему стимулы и полагавший ему границы. Ранневизантийская философия есть философия теологизирующей эпохи; не учитывая этого, мы ничего в ней не поймем.

Такова одна сторона вещей; но есть и другая. Теология — это все же особый тип мышления, ежеминутно пересекающийся с идеалистическим философствованием, но отличный от него. Философию и теологию интересующей нас эпохи невозможно до конца размежевать, но их не следует смешивать. Поэтому «христианская философия» — методологически сомнительное понятие. Существовала христианская теология, шире — хри- {43} стианская мысль (на уровне популярного аскетического поучения порой обходившаяся без школьных форм профессионального философствования); существовали христианские философы, т. е. философы, объединенные по признаку конфессиональной принадлежности, по признаку очень важному, во многих отношениях решающему, но все же лежащему вне собственно философского ряда. Но христианской философии как величины, сравнимой с такой величиной, как неоплатоническая философия, не существовало — хотя бы потому, что философия христианского философа также могла быть неоплатонической, но могла и не быть. Границы философских направлений не совпадают с границами вероисповеданий: например. Прокл Диадок и Псевдо-Дионисий Ареопагит не согласны между собой в теологической плоскости, как язычник и христианин, но согласны в философской плоскости, как два неоплатоника; с другой стороны, Немесий Эмесский — христианин, но его философские интересы имеют крайне мало общего с философскими интересами Псевдо-Ареопагита. Разумеется, важно, что христианская теология подтверждала своим авторитетом некоторые философские тезисы (например, тезис об иерархии бытия, увенчанной «истинносущим») ⁵ и с порога отвергала другие (например, тезис о вечности физического космоса). Важно, что она создавала социальный заказ, подталкивавший постановку некоторых философских проблем (например, проблемы личности, обсуждавшейся в контексте тринитарных и особенно христологических споров, прежде всего по ходу монофелитской контроверзы) ⁶. Все это важно, — но это предпосылки для философской работы, а не сама философия. У язычников были иные предпосылки. Но создавалась ранневизантийская философия в невольном сотрудничестве христиан и язычников.

Сотрудничество это облегчалось им тем, что, в-четвертых, создатели ранневизантийской философии принадлежали хотя к различным вероисповеданиям, но по большей части к одному и тому же социальному кругу. Символично, что такие антагонисты, как император Юлиан, с одной стороны, Василий Кесарийский и Григорий Назианзин, с противоположной стороны, были товарищами по годам учения в Афинах. Привилегия мыслить по школьным законам философии принадлежала людям образованным и состоятельным, насыщенным старой культурой. Это не значит, что у низов не было мыслителей; но мыслители эти не были философами. Время делало их популярными аскетами, и они оставались в памяти потомков либо как прославленные святые, либо как проклятые еретики. Оборванный чудак-резонер, которому когда-то была бы прямая дорога в киники или стоики, теперь становился монахом, юродивым, столпником. Он поучал народ аскетической морали и обличал сильных мира сего, как {44} уличный философ времен Эпиктета, и его подвижнический образ жизни по традиции называли «философией»; но к философии как науке его «философия» не имела прямого отношения ⁷. Диалектика Платона, логика Аристотеля, учение о природе Посидония, онтология Плотина и Прокла были доступны только элите. Силами элиты и велась научная работа в области философии.

К этому, в-пятых, надо добавить, что элита эта была предана идее империи как авторитарной вселенской державы, вмещающей в себе религиозные, государственные и культурные ценности; так обстояло дело и для языческой, и для христианской части элиты. Например, Юлиан не менее решительно, чем христианские императоры, усматривал долг самодержца в том, чтобы являть собой защитника «истинной веры»; только «истинная вера» для него — язычество. Отнюдь не для заполнения досуга, но по праву и долгу императора он богословствовал, сочинял славословия богам, предписывал нормы поведе-

⁵ Ср.: *Аверинцев С. С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики. — В кн.: Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975, с. 371—396, особенно с. 382—387; *Lotz B.* Sein und Wert... Paderborn, Hf. 1, 1938; *De Vogel J. C.* Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte. Baden-Baden. 1958; *Körner F.* Das Sein und der Mensch... München, 1959; *Kremer K.* Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966.

⁶ Эта потребность находилась в противоречии с наличными возможностями отнюдь не «персоналистической» философской системы понятий, которая была заимствована от античности. Ср.: *Lossky V.* La notion théologique de la personne humaine. — In: *Lossky V.* A l'image et à la ressemblance de Dieu. P., 1967, p. 109—121.

⁷ О диапазоне значений слова «философия», употреблявшегося для обозначения аскетической жизни вообще, в частности жизни монашеской, см.: *Malingrey A.-M.* «Philosophia»: Etude d'une groupe des mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C. P., 1961; *Leipoldt I.* Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. B., 1961.

ния служителям культа⁸ — как предстоятель священной державы, каким будет через два века чувствовать себя Юстиниан⁹. Мало сказать, как было сказано выше, что контекст ранневизантийской философии — созидание и борьба теологических систем; контекст определялся связью каждой из авторитетных для элиты теологических систем с идеей священной державы, взаимосоотнесенностью державы и веры. Не просто империя, но «благоверная» империя; не просто религия, но «господствующая» религия. Без лишних слов ясно, как эта взаимосоотнесенность ограничила свободу духовных исканий. Но ее воздействие на условия философской работы не сводится к этому. «Господствующей» религией стало христианство; идеология священной державы¹⁰ и христианская идеология оказались сцепленными в {45} единую систему «политической ортодоксии»¹¹, — а между тем дело шло о двух разных идеологиях с различным генезисом, различным прошлым, различной структурой. Их сопряжение могло происходить не иначе, как при посредстве платонически окрашенного символизма. Для христианизированной «политической ортодоксии» император сам по себе — только человек (недаром же христианские мученики в свое время проливали кровь за отказ поклоняться божественному императору¹²); но, с другой стороны, власть над людьми не может принадлежать человеку и принадлежит только богу (и богочеловеку Христу как абсолютно правомочному «царю» всех верующих). Вывод из этих посылок один: небожественный государь «участвует в божественной власти», как, по доктрине Платона, тленная вещь «участвует» в нетленной идее. Так через концепцию *μέθεξις* философское умозрение увязывается с политической реальностью эпохи.

Воздействие этого двуединого теологико-политического контекста на ранневизантийскую философию было всепроникающим; но важно отметить — и это в-шестых, — что оно отнюдь не всегда было прямым. Оно могло быть сколь угодно косвенным. Это значит, что далеко не все направления философской работы, стимулировавшиеся практическими запросами теологических контроверз, сами по себе являли сколько-нибудь необходимую связь с теологией или вообще с религиозным мировоззрением; и то же самое можно сказать о стимулах, исходивших от имперской идеологии. Например, в логической проблематике как таковой нет ровно ничего специфически конфессионального; однако именно рождавшаяся в конфессиональных распрях потребность утверждать свою веру и разоблачать чужую веру жестким ведением аргументации толкала к сухой, рассудочной, дотошной работе с понятиями и силлогизмами. Так была подготовлена духовная и психологическая атмосфера будущей схоластики. Парадоксально, что вера нуждалась в логике именно постольку, поскольку была авторитарной: на «принудительность» логики были возложены примерно те же (обманчивые) надежды, что на принуждение силой, на религиозное законодательство и репрессивные меры¹³. И шире — не только перед лицом противника и в споре с ним, но и в кругу ортодоксального единомыслия дух догматизма, страшась даже невольных отступлений, занимал умы поисками непогрешимо логических выводов из заданных внелогических

⁸ Опыты догматизирования в «гимнической» прозе представляют собой речи Юлиана «К царю Солнцу» и «К Матери богов». Чтобы вернее оценить их культурно-исторический фон, полезно помнить, что 1) «вторая софистика» давно вобрала в себя традиционный жанр гимна божеству, усвоив его риторической прозе (ср. речь Ливания «К Артемиде»), и так продолжалось вплоть до нового расцвета поэзии в V в., давшего христианские стихотворные гимны Синесия и языческие стихотворные гимны Прокла (см. ниже главу о литературе IV—VII вв.); 2) нормальное христианское песнопение с точки зрения античных норм также должно быть причислено к риторической прозе; 3) христианские песнопения также соединяли «гимническое» восхваление божества с философствующим догматизированием, подчас довольно сложным; 4) философская проза такого христианского теолога, как Псевдо-Дионисий Ареопагит, также «гимнична». Это ставит речи Юлиана в их реальный контекст. Что касается инструкций жрецам (языческому «клиру») касательно того, как они должны вести себя, какие книги читать, каких мыслей держаться и какие речи держать, они содержатся в письмах Юлиана, скорее похожих на папские «бrevе» будущих времен, чем на письма других римских императоров, например в письме 84 (Арсакую, главному жрецу Галатии) или 89б (неизвестному жрецу).

⁹ Ср.: Downey G. Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture.— Church History. 1959, XXVIII, p. 7—35.

¹⁰ То, что обозначается немецким словом «Reichstheologie». Ср.: Dempf A. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München, 1929; *Idem*. Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur. München, 1964.

¹¹ Ср.: Beck H.-G. Byzantinistik heute. В.; N. Y., 1977, S. 17—18 u. a.

¹² Попытки отрицать эту антиномию, без оговорок отождествляя идеологию христианской теократии с древневосточной и античной идеологией обожествления властителя (например, Ziegler A. W. Die byzantinische Religionspolitik und der sogenannte Cäsaropapismus.— In: Münchener Beiträge für Slavenkunde. Festgabe für P. Diels. München, 1953, S. 89, 90, 97 u. a.), не воздают должного реальной диалектике исторического процесса.

¹³ Стоит вспомнить, что на Западе в период средневековья одному и тому же ордену доминиканцев была поручена и силлогистическая отработка форм церковной доктрины для диспутального отстаивания последней, и организация насильственной борьбы с ересью; это орден схоластов и орден инквизиторов.

посылок; эта — «акривия», или «акривология»¹⁴, была высшей добродетелью теологизирующего рас-судка в тече- {46} ние всего средневековья, от языческой протосхоластики Прокла до католической схо-ластики Фомы Аквинского. Даже утрированная жесткость «геометрического метода» у такого могиль-щика схоластики, как Спиноза, примыкает к средневековой традиции, являя собой диалектическое от-рицание последней¹⁵. Так обстоит дело с логической проблематикой.

Далее, теория знака, эстетика символа, философия имени — также «вечные» задачи познания, независимые от конфессиональной идеологии. Если о символе хоть можно утверждать, что в этой кате-гории особенно заинтересованы идеалистическое умозрение и мистическое созерцание — хотя, конечно, не они одни¹⁶, — то знак есть категория мировоззренчески нейтральная. Однако в специфических усло-виях рассматриваемой нами эпохи вся эта проблематика стала необычайно популярной потому, что ока-залась соотнесена с религиозной и политической жизнью: с задачами интерпретации Писания (для хри-стиан — Библии, для язычников — иных текстов, принимавшихся за сакральные)¹⁷, с затруднениями при попытках формулировать «неизъяснимое» мистическое содержание, с нуждами теории культа, во-обще с потребностью в осмыслении всей «видимой» и вполне земной реальности государственных и церковно-иерархических институтов как некоей «иконы» иной реальности, «невидимой» и неземной¹⁸. Так обстоит дело с семиотическими и символическими темами философии IV—VII вв. {47}

Наконец, культивирование античного наследия как будто и подавно не может иметь ничего об-щего с официальной идеологией византийской «политической ортодоксии». Ясно, однако, что классици-стические тенденции никогда не встретили бы в Византии столь благоприятных условий, если бы пре-стиж античной культуры не рассматривался как один из аспектов престижа ромейской государственно-сти. Мало того, это был один из аспектов престижа ромейской церкви как церкви имперской. Конечно, ориентация на античное наследие скрывала в себе возможность ностальгической тоски по язычеству, даже духовного возврата к язычеству, весьма страшившего ревнителей христианской ортодоксии. Но в широкой перспективе минус перекрывался плюсом: ведь ориентация эта состояла в неразрывном союзе с центростремительными культурно-политическими тенденциями, с пафосом империи, порядка, законо-послушности, бюрократической цивилизованности. Она была преградой против напора «невежествен-ности» плебейской мысли, незнакомой со школьными правилами, с античной системой терминов (об элитарном характере философской образованности говорилось выше). Она была преградой и против «варварского» партикуляризма, который постоянно грозил перейти в конфессиональный раскол и в по-литический сепаратизм, а в конце концов действительно отторг восточные провинции как от константи-

¹⁴ Важно, что эти же слова употреблялись для обозначения строгости аскетической жизни (см.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1956, p. 64—65). Теологическая «акривия» — как бы аскеза ума, но и аскетиче-ская «акривия» — методическая тщательность в поведении; одно отвечает другому. Параллель из другой эпохи — употребление слова «метод», которое в интеллектуальной плоскости было ключевым словом эпохи, начавшейся с «Рассуждения о методе» Декарта, но в религиозно-моралистическом переосмыслении дало имя секте «методи-стов», основанной в Англии в 1729 г.

¹⁵ О приближении византийской мысли к идее Спинозы о философствовании по геометрическому методу см.: *Вальденберг В. Философские взгляды Михаила Пселла*. — В кн.: *Византийский сборник*. М.; Л., 1945, с. 249—255.

¹⁶ Ср.: *Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство*. М., 1976.

¹⁷ Античное язычество никогда не было «религией Писания». Собрания оракулов, о которых говорится в Ари-стофановых «Всадниках», или Сивиллины книги, с которыми справлялся римский сенат, вызывали чисто прагма-тический интерес, как информация о будущих событиях; в них никогда не искали «слова божия», самораскрытия мира богов, устанавливающего основы вероучения. Нечто вроде Писания было у некоторых восточных религий, вливавшихся в позднеантичный синкретизм, а также у орфиков и пифагорейцев. И все же потребность в сакраль-ных текстах ради теологической борьбы с христианством застала язычество последних веков врасплох. Происхо-дили странные вещи. Все знали, например, что так называемые Халдейские оракулы были сочинены неким Юлиа-ном в царствование Марка Аврелия; это не мешало, возможно, уже Нумению и, во всяком случае, Ямвлиху и Про-клу воспринимать их как основополагающее откровение седой древности. Орфические тексты принимаются из обихода замкнутой религиозной группы в обиход неоплатоников; если бы дело Юлиана Отступника победило, они стали бы доктринально-литургическими текстами всеобщей, императорской языческой «церкви». Но, с другой стороны, издавна чтимые памятники культурной традиции, никогда не имевшие религиозного значения, например поэмы Гомера, тоже приравниваются к «богооткровенным» книгам. «В самом деле, — утверждает император Юли-ан, — ведь для Гомера и Гесиода, и Демосфена, и Геродота, и Фукидида, и Исократ, и Лисия боги были наставни-ками во всяком учении. Разве не считали себя одни из них — служителями Гермеса, другие — муз?» (письмо 61с. *Пер. Д. Е. Фурмана*).

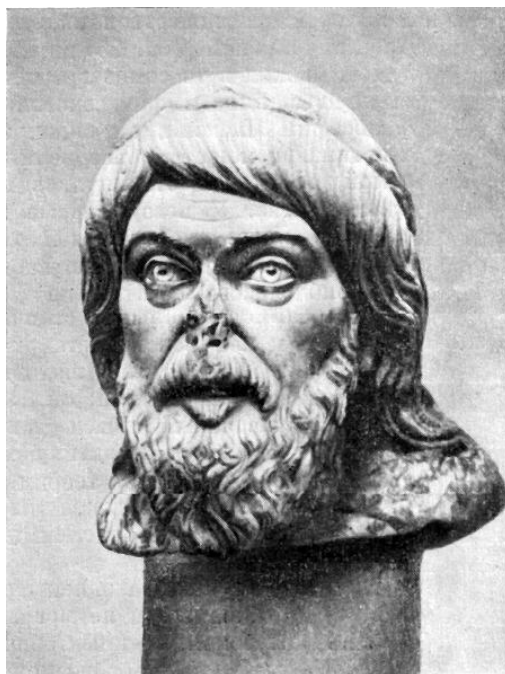
¹⁸ По формуле Псевдо-Дионисия Ареопагита, «вещи видимые суть образы (εἰκόνας — „иконы“) невидимых» (*Pseudo-Dionysii Areopagite ep. X*. — PG, t. 3, col. 1117). К. Шнейдер не без основания говорил о византийском по-нимании власти, как о «платонически-христианской» идеологии (*Schneider C. Geistesgeschichte des antiken Christentums*. München, 1954, Bd. II, S. 324).

нопольской ортодоксии, так и от константинопольской государственности. У светских и духовных властей были весьма реальные причины быть осторожными при ниспровержении авторитета языческой культуры.

Логицизм, символизм и антикизирующий традиционализм — лишь некоторые из результатов косвенного воздействия, оказанного на строй философской мысли IV—VII вв. ее общественным контекстом.

Как уже говорилось, философия IV—VII вв. — продолжение позднеантичной философии. Поэтому необходимо сказать несколько слов о ее важнейших предшественниках.

Первый из них жил еще на рубеже эллинистической и римской эпох; это платонизирующий стоик Посидоний из Апамеи (ок. 135—ок. 50 до н. э.), универсальный мыслитель, указавший пути культурной эволюции на исходе античности, ознаменовавший собою, по формулировке А. Ф. Лосева, «переход от раннего стоицизма через стоический платонизм к неоплатонизму»¹⁹. Влияние Посидония на философию IV—VII вв. было очень широким; к сожалению, определить границы этого влияния удастся далеко не всегда, ибо сочинения самого Посидония утрачены. За последние три четверти века Посидоний привлекал к себе лучшие силы историко-философского анализа, и попытки реконструировать эту доктрину отчасти превосходны²⁰; но спорного остается очень много²¹. Здесь уместно сообщить лишь наиболее несомненные данные. {48}



*Изображение философа. Мрамор. V в.
Афины. Музей Акрополя*

Опираясь на переосмысленное стоиками учение Гераклита о мировом огне и на идеи платоновского диалога «Тимей», Посидоний в последний раз за всю историю античной мысли предпринял по-

¹⁹ Лосев А. Ф. Посидоний. — Философская энциклопедия, т. 4, с. 324.

²⁰ Прежде всего следует назвать: Jaeger W. Nemesios von Emesa. В., 1914; Reinhardt K. Poseidonios. München. 1921; *Idem.* Kosmos und Sympathie. München, 1926.

²¹ Ср.: Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949, с. 316—317: «Но Посидоний ли это, или это только имя, условное для духа I века? Его личность, может быть, неясна, чтобы высказать на его счет слишком догматические утверждения; вряд ли можно распутать тот клубок влияний, который носит имя Посидония». Еще более скептически настроен П. Мерлан (The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, p. 126—132). Ср. также: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 454, примеч. 211; В. Йегер оценивал роль Посидония в подготовке неоплатонизма прежде всего в связи с засвидетельствованной Секстом Эмпириком. Плутархом и Феоном Смирнским комментаторской работой Посидония над «Тимеем» Платона. Эта точка зрения была широко принята в науке (ср.: Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918, с. 14: «Историко-философская позиция Посидония определяется тем, что он был стоическим комментатором „Тимея“»). Однако К. Рейнхарт нашел доводы, позволяющие поставить под сомнение самое существование Посидониева комментария к «Тимею».

пытку построить всесторонне разработанный натурфилософский образ мира. По размаху замысла, по широте эрудиции попытка эта заставляет вспомнить Аристотеля, хотя по способности к трезвой научной самопроверке Посидоний стоял гораздо ниже. Он в изобилии привлекал данные естественных наук (особенно географии и астрономии, которыми сам серьезно занимался), но перерабатывал этот материал в угоду умозрительным представлениям мистического, подчас оккультно-магического свойства. В центре стояла доктрина о таинственной акаузальной связи всех вещей — о «всемирной симпатии», одушевляющей природу. Вселенная Посидония — живой организм, аналогичный человеческому организму, проникнутый трепетными истечениями тончайшего огня, и каждая часть этого организма наделена отзывчивой чуткостью к судьбам других частей. Исходя из этих допущений, можно было философски обосновывать астрологию, гадание и прочие виды популярного суеверия.

В защиту Посидония можно сказать, что его представление о живом, чувствительном, одухотворенном космосе обладает несомненным эстетическим обаянием и даже способно захватить, как произведение искусства; недаром отголоски доктрины о «всемирной симпатии» можно встретить у Гёте и Шеллинга, у Новалиса и Тютчева — вплоть до Т. Манна и Юнга²². Но для заката античности этот сплав мифа и науки был тем, чего искали все выразители духа времени. Можно сказать, что ни один образованный человек IV—VII вв. не мог всерьез задуматься о тайнах природы, об устройстве человеческого тела, избежав при этом прямого или косвенного воздействия концепций Посидония. {49}

Второй предшественник ранневизантийской философии — Филон Александрийский (ок. 25 до н. э.—ок. 50 н. э.). Он был верующим иудеем и жил в то самое время, когда в Палестине закладывались основы христианства. В нем сочетались вера в Библию и глубокая любовь к философии Платона; он видел абсолютную истину в том и в другом, а истина не может противоречить истине. Это поставило его перед проблемой, с которой столкнулись поколения теологизирующих философов христианства. У него впервые появляются некоторые мысли, которые стали в круге христианской теологии общим достоянием; например, именно он отождествил платоновские идеи с творческими замыслами в уме библейского бога-творца²³. Аллегорический метод интерпретации, отчасти заимствованный у стоических толкователей Гомера, однако приведенный к небывалой систематичности и последовательности, позволял Филону на каждом шагу находить в тексте Библии абстракции греческой метафизики и этики; он соотносился со спиритуалистической онтологией (буквальный смысл — тело, аллегорический — дух) и предвосхищал экзегетическую практику христианских теологов Александрийской школы. Наконец, в своей теории мистического экстаза Филон решал задачу соединения платоновской мысли о созерцании духовных реальностей с библейскими представлениями о «живом» боге, с которым возможна личная встреча²⁴.

Философия Филона эклектична; приспособляя Библию к Платону и Платона к Библии, он не мог избежать натяжек, банального морализирования, глубокомысленных общих мест. Но он первым вступил на путь, по которому шло теологизирующее философствование средневековья. Многое, что у него еще неоформлено и бесстыльно, приобретает в позднейшем культурном творчестве (не только в философии, но также в церковной риторике, поэзии, искусстве) большую строгость стиля; апеллирующая к глубинам души символика со временем сильнее пробивается сквозь поверхностно-аллегорическую игру рассудка²⁵. Однако исторический приоритет — за Филоном.

Третьему предшественнику ранневизантийской философии пришлось мыслить уже в обстановке тотального кризиса, постигшего античный мир в III в.: это Плотин (204/5 — 270)²⁶. В каждом изложении истории философии Плотин фигурирует как основатель неоплатонизма. Конечно, так оно и есть; но для точности в нюансах полезно иметь в виду, насколько озадачен был бы философски образованный человек IV—VII вв., если бы ему сообщили, что, во-первых, существует такой предмет, как «неоплатонизм», и что, во-вторых, именно Плотин — его «основатель». Начать {50} с того, что термин «неопла-

²² Как известно, Ф. Тютчев воспринял идею «всемирной симпатии» через посредство Ф. Шеллинга и вообще мыслителей немецкого романтизма («Не то, что мните вы, природа»). В психоаналитических теориях К.-Г. Юнга важную роль играет понятие «акаузальной синхронной зависимости».

²³ Ср.: *Volker W.* Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria. Leipzig, 1938; *Bréhier E.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 2-me éd. P., 1950; *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. P., 1958.

²⁴ Например: *De opificio mundi*, 17; 20; *De confusione linguarum* 63; 172; *De specialibus legibus*, I, 47—48; 329; *De Cherubim*, 49.

²⁵ Ср.: *Lewy H.* *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik.* Giessen, 1929.

²⁶ Ср.: *Блонский П. П.* Философия Плотина; *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука; *Он же.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928; *Он же.* Плотин.— *Философская энциклопедия*, т. 4, с. 275—277; *Wundt M.* *Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus.* Leipzig, 1919, I; *Mehls G.* *Plotin.* Stuttgart, 1924; *Inge W. R.* *The Philosophy of Plotinus.* L., 1929. I—II; *Schwyzler H. R.* *Plotinos.*— RE, 1951, XLI Hbhd., Sp. 471—592; *Bréhier E.* *La philosophie de Plotin.* P., 1961.

тонизм» — позднейшего происхождения²⁷; сам Плотин считал себя попросту платоником, без всякого «нео» верным истолкователем доктрины Платона²⁸, и его наследники вплоть до Ренессанса включительно смотрели на него так же²⁹.

Для сознания ранневизантийской эпохи не существовало неоплатонизма, а существовали понятия как более широкого, так и более узкого объема: с одной стороны — платонизм вообще, платоновская традиция как целое, с другой стороны — отдельные местные (нео-) платонические школы как институциональное оформление преемства между поколениями адептов. Лишь применительно к этим уровням представление об основателе приобретало наглядность и осязаемость. Платон основал платонизм вообще (а также дал начало цепочке школьного преемства Академии в Афинах), и потому он «божественный»; но Ямвлих (о нем ниже) основал традицию конкретных (нео-) платонических школ — Сирийской и дочерней по отношению к ней Пергамской, которые процветали в IV в., и потому Ямвлих тоже «божественный», как предмет культа для адептов этих школ и школьный авторитет, которому, так сказать, клялись на верность учившие от его имени преемники. В этом смысле, единственно понятном для того времени, Плотин не был «основателем», и его реже называли «божественным». Он оставил по себе сочинения, посмертно изданные Порфирием³⁰, читаемые и почитаемые, но не оставил школьной организации. Вольный дружеский кружок его учеников распался еще при его жизни, когда тяжелая болезнь принудила его уйти в уединение³¹. Эта оглядка на бытовые реалии тогдашней философской жизни хотя бы отчасти объяснит нам, почему в текстах греческих неоплатоников так нечасты и так невыразительны упоминания мыслителя, чья фигура в наших глазах господствует над целой историко-философской эпохой.

Тем не менее эпоха действительно начинается с Плотина. Он вернулся к интеллектуальной четкости платоновского объективного идеализма, изгнав расплывчатую эклектику, присущую стоическим мыслителям, которые позволяли себе интерпретировать животворящие «семенные логосы» мира одновременно как духовные начала и как прорывы гераклитовой огненной стихии. Это была победа последовательного идеализма над перемешанными с мистикой остатками материализма, действенными еще у мыслителей типа Посидония; но прежде всего это была победа последовательности над компромиссом, победа строгой мысли над умственной аморфностью — событие плодотворное и прогрессивное. До какой степени это было единоличным делом Плотина, мы не знаем и никогда не узнаем, ибо тексты других платоников III в. утрачены; в любом случае роль Плотина значительна. Постулировав примат духовного бытия над материей (по мнению Плотина, пустой и бессодержательной возможностью бытия), философ поставил себе задачу — набросать архитектонику этого духовного бытия, диалектически выводя низшие ступени из высших.

Для эпохи крайне характерны два момента коренной установки неоплатонизма: онтология должна быть *иерархической*, а ее разработка — *систематической*. Некогда Платон непринужденно рассыпал намеки и прозрения по своим диалогам, вводя их в контексте спора, оставляя результат открытым, чего-то не выговаривая до конца, что-то приберегая, может быть, для «эзотерических» лекций в кругу Академии, где-то позволяя себе вообще заменить ответ вопросом. Теперь, когда античная философия подошла к своему пределу и к своей исторической трансформации в философию средневековую, настало время все выговорить, все довести до авторитарной школьной ясности, все привести в систему, так же отличающуюся от умственных построений классической эпохи, как жесткая симметрия фронтальных фигур с мозаик Равенны отличается от вольной композиции какой-нибудь краснофигурной вазы. При желании можно назвать это «окостенением» греческой мысли или употребить иную метафору; в самом деле, атмосфера открытого спора, характерная для диалогов Платона, и привлекательнее, и плодотворнее, нежели та схоластическая систематичность, к которой двигался неоплатонизм от Плотина до Прокла. Но всему свое время. Тончайшим мыслительным моделям, отшлифованным за тысячелетие философской работы лучших греческих умов, просто не удалось бы пережить социально-идеологических катаклизмов

²⁷ Ср.: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, p. 14.

²⁸ Plot. Enneades. V, 1, 8; VI, 2, 1; 3, 5.

²⁹ Ср.: Блонский П. П. Философия Плотина, с. 260—262.

³⁰ Как известно, Порфирий объединил трактаты учителя по шести девятирицам («Эннеады» — по-гречески «Девятирицы»), которые соответствуют шести основным темам философии Плотина: этика философской жизни — материальный мир — творящая природа — Душа — Ум — Единое. О смысле этого плана см.: Блонский П. П. Философия Плотина, с. 38—40. Допустив в игру мистику чисел (девятирица — квадрат триады, шестерка — «совершенное» число, равное сумме своих множителей). Порфирий, несомненно, обеспечил именно этим полноту, с которой сохранились творения его учителя; невозможно было что-нибудь выкинуть, ибо тогда нарушился бы магический числовой распорядок, действовавший на воображение.

³¹ Porphy. Vita Plotini, 2; ср.: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, p. 215.

на пороге средневековья, если бы они не получили у неоплатоников этого качества усиленной жесткости, тяжелой плотности. К самому Плотину это относится меньше, чем к его наследникам. Но он уже не мог удовлетвориться таким состоянием идеализма, при котором высшее духовное начало предстает то как особая идея (например, идея Блага из шестой книги Платонова «Государства»), то как Ум (Нус, по Аристотелю,— «форма форм и живая совокупность идей»), то как Единое (анализируемое в диалоге Платона «Парменид»). Все надо было обособить в рамках иерархической системы, указав, что выше, а что ниже, и все надо было связать движением эманационно-диалектического процесса, укореняя низшее в высшем.

Выше всего для Плотина Единое. Оно выше мысли, так что о нем ничего нельзя сказать. Оно выше бытия, так что о нем нельзя произнести даже простейшего суждения: «Оно есть». В этом смысле Единое не есть; однако все, что есть, обладает бытием через приобщение к Единому, поскольку быть — значит быть единым и отличным от иного, составлять из множества своих частей и аспектов некое целое (диалектика единства и множественности, тождества и инаковости). В контексте умонастроения неоплатонизма это означало, что Единое — неизреченная полнота, из которой все «изливается»³² и мысль о которой способна была внушать мистические восторги.

Неразличимость Единого приходит к различению на уровне чисел, являющих собой самый первый синтез единства и множественности³³. {52} Через числа совершается диалектический переход от



*Разделение Авраама и Лота.
Мозаика из церкви Санта-Мария Маджоре.
432—440 гг. Рим*

Единого ко второй ипостаси платиновской триады — к Уму. Ум тождествен всей совокупности идей, которые мыслят самих себя; на уровне Ума субъект и объект мышления тождественны, а само мышление — не дискурсивная деятельность рассудка, но интеллектуальное созерцание, целостная интуиция. Смысловое функционирование Ума за пределами самого себя, в сфере становления, есть Душа, пони-

³² Plot. Enneades, III, 2.2; V, 2.1.

³³ Ср.: Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина; Guyot H. Plotin et la génération de l'intelligence par l'Un.— Revue neoscholastique, 1905, p. 55—59.

маемая, как Мироздание Душа; являя собой синтез принципов неделимости и делимости, она объемлет своим единством множественные души звезд и планет, душу Земли, одушевляющую растения и животных, души демонов, людей и прочих разумных индивидов (в этом контексте Плотин возрождает доктрину Посидония о всемирной симпатии). Лишь на уровне души объект мысли расходится с субъектом, и мышление становится мышлением инаковости, т. е. расчленяющим дискурсивно-логическим мышлением. Нетрудно заметить сходство между неоплатонической триадой и троицей христианской теологии. Единое, как начало «беспредпосылочное» (*ἀνυπόστατον*), как «Родитель» и «Первое Рождение»³⁴, соответствует «безначальному» Отцу. Ум, как выявление невыявленной самотождественности Единого и полнота смыслового содержания, соответствует Сыну-Логосу, т. е. божественному «Смыслу», или «Слову», в котором раскрывает себя безмолвие Отца³⁵. Наконец, душа, одушевляющая мир и сопрягающая смысл с жизненно-стихийным принципом становления, соответствует Духу, который назван в никейско-константинопольском символе веры «животворящим» и который, как сказано в другом ранне-византийском тексте, «везде присутствует и все наполняет»³⁶.

Неоплатоник и христианин были совершенно согласны в том, что хотя ипостасей три, божественных начал мира не три, но одно; на языке эпохи это называлось «единоначалием», или «монархией» (совпадение метафизической и политической терминологии довольно знаменательно). Однако различие еще важнее, чем сходство. Ипостаси неоплатонической триады — это безличные сущности, ступени диалектического процесса, закономерно спускающиеся вниз от беспримесного света к теням становления, от чистого единства к хаотическому, случайному множеству. С точки зрения языческого неоплатонизма, бог как таковой с миром как таковым встретиться не может, и притом именно потому, что мир — инобытие бога, диалектически полагаемое бытием бога в качестве необходимого противоположного полюса. Ни одной ипостаси Платиновской триады невозможно как-то особо явиться в мире, поскольку мир и без того есть их явление; они вечно и повсеместно присутствуют, но в модусе своего отсутствия, своей отчужденности от себя³⁷.

Тьма физического космоса не может быть просвещена лучами Единого, ибо она возникает от закономерного исчерпания этих лучей в конечной фазе их пути от истока. Именно поэтому для неоплатонизма «будущее материи безнадежно»³⁸. Мир тел всегда существовал и всегда будет существовать как синтез бытия и небытия, смысла и бессмыслицы, полного совершенства и неисправимого несовершенства³⁹, он вечен, ибо вечна его причина в онтологической структуре самой триады. Не то в христианстве. Ипостаси христианской троицы — не только и не столько диалектические категории, сколько «лица», личности (*πρόσωπα*); как {54} говорится в «Исповедании правой веры против Трех Глав» императора Юстиниана I, «христиане славят единое божество, или единое естество, или единую сущность, в трех ипостасях, или лицах»⁴⁰, между тем как Леонтий Иерусалимский говорит просто о «трех святых лицах»⁴¹. (Термин *πρόσωπον* употреблялся часто и употреблялся бы много чаще, если бы не одно случайное обстоятельство: в греческом языке это слово означает не только «лицо», но и «личину», и доктрина еретиков-савеллиан акцентировала именно этот смысл, одиозный для ортодоксии.) Отношение, соединяющее эти «лица», — не только безлично-бытийное, как отношение истока и струи, светила и луча, корня и цветка, вообще выявляемого и выявляющего (хотя все эти образы важны как огромный пласт общности между неоплатонической и христианской фразеологией); на первом месте стоит личностное отношение (например, жертвенное послушание Сына Отцу). Структура христианской троицы не вертикальна, т. е. чужда принципу субординации, ставящему Ум ниже Единого и Душу ниже Ума: как настаивала ортодоксия в спорах с арианами и евномианами, ипостаси равны по божественному достоинству — «равночестны».

³⁴ Plot. *Enneades*, V, 2.1.

³⁵ Как говорится у Мариа Викторина, из неоплатоника ставшего христианским богословом, «Отец глаголет молчанием, Сын же — речью» (*Ad Candidum*, XVII, 23).

³⁶ Эти слова употреблены в известном тропаре Косьмы Маюмского на воскресенье Пятидесятницы *Βασίλειε Οὐράνιε, Παράκλητε* (*Πεντηκοστήριον*, 219), употребительном и вне «чинопоследования» этого праздника. Однако еще ранее те же слова составляли рефрен кондака Романа Сладкопевца (см. ниже гл. VI) на среду пятой недели Великого поста (*Romanos le Mélode. Hymnes / Texte critique etc. par I. Grosdidier de Matons. P., 1967. IV, p. 243—260*).

³⁷ Характерно, что одним из наиболее неприемлемых пунктов христианской догматики для неоплатоников был догмат о конкретном боговоплощении (ср. похвалу императора Юлиана Аэтию).

³⁸ *Блонский П. П. Философия Плотина*, с. 95.

³⁹ Это прежде всего тема знаменитого антигностического трактата *Enneades*, II, 9.

⁴⁰ *Iustiniani Confessio rectae fidei adversus tria capitula*. — PG, t. 86.

⁴¹ *Leont. Hierosolym. Adversus Nestorianos*, I, 6. — PG, t. 86, col. 1421 C.

Далее, отношение ипостасей к миру как в акте сотворения мира, так и в акте прихода Сына в мир не подчиняется законам диалектического самодвижения категорий; это область свободной воли, область чуда. Там, где неоплатоническая теология предполагает *процесс*, христианская теология предполагает *поступок*, обладающий всем драматизмом поступка («так возлюбил бог мир, что отдал сына своего единокровного», — Иоан., III, 16). Это давало человеку надежду: в мир приходит не помрачившееся в пути излучение бога, но сам бог во всей полноте своей божественности⁴². Для неоплатонизма именно эта надежда была абсурдом.

Посредником между Плотинем и неоплатонизмом IV в. был Порфирий (ок. 234 — между 301 и 305)⁴³, ученик Плотина, издавший сочинения учителя и написавший, между прочим, полемический трактат «Против христиан»⁴⁴ (уже Плотин вел полемику против христианских гностиков⁴⁵, хотя, по видимому, не знал доктрины церковного христианства)⁴⁶.

Когда мы переходим от таких мыслителей, как Плотин и его последователь Порфирий к Ямвлиху из Халкиды (середина III в. — ок. 330), этому полусхоласту, полумагу⁴⁷, нам трудно не испытать разочарования. Начнем {55} с характерной детали. Для Плотина и Порфирия было совершенно ясно, что взгляды самых авторитетных для неоплатонизма философов древности, например Пифагора, Платона и Аристотеля, отнюдь не совпадали ни между собой, ни с воззрениями чтимых поэтов, например Гомера или (Псевдо-) Орфея. У них сохранялись здравые представления о возможности принципиального спора не как «прения о вере» с иноверцами или неверными, но как научной дискуссии среди коллег-платоников (как известно, Порфирий, уже встретясь с Плотинем, некоторое время отстаивал в спорах с ним тезис о внеположности идеи уму⁴⁸).

Для мыслителей, осуществивших переход от среднего платонизма к неоплатонизму, еще существовало диспутальное отношение к важнейшим проблемам. Но Ямвлих приходит к фантастическому догмату, согласно которому все восточные и греческие мудрецы, маги, прорицатели и прорицательницы, поэты и философы, составляющие в совокупности чтимый пантеон неоплатонизма, во все времена возвещали одну и ту же неизменную и непогрешимую доктрину, которую надо только правильно истолковать, чтобы убедиться в ее единстве⁴⁹. Вслед за Ямвлихом этот догмат с большей или меньшей категоричностью принимают все языческие неоплатоники IV—VI вв. (мало того, к нему тысячелетие спустя возвращаются неоплатоники Ренессанса, например Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, включавшие в эту сферу предполагаемого всеобщего согласия еще еврейскую мистику Каббалы, не говоря уже о католической догматике)⁵⁰. Трудно представить себе более гротескное допущение. Когда христиане ожидали абсолютной непротиворечивости от библейских текстов, это было наивно, но не было и вполнину так нелепо, поскольку в кругу ближневосточной религиозной традиции все же есть какой-то реальный минимум «единомыслия», которого нет и не может быть в кругу античной философской традиции, история которой — тысячелетие споров.

Есть другой симптом, по которому ощущается изменение духовной атмосферы. Плотин был, конечно, глубоко религиозным язычником и одним из самых ярких мистических писателей всех времен; но нет ни малейшей двусмысленности насчет того, что ни жрецом, ни магом — говоря современным языком, оккультистом — он не был. Слияния с божественным началом он добивался средствами умо-

⁴² Согласно новозаветному тексту, во Христе «обитает вся полнота (πλήρωμα) божества телесно» (Col., II, 9).

⁴³ Ср.: *Kleffner A. J. Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind*. Paderborn, 1896; *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 283—297.

⁴⁴ Русский перевод сохранившихся фрагментов в кн.: *Ранович А. Б. Античные критики христианства*. М., 1935.

⁴⁵ *Plot. Enneades*, II, 9.

⁴⁶ *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. p. 210.

⁴⁷ Ср.: *Bidez J. Le philosophe Jamblique et son école*. — REG, 1921, XXXII, p. 29—40. Сочинение «О египетских мистериях», принадлежность которого Ямвлиху отрицалась такими авторитетами, как Э. Целлер, в наше время все решительнее связывается с именем Ямвлиха (ср.: *Fronte S. Sull'autenticita del «De Mysteriis» de Giamblico*. — *Siculorum Gymnasiura*, n. s., 1954, 7; *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. p. 297—301 *passim*). В любом случае «этот трактат вышел из школы Ямвлиха и принадлежит если не ему самому, то какому-нибудь ближайшему его ученику» (*Лосев А. Ф. Статьи по истории античной философии для IV—V томов Философской энциклопедии*. Макет на правах рукописи для общественного пользования, с. 76). Поэтому при дальнейшем анализе взглядов Ямвлиха на теургию это сочинение учитывается и привлекается наравне с другими текстами халкидского философа.

⁴⁸ *Porphy. Vita Plot.*, 18.

⁴⁹ Ср.: *Geffken J. Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums*. Heidelberg, 1920, S. 105.

⁵⁰ Ср.: *Yates F. A. Giovanni Pico della Mirandola and Magic*. — *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. Convegno internazionale. Firenze, I, 1965. p. 159—196.

зрения, не прибегая к иным средствам⁵¹. Как все платоники со времен Посидония и особенно со времен таких теоретиков демонологии, какими были в I—II вв. Плутарх и Апулей, он теоретически признавал магию, но не проявлял к ней {56} большого интереса; так, он допускал, что астрально-магические приемы некоего Олимпия Александрийского вызвали у него обострение болезни, однако надеялся, что душевная сила, выработанная философскими занятиями, вполне достаточна, чтобы отразить порчу и направить ее на голову мага⁵². Известно, что он не отказался пойти на сеанс вызывания демона; почему бы он стал отказываться? Ведь он не был ни материалистом, для которого подобные предприятия бессмысленны, ни христианином, для которого они запретны. Но в его жизни, какой она представляется по воспоминаниям Порфирия, такой эпизод случаен и единичен, а к его доктрине попросту не имеет отношения⁵³. К религиозной обрядности он выказывал вежливую холодность; должно, ответил он Амелию на приглашение посетить какие-то языческие храмовые ритуалы, чтобы не он, Плотин, приходил к богам (телесно приближаясь к их кумирам и алтарям), но чтобы боги приходили к нему (духовно входя в круг его философских раздумий)⁵⁴.

Уже Порфирий больше думал и писал о материях так называемой «практической философии», обнимавшей различные виды гадания и магии в неразделимом единстве с языческим культом; однако его высказывания на данную тему не лишены отстраненности. Он полагал, что философ наилучшим образом достигает единения с божественным началом на пути интеллектуального созерцания, и только для толпы, неспособной к философствованию, необходим путь магического ритуала⁵⁵. Иное дело Ямвлих. Его уже не удовлетворяет осторожность Порфирия; там, где Порфирий обставляет апологию культовой практики интеллектуалистическими доводами. Ямвлих повышает голос для экстатических похвал «силе, и данному посвящению, и сверхприродной, всепревышающей надежде»⁵⁶, как плодам сакрально-магических действий. Пресловутая «теургия» (θεουργία, — греч. «богодействие»), т. е. белая магия неоплатоников, система упражнений и ритуалов, позволяющая «посвященному» стать, как боги, для него не ниже умозрения, как это было для Порфирия, а выше; «вне теургии нет дороги к божественной жизни» (De mysteriis, X, 2—5). Теургия не подвластна суду разума, хотя бы идеалистического и мистического разума ранних неоплатоников; Ямвлих вменяет Порфирию в вину, что последний трактовал теургические проблемы «философски», между тем как их можно и должно трактовать только «теургически» (Ibid., I, 2 ad fin.).

Теории соответствовала практика. Биографическое предание о Ямвлихе доносит до нас образ тайноведа и чудотворца, который с загадочной улыбкой вызвал на глазах у потрясенных учеников чету демонов, обитавших в двух соседних источниках⁵⁷, а во время своих регулярных медитаций витал над землей в сиянии лучей⁵⁸.

Для понимания последних судеб языческой эллинской философии необходимо помнить, что «теургическая» установка Ямвлиха победила. Каждый неоплатоник стремился стать не только мыслителем, но и теур- {57} гом; а для необразованной и даже образованной толпы, стоящей вне профессионально-философского круга, он был интересен почти исключительно в качестве теурга. Репутация мага дарила ему сенсационный успех, но и навлекала на него немалые опасности. С христианской точки зрения на него приходилось смотреть как на сознательного пособника бесов, изменнически принявшего их сторону против бога и людей. Этому способствовал фактор, так сказать, семантический: христиане называли бесов «демонами» (δαίμονες), но языческие теурги обозначали этим же самым словом духовные существа низшего ранга, с которыми они хотели общаться; поэтому речи последних звучали для христианского уха так, словно адепты теургии сами признаются в пакте с дьяволом. Конфликт двух религиозно-терминологических систем не был совсем уж пустым недоразумением, поскольку и язычники в принципе не отрицали, что демоны бывают злыми⁵⁹, но в отличие от христиан они видели во зле не противоположность добра, а его, так сказать, низшую ступень. Тем легче было понять магические обращения к «демонам» в самом одиозном смысле.

⁵¹ Ср.: *Armstrong A. H.* Was Plotinus a Magician? — *Phronesis*, 1955, I, 1, p. 73—79.

⁵² *Porphy.* Vita Plot. 10.

⁵³ Ср.: *Plot.* Enneades. III, 4.

⁵⁴ *Porphy.* Vita Plot. 10.

⁵⁵ *Olymp.* In Phaed., 123. 3—5 Norwin.

⁵⁶ *Procl.* In Timaeum. I. 209, 1 sqq. Diehl.

⁵⁷ *Eunap.* Vitae sophist., 15—16, p. 459.28—33 Boissonade.

⁵⁸ *Ibid.*, 13, p. 458.31—38.

⁵⁹ Эта тема особенно обстоятельно развивается уже у стоического платоника Плутарха Херонейского. например: *De Iside et Osiride.* 25. 360 DE; 46. 369 D.

Но существовала и другая сторона дела, для будней IV в. порой более реальная, чем конфликт христианства и язычества. Мистический заговор против власти Христа, конечно, не был симпатичен христианским императорам; но заговор или хотя бы тень заговора против их собственной власти вызывал у них чувства куда более острые. Между тем всякий языческий теург непременно был гадателем и прорицателем будущего, а к прорицателю в те времена чересчур часто адресовались с вопросом, не произойдет ли в ближайшее время дворцового переворота, не наступит ли конец правлению того или иного императора, не удастся ли самому вопрошающему стать удачливым узурпатором и т. д. Власть все время ощущала себя первым объектом всех оккультных поползновений. Стоит прочесть то, что рассказывается в 28-й и 29-й книгах исторического труда Аммиана Марцеллина о нервозности Валентиниана I по отношению к ведовству и магии. Теургу, если он не соблюдал особой осторожности (как это делали Эдесий, ученик Ямвлиха, и Хрисанфий, ученик Эдесия)⁶⁰, ничего не стоило оказаться в самом средоточии придворных интриг, а это было смертельно опасным. Сопатр, еще один ученик Ямвлиха, играл немаловажную роль при дворе Константина I, но в конце концов был казнен по обвинению в преступных магических действиях. Та же участь постигла знаменитого Максима, ученика Эдесия, который имел прочную репутацию волшебника⁶¹ и добился неограниченного влияния на императора Юлиана, собрав огромные богатства, но после смерти Юлиана был подвергнут пытке с требованием выдать эти богатства, затем освобожден и возвращен ко двору, однако обезглавлен при Валенте.

Философов с их эзотерической таинственностью легко было заподозрить в заговорществе, а подчас и в чародействе, и толпа была подчас не менее подозрительной, чем власть имущие. В Александрии, кипевшей этническими и конфессиональными конфликтами, ненавидевшей центральную власть,



Добрый пастырь.

Мозаика из мавзолея Галлы Плацидии.

Первая половина V в. Равенна

для Ипатии, замечательной женщины, которая серьезно занималась неоплатонической философией, оказалась гибельной дружба с константинопольским наместником Орестом: египетская чернь вообразила, что Ипатия и Орест соединились на погибель христианскому народу, и в 415 г. Ипатия была зверски растерзана. О одного нельзя сказать ни о смерти Сопатра, ни о смерти Максима, ни даже о много более

⁶⁰ *Eunap. Vitae sophist.*, 19—81. p. 461.20—473.14; 501.32.

⁶¹ *Ibid.*, p. 473.16—481.25.

трагической и несправедливой смерти Ипатии: нельзя сказать, что суеверные современники по невежеству приняли ученых за магов. Ученые сами выдавали себя за магов, и притом с глубоким внутренним убеждением. Конечно, они были жертвами суеверия, однако того суеверия, которое сами обосновывали и распространяли. Чем они не были, так это мучениками науки. В лучшем случае они были мучениками языческой религии. Им, духовным детям Ямвлиха, пришлось расплачиваться за оккультистские увлечения своего учителя.

Было бы, однако, грубой ошибкой, если бы мы возвратились к представлению, характерному для Гиббона и отчасти историков XIX в.⁶², согласно которому Ямвлих и его последователи, занявшись тайноведением, попросту вывели себя самих из истории философии как науки. Это, может быть, и верно по отношению к таким периферийным явлениям, как тот же Максим, недаром навлекший на себя критику со стороны своих же единомышленников; но это совершенно несправедливо по отношению к позднему неоплатонизму в целом. Становясь магами, его представители не переставали быть мыслителями — привычка думать в строгих категориях была устойчивой. Образ универсума в голове Ямвлиха окрашен в очень яркие, густые и непрозрачные тона мистицизма, но все же образ этот диалектически конструируется, а не только экстатически переживается. Как сказал сам Ямвлих, о теургических проблемах нужно мыслить по-теургически, но о философских — по-философски. (*De mysteriis*, I, 2 ad fin.).

Специфическое направление, которое приняла философская мысль Ямвлиха, характерно не для него одного, но для всего позднего неоплатонизма в целом. Программа состояла в том, чтобы, приняв отдельную ипостась плотинской триады за самотождественное различие, все филиграннее выделять *внутри* нее дальнейшие логико-диалектические моменты все по тому же триадическому принципу («пребывание в себе», т. е. тождество, — «выхождение из себя», т. е. различие, — «возвращение к себе», т. е. снятие различия). Каждый момент можно было дробить на новые триады, так что содержательной игре не предвиделось конца. Например, Ум как тождество объекта и субъекта мышления разлагается на моменты «мыслимого» (νοῦς νοητὸς) т. е. объекта, «мыслящего» (νοῦς νοερός), т. е. субъекта, и, в третьих, мышления мыслимого мыслящим. Далее, внутри «мыслимого» вычлениваются моменты (1) «бытия», (2) «потенции» и (3) «помысливания потенции»; внутри «мыслящего» — моменты (1) собственно «ума в узком значении слова», (2) «жизни» и (3) «демиурга».

Как легко заметить, 2-й и 3-й моменты в «мыслящем» соответствуют следующей ипостаси — витальной и демиургически активной Душе, как бы укореняя Душу в Уме, вводя в Ум ее «логос». Это не случайно: Ямвлиха особенно интересовало, так сказать, онтологический механизм перехода от высшей ступени бытия к низшей. В самом деле, если высшее содержит в себе и выводит за свои пределы низшее, как-то «сообщая» ему себя, но оставаясь собою и сохраняя свою недоступность, необходимо выяснить диалектику «сообщимого» и «несообщимого» внутри самого высшего. «Несообщимое» (ἀμέθεκτα, ἐξήρημένα) — понятие, введенное Ямвлихом, и оно имело большое будущее. Стоит заметить, что тысячелетием позже, на самом исходе исторического существования Византии, оно оказалось остро актуальным для зрелой православной теологии: как известно, Григорий Палама выдвинул концепцию самотождественного различия «несообщимой» сущности бога и его «сообщимых» энергий. Повторим еще раз: определенные мыслительные структуры были заложены в самой основе позднеантично-византийской традиции, так что ни язычнику, ни христианину, богословствовавшему на византийской почве, некуда было от них уйти — разве что за пределы философии как таковой. Сколь это ни парадоксально, в конечном счете Ямвлих подготавливал Паламу.

Впрочем, другая — и более прямая — дорога вела от Ямвлиха в совсем иную сторону: к неоплатоникам и «христианским каббалистам» западноевропейского Ренессанса. О всемирно-историческом воздействии, которое оказал утвержденный Ямвлихом догмат всеобщего согласия «тайноведцев» всех времен и народов, говорилось выше; нужно, однако, {60} упомянуть одно конкретное обстоятельство, тесно связанное с этим догматом. Уже Плотин понимал свою философскую работу как всестороннее эксплицирование импликаций, содержащихся в текстах Платона; но Плотин не был комментатором Платона. Порфирий писал толкования на труды Аристотеля и Феофраста, а также на два диалога Платона; но эта работа схолиаста, по-видимому, выполненная с большой долей научной трезвости, не притязала на творческий характер. Иное дело — комментарии Ямвлиха на «Тимея», на «Алкивиада I», на «Парменида» и, по-видимому, на другие диалоги Платона из отобранной самим Ямвлихом десятки⁶³. «Неоплатоники, — замечает А. Ф. Лосев, — чем дальше, тем больше занимались комментированием Платона. Все они в своем методе комментирования восходят именно к Ямвлиху, написавшему коммен-

⁶² Ср.: Bidez J. Le philosophe Jamblique et son école. p. 29—40.

⁶³ *Procl.* In Alcibiadem II. По свидетельству Прокла, Ямвлих утверждал, что в десяти диалогах заключено сполна все учение Платона.

тарии к труднейшим диалогам Платона. Метод этот заключается в истолковании Платона с точки зрения развитого неоплатонизма. А так как неоплатонизм представляет собою учение об иерархии бытия, где каждая низшая ступень есть излучение и отражение высшей ступени и где всякая отдельная область специфически отражает в себе все другие области и все бытие в целом, то и каждая философская наука должна была здесь отражать все прочие философские науки ...Хотя этот метод ведет к явной модернизации философии Платона и вносит в нее многое, чего сам философ никогда не высказывал, тем не менее этот метод надолго пережил античность, дойдя до флорентийской „Платоновской Академии“ и найдя себе поклонника в лице Пико делла Мирандола»⁶⁴.

Если основатель позднего неоплатонизма — Ямвлих, то его завершитель — Прокл Диадох (ок. 412—485). Именно Прокл с наибольшей полнотой осуществил фундаментальную установку языческого неоплатонизма на пороге христианского средневековья, дав то, в чем нуждалась эпоха, — философию итога как итог философии⁶⁵. Символично прозвище «Диадох» (Διάδοχος — «преемник в сане главы школы»), с которым он вошел в историю; он действительно был прежде всего преемником многовековых традиций, благоговейным наследником, замыкающим длинный ряд, которому дано перед концом суммировать мысли предшественников. Таково место неоплатонизма в истории античной философии, и таково место Прокла в истории неоплатонизма.

Прокл был питомцем и главой Афинской школы неоплатонизма. Более столетия отделяет его от Ямвлиха, и это время было заполнено деятельностью его предшественников в Афинах — Феодора Асинского, Сириана, Плутарха Афинского, испытавших сильное влияние Ямвлиха. Особенным авторитетом пользовался Сириан; Платон, Ямвлих, Сириан — самые чтимые имена для адептов афинского неоплатонизма⁶⁶, но мы знаем о нем немного.

В личности Прокла как бы сочетались силы и увлечения, выявлявшиеся разрозненно в Порфирии и в Ямвлихе. Ничуть не меньше Ямвлиха он тяготеет к мистике, к теургии, с нежностью лелеет погибающие языческие обряды, скрупулезно соблюдает разного рода жреческие предписания. Как и для Ямвлиха, для него теургия в принципе выше философии (*Platonis theologia*, 63).

Его ученик Марин написал его биографию как типичное житие языческого чудотворца, вполне сопоставимое с памятниками христианской агиографии. Оказывается, сама богиня Афина, изгнанная христианами из Парфенона, избрала дом Прокла своей обителью (*Marin. Vita Procli*, 30); во время лекции ученики увидели голову Прокла в лучезарном ореоле (*Ibid.*, 23); священнодействиями великого теурга вылечивались недуги, прекращались засухи, предотвращались землетрясения (*Ibid.*, 28—29). Легенды о Прокле обнаруживают тот же стиль и тон, что легенды о Ямвлихе. Сам Прокл, по свидетельству Марина, говорил, что философ должен быть «гиерофантом целокупного космоса» (*Ibid.*, 19), а себя считал звеном таинственной цепи посвященных, перевоплощением древнего пифагорейца Никомаха (*Ibid.*, 28 ad fin.).

Мистико-теургическое начало сказалось не только в человеческом облике Прокла, но и в его сочинениях — мы уже видели, как афинский философ сочувственно цитирует экзальтированные пассажи Ямвлиха, принимая его сторону против более трезвого Порфирия. Религиозная эмоция делала Прокла поэтом: по ночам, как повествует тот же Марин, он сочинял гимны богам в гекзаметрах (*Ibid.*, 24). Шесть из них сохранились, но были и другие. Однако все это — лишь один из аспектов духовного облика Прокла; другой аспект, сблизивший его не только с Ямвлихом, но прежде всего с Порфирием, реализовался в тяготении к играм теологизирующей логики, к чисто головному расчленению и сопряжению понятий, к выстраиванию череды тезисов, жестко выводимых из доказанного ранее, словно геометрические теоремы⁶⁷. Эти рабочие принципы Прокла едва ли не отчетливее всего проявлялись в его «Первоосновах теологии»⁶⁸, сжато излагающих центральные пункты его доктрины; и как раз там исследователи улавливают не только влияние Ямвлиха, как обычно, лежащее на поверхности, но и глубокое влияние «Сентенций, ведущих к умопостигаемому» Порфирия⁶⁹. Можно было бы сказать, что у Прокла эмоция воспитана Ямвлихом, а рассудок — Порфирием; но эта формула — упрощение в той мере, в которой она игнорирует рассудочное в самом Ямвлихе. Равновесие крайнего мистицизма и столь же крайнего пристрастия к логико-диалектическим конструкциям — общая, родовая черта позднего неоплатонизма, лишь выразившаяся в творчестве Прокла с особенной полнотой. История средневековой мысли знает

⁶⁴ Лосев А. Ф. Философская проза неоплатонизма. — В кн.: История греческой литературы. М., 1960, т. 3, с. 389.

⁶⁵ См.: Лосев А. Ф. Комментарии к трактату Прокла. — В кн.: Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси. 1972. с. 118—175; Bierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt/Main, 1965.

⁶⁶ Suda, ad Συριανός (со ссылкой на Дамаския).

⁶⁷ См. выше, с. 54—55.

⁶⁸ Есть русский перевод А. Ф. Лосева (см. выше, примеч. 65).

⁶⁹ Ср.: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, p. 305—306.

две противостоящие друг другу и дополняющие друг друга фигуры: мистика и схоласта. Прокл — прототип первого, но он же — прототип второго.

Мысль Прокла, как мысль всякого неоплатоника, идет от Единого. Само Единое — не предмет мысли, но предмет восторженного созерцания, выражающего себя лишь через последовательную негацию всех атрибутов; у христианских мыслителей это называется «апофатической», {62} или «отрицательной», теологией (θεολογία ἀποφατική)⁷⁰. Прокл очень красноречив в своих несколько парадоксальных по установке попытках высказать самое несказанное Единого, «более неизреченного, нежели всяческое безмолвие». Предшественники Прокла, конечно, говорили на эти темы; представляется, однако, что столь сильный перенос акцента именно на них — знамение времени. Самым блистательным и влиятельным учителем «апофатической» теологии предстояло стать христианину Псевдо-Дионисию Ареопажиту (см. ниже); но языческие наследники Прокла — Исидор, желавший почитать богов в сокровенных «безднах неведения»⁷¹, и его ученик Дамаский, последний предстоятель Афинской школы⁷², переживший ее закрытие в 529 г., — были, насколько можно судить, очень увлечены идеей неизреченной трансценденции.

Единое, согласно Проклу, может находиться к себе самому в тройном отношении: оно 1) пребывает в себе (μονή), 2) выходит за пределы себя (πρόδος) и 3) возвращается к себе (ἐπιστροφή). Ритм, которому подчиняется бытие всего сущего, — трехактный цикл. Все частные смысловые отношения Прокл стремится уложить в схему триады.

Давно отмечено, что триада Прокла предвосхищает знаменитую триаду Гегеля (самотождественность тезиса, выхождение за ее пределы в антитезисе, снятие этого выхождения в синтезе как «отрицании отрицания»). Близость эта не случайна: Гегель высоко оценивал диалектическую мысль неоплатонизма. Но нельзя не видеть и различия. Триада Гегеля динамична, поскольку синтез богаче по содержанию и тезиса, и антитезиса; процесс дает в качестве своего результата нечто действительно новое. Триада Прокла статична, ибо все богатство содержания предполагается сполна данным уже на первом этапе, в самодовлении Единого, и заключительный этап может только совпасть по смыслу с первым; трехактное движение идет по замкнутому кругу, результат приводит к исходной точке. «Все эманлирующее из чего-либо по сущности возвращается к тому, из чего эманлирует». «Все эманлирующее из чего-то и возвращающееся имеет цикличную энергию»⁷³. Высший образец для человеческого духа неоплатоники видели в круговращении небесных светил, равномерно бегущих по одной и той же орбите и таким образом вносящих в самое движение момент неподвижности, в самое время (измеряемое их бегом) — момент вечности. Звезды «подражают» Уму, неизменно мыслящему самого себя, а человеческий ум должен «подражать» звездам. Космос поставлен принципиально выше человека, астрономия — выше истории, музыкально-математическая размеренность — выше свободного выбора. Мир Прокла статичен вдвойне. Мало того, что в нем вовсе нет истории — хотя бы мистически понятой «священной истории», которой так насыщен мир ортодоксального христианства и особенно хилиастических ересей, — нет выбора, нет события, которое совершилось бы раз и навсегда, делая все иным; нет, так сказать, сюжета. Мало того, что космос, столь же беспечальный, сколь и безнадежный, защищен от апокалиптической катастрофы, которой ждали христиане, но еще более {63} надежно защищен от возможности преобразоваться: ни «нового неба», ни «новой земли» не предвидится. Мало того, что смысл и время разлучены: ведь последовательность моментов Прокловой триады — не временная, а идейная, так что триадическое круговращение, по сути дела, происходит в вечности, а во времени обретаются лишь вторичные, не имеющие собственного содержания копии этой парадигмы. Всего этого мало: оказывается, что даже сущая в вечности первоначальная схема, по которой переходят друг в друга диалектические моменты бытия, есть не что иное, как наглухо замкнувшийся цикл.

Можно сказать, что установка эта была присуща античному идеализму еще со времен Пифагора и Платона. «Поскольку в качестве идеала трактовалось круговое движение, — отмечает А. Ф. Лосев в контексте анализа платоновского „Тимея“, — лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке... Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на

⁷⁰ «Апофатические» высказывания были и у Платона, и у платоников, особенно Филона, не говоря уже о Плотине, и сами, по себе составляют идущую сквозь века традицию.

⁷¹ *Damasc. Vita Isid.*, 38. — PG, t. 103, col. 1260 B.

⁷² Ср.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 313.

⁷³ *Procl. Elementa theologiae*, 31; 33. Пер. А. Ф. Лосева.

землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс»⁷⁴. Да, это было у пифагорейцев, у Платона, у стоиков, у Плотина и других неоплатоников. И все же именно в конкретном историческом явлении Прокла эта общая черта тысячелетней философской традиции ощутима так остро, резко и отчетливо, как, может быть, нигде больше. Тому есть по меньшей мере две причины.

Во-первых, ни у кого из прежних мыслителей философское описание сущего не имело такой жесткой, непроницаемой замкнутости, такой претензии на тотальность. Между понятиями и тезисами оставался какой-то зазор и просвет, оставался воздух: было место для игры нереализованных мыслительных возможностей. Поэтому, если приходится констатировать, что в мысли Платона или даже Плотина определенного содержания — например историзма — нет, это отрицание «нет» не так абсолютно, как в том случае, если речь идет о мысли Прокла. Выше говорилось о том, как Плотин выстроил из фрагментарных обмолвок Платона систему, но только Прокл довел систематичность до предела: он словно бы взялся сказать все и обо всем. Шла какая-то неслыханная инвентаризация понятийного богатства философской традиции: все нюансы, аспекты и подвиды абстрактнейших категорий нужно было обособить, пересчитать, как сокровища Скупого рыцаря, и привести в порядок, как коллекцию. Прокл берется назвать шесть подвидов понятия «мышление» (*νόησις*)⁷⁵, сорок восемь подвидов основной причины (*αἰτία*) и столько же подвидов дополнительной причины (*συναῖτία*)⁷⁶; восемь подвидов платоновской Идеи, подлежащих, впрочем, дальнейшему дроблению⁷⁷, десять подвидов категории предела (*πέρας*)⁷⁸. Взяв четыре вида {64} причинности по Аристотелевой схеме, он вычленяет в каждом из них по четыре аспекта, а каждый из этих аспектов дробит еще на четыре, так что в итоге четверка Аристотеля возводится в куб⁷⁹.

Этому уклону мысли Прокла соответствует его философский язык, умный и по-своему красивый, сочетающий поразительную разработанность терминологии с гиратической, жреческой торжественностью тона, но какой-то неживой. Язык этот все берется назвать, все берется выразить, и в нем полностью отсутствует хотя бы тень простоты. Платон и Плотин умели выражать самое трансцендентное содержание в обыденных словах и житейских метафорах; на тысячах страниц текстов Прокла ничего подобного не найти. Слог Прокла все время равномерно приподнят, равномерно хитроумен, он не знает смены интонаций, повышений и понижений тона. Система сложнейших специализированных обозначений (не до конца «дешифрованная» историками философии) позволяет выражать любую мысль очень сжато, но с этим странно контрастирует любовь Прокла к нанизыванию синонимов, к повторам и плеоназмам, так что в целом его изложение сразу и сверх меры уплотнено, и сверх меры многословно. Не только фундаментальная концепция Прокла статична, но и сама его стилистика с неимоверной последовательностью исключает динамику интонации. Мир Прокла замкнут и исчерпан, и это ощущается на самых разных уровнях мыслительной работы и словесного выражения, сверху донизу.

Во-вторых, предшественники Прокла были окружены языческим обществом. Это относится к философам античности; это относится к Плотину, в окружении которого христианские гностики были только первыми ласточками какого-то иного культурного типа; это относится даже к Ямвлиху, который жил, в конце концов, еще до последнего конфликта язычества и христианства при Юлиане. Прокл жил после этого конфликта. Заключительная битва была дана и проиграна. Философа окружило христианское общество, идеология которого основывалась уже на категориях «священной истории»⁸⁰. Все вокруг менялось: по известному выражению самого Прокла, скорбевшего о традиционных святынях, христиане «сдвинули несдвигаемое» (*Marin. Vita Procli*, 30). Но опыт неслыханного «сдвига» (хотя бы как опыт бедственной катастрофы) не вошел в кругозор мысли Прокла, оставаясь на уровне эмоций. Бывало, что именно переживание катастрофы оказывалось для мыслителя толчком, насильственно принуждающим задуматься о динамике истории,— так Августин под впечатлением от разгрома Рима вестготами Алариха написал свод христианской философии истории — трактат «О граде божием». С Проклом ничего подобного не произошло. Перед лицом современных ему исторических перемен его нечувствительность к истории особенно поражает. Даже в свой смертный час античное язычество еще раз отказы-

⁷⁴ Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу «Тимей». — В кн.: Платон. Соч. М., 1971. т. 3 (I). с. 660; ср.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 643; *Он же*. Античная философия истории. М., 1977.

⁷⁵ *Procl.* In *Timaeum*, 74 FG.

⁷⁶ *Ibid.*, 80 B.

⁷⁷ *Procl.* In *Parmen.*, V, 240.

⁷⁸ *Ibid.*, VI, 102—104.

⁷⁹ *Procl.* In *Timaeum*. 80 B.

⁸⁰ Ср. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания). — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 266—285.

вает в серьезности всему, что не «пробывает», а всего-навсего «происходит». Мировой процесс, мыслимый как круговращение и вечный возврат, есть для богов Прокла предмет их смеха. «Мифы говорят,— поясняет он,— что плачут боги не вечно, смеются же непрестанно, ибо слезы их отно- {65} сятся к печению о вещах смертных и бранных, и порой они есть, порой их нет, смех же их знаменует целокупную и вечно пребывающую полноту мирообъемлющего действия... Смех мы отнесем к роду богов, а слезы — к состоянию людей и животных⁸¹. Высший смысл усмотрен в гомерическом хохоте богов из первой книги «Илиады» (ст. 599—600), слезы презрительно предоставлены «людям и животным». Но в слезах, которыми упивались простые люди той эпохи, слушая рассказы о страданиях святых, было больше жизни и человечности, чем в этом отрешенном смехе.

Социальная действительность, просочившаяся и в доктрину Прокла, и в самый склад его речи,— это жизнь замкнутого, очень замкнутого кружка. Важно понять природу его изоляции. Дело не только в том, что язычники превратились в меньшинство, и меньшинство гонимое. В ту эпоху таков был статус очень многих конфессиональных групп (например, многочисленных и культурно активных христиан в Иране, давших, между прочим, Исаака Сириянина). Языческие анклавы суживались, но кое-где, например в деревенских местностях Греции или Финикии, они были еще очень обширны и очень стойки⁸². Среди язычников, как среди христиан, были питомцы разной социальной среды, люди ученые и простые крестьяне (хотя контраст был резче — язычества придерживалась либо самая изошренная аристократия духа, либо самая темная масса). И тут и там философией занимались только образованные верхи. И тут и там между верхами и низами было не слишком много взаимопонимания. Но на этом сходство кончается. Оказавшись в меньшинстве, язычники не составили гонимой «церкви» — такого социального образования, внутри которого элита и «простецы» могли бы вступать в конфликт, но и в контакт. Григорий Назианзин сравнил попытки язычников сконструировать подобие церкви с попытками обезьяны повторить человеческие действия; это сказано зло, но не совсем неверно. Поэтому Прокл и его товарищи были тем, чем не были учителя самой слабой и самой гонимой из еретических общин тогдашнего мира: они были генералами без армии.

Каким бы двойственным ни было отношение христианских масс к своей элите, они не переставали чрезвычайно живо интересоваться догматикой, которую формулировала для них элита, вкладывая в эти формулировки какие-то собственные ассоциации (логику которых подчас трудно реконструировать). С точки зрения элиты, интерес христианских масс к теоретико-богословским вопросам был даже чересчур велик, опасно велик, и ему неплохо бы поставить пределы. Воззрения элиты выражены в известной жалобе Григория Нисского на то, что невозможно стало купить хлеба или искупаться в банях, не услышав от булочника или банщика рацеи о соотношении ипостасей Отца и Сына⁸³. У языческих неоплатоников мы такой жалобы не встретим. Булочник или банщик едва ли часто досаждал им, толкуя вкривь и вкось о переходе от Единого к Уму. Язычники из низов не проявляли ни малейшего интереса к метафизико-теологическим проблемам и материям; это не входило в их навыки религиозного поведения. Они довольствовались привычной обряд- {66} ностью и попросту ничего не знали о различии между «сообщимым» и «несообщимым», между «Умом мыслимым» и «Умом мыслящим». Бормоча молитву языческим богам (и стараясь, чтобы его не застал за этим проходящий монах), крестьянин-язычник не думал о том, что божественный Прокл разделит молитвы на «демиургические», «катартические», «зоопипческие» и «телесиургические», да еще строго предостерег против смешения этих видов⁸⁴. Ему, в отличие от христианского простолюдина, никто не внушил, что он обязан интересоваться подобными вещами. Впрочем, что говорить о простых людях, если такой столп языческой элиты времен Юлиана, как Ливаний, будучи носителем не философской, а литературско-риторической культуры, ничего и знать не хотел о неоплатонической доктрине! Чтобы оценить контраст, достаточно на мгновение представить себе вещь невозможную: чтобы какой-нибудь христианский коллега и соперник Ливания, т. е. блестящий столичный проповедник вроде Иоанна Златоуста, полностью игнорировал основы тринитарной догматики. Ему бы никто этого не позволил — но он бы и сам себе этого не позволил. Случай Ливания (конечно, далеко не единственный) показывает, что публикой неоплатоников был даже не весь хрупкий мирок языческой элиты. Публикой неоплатоников были сами неоплатоники, и притом не только по воле истории, но и по собственной воле.

Здесь есть один момент, которому не так легко отдать должное. В упомянутой жалобе Григория Нисского курьезно переходят друг в друга две разные, даже взаимоисключающие эмоции: досада интеллектуала-платоника, который полагает, что булочник и банщик — невежды, и тревога епископа, кото-

⁸¹ *Procl. In Rem Publicam*, I, 127—128 Kroll.

⁸² *Gregor. Naz. Orat.*, IV, 112.

⁸³ *Gregor. Nyss.* — PG, t. 45, col. 558.

⁸⁴ *Procl. In Timaeum*, 65 F.

рый обеспокоен тем, что они — еретики. Интеллектуал может отмахиваться от того, что происходит в головах профанов, но епископ не может. Булочнику и банщику от этого, мягко говоря, не всегда легче, но это другой вопрос. Их можно переубеждать, можно — и чем дальше, тем больше — подвергать мерам принуждения; нельзя оставить их за воротами, исключить из идейной жизни. Механизмы, действовавшие внутри «вертикальной» структуры церкви, приводили к тому, что человек элиты и человек массы принуждены были нечто требовать друг от друга и нечто давать друг другу. Интеллектуальная свобода того и другого была этим чувствительно ограничена, а противоречия между ними отнюдь не примирены. И все-таки несправедливо видеть в случившемся только регресс. Оба должны были принять друг друга всерьез и уже не могли попросту пройти друг мимо друга, как проходил неоплатоник мимо непосвященных. Человек массы получал от человека элиты некоторую возможность заглянуть за пределы своего будничного кругозора, человек элиты учился у человека массы той способности к надежде, секретом которой всегда владели неимущие. По крайней мере, так бывало в лучших случаях — например в случае Иоанна Златоуста и его слушателей, антиохийских и особенно константинопольских.

Конечно, философствование христианских мыслителей подвергалось в головах вышеупомянутых булочника и банщика основательной вульгаризации⁸⁵ — иначе и быть не могло. Философствование языческих неоплатоников такой вульгаризации избежало, иначе говоря, оно избежало выхода за пределы узкого круга. Вульгаризовалась, находя житейские «заземления», только теургическая сторона неоплатонизма, давшая теоретическую базу суевериям на века вперед, вплоть до эпохи Возрождения⁸⁶ и далее, но как раз она имела менее всего касательства к истории философии, да и вообще к истории мысли.

Центральная задача эпохи, так и не поставленная языческим неоплатонизмом, никак не могла быть обойдена неоплатонизмом христианским. Дело было в том, чтобы истолковать философию духовной иерархии как мистическое осмысление человеческого сообщества, будь то церковь или сакральная держава, найти для онтологии историсофский или, так сказать, социософский смысл. Любопытно, что в этом пункте языческие последователи Платона были менее верны своему учителю, нежели христианские. Историзму Платон был чужд, но социософию автор «Государства» и «Законов» сделал средоточием своей умственной работы. По примеру Платона даже Плотин мечтал об основании города философов Платонополиса (в Кампании)⁸⁷, но из этого, несмотря на покровительство императора Галлиена, ничего не вышло и выйти не могло. Совсем иными людьми были христианские епископы, сочетавшие мистическое умозрение с такой энергией практического жизненного действия, которая по своей интенсивности заставляет вспомнить давно минувшие дни классического полиса, хотя по своей направленности имеет с той эпохой мало общего.

В ведущих умах христианства пробуждается воля к устройению жизни, бросающая некогда Платона в его сицилийские авантюры. Это уже не книжные мечтания Плотина, не атмосфера самозамкнутого микросоциума около Прокла. Вспомним, какие человеческие судьбы стоят за панорамой патриотического философствования. Для времени характерен Афанасий Александрийский (295—373), пять фаз уходивший в ссылку, причем во время одной из них годы подряд противозаконно укрываемый своими египетскими приверженцами; или Василий Кесарийский (ок. 330—379), великолепный организатор, проявивший свои способности и в масштабах города Кесарии, где совершенно оттеснил на задний план муниципальные инстанции, и в масштабах общеимперской церковно-политической борьбы, сплотив вокруг себя антиарианские силы, импонируя своим союзникам и врагам целеустремленностью и отчетливым чувством реальности; или Иоанн Златоуст (ок. 350—407), популярный проповедник в Антиохии, трактовавший о самых острых и актуальных предметах злобы дня (гомилии «О статуях»)⁸⁸, затем патриарх в Константинополе, споривший с сильными мира сего, низложенный и сосланный, возвращенный под угрозой народных волнений, затем снова сосланный; или, двумя с половиной веками позднее, Мак-

⁸⁵ Изучение путей этой вульгаризации, выяснение того, что реально означали общие места современного философствования и догматы богословия для византийца, который не был ни философом, ни богословом, — одна из самых актуальных и насущных задач истории культуры; понятно без дальнейших слов, что ее решение затруднено скудостью документации. Ср. постановку вопроса на совершенно ином материале: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

⁸⁶ Ср., например: *Shumaker W.* The Okkult Sciences in the Renaissance. Berkley, 1972; *Wind E.* Pagan Mysteries in the Renaissance. Oxford, 1980.

⁸⁷ *Porphy.* Vita Plot., 12.

⁸⁸ Так называются проповеди, произнесенные перед антиохийским народом в острой ситуации 387 г., когда в городе в связи с повышением налогов имели место беспорядки, сопровождавшиеся низвержением императорских статуй.

сим Исповедник (ок. 580—662), служивший в молодости первым секретарем императора Ираклия, затем ушедший в мона- {68}хи и в конце концов подвергнутый за свои теологические взгляды урезанию языка



*Добрый пастырь. Статуя. Мрамор. V в.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

и правой руки и ссылке. Перед нами, во всяком случае, люди дела. Этим определяется очень специфический жизненный контекст их умственной деятельности.

Традиция христианского платонизма (который лишь постепенно расставался со стоической окраской, присущей «среднему» платонизму, и накапливал черты, характерные для неоплатонической стадии) шла от Оригена и от его последователей, а отчасти, как ни парадоксально, от его оппонентов,— т. е. все же от людей со схожим кругом интересов, находившихся в том же умственном «пространстве» и по-своему живо реагировавших на его сочинения⁸⁹. Во второй половине IV в., по прошествии столетия со времени смерти Оригена, магистральный путь христианско-платонической традиции в грекоязычном ареале проходит через творчество так называемого каппадокийского кружка (от названия малоазийской земли Каппадокии), где традиция эта впервые приобретает вполне ортодоксальный характер: принципиальная установка Оригена на приятие наследия античного идеализма принимается, но очищается от одиозных с точки зрения строгой церковности сопутствующих моментов.

Главой кружка был только что упомянутый Василий Кесарийский, или Великий. В кружок входили: ближайший друг Василия со времен учения в Афинах Григорий Назианзин, или Богослов, младший брат Василия Григорий Нисский и другие церковные писатели и мыслители. По своему социальному и культурному облику эти люди обнаруживают достаточно сходства с властителями дум современного им язычества. Это тщательно образованные, искушенные в философской и риторической премудрости отпрыски состоятельных семей, привыкшие к авторитету и уважению, признанная интеллектуальная элита Каппадокии — захоlustья, где навыки классической культуры были редкостью. Характерен

⁸⁹ Сочинения последователей Оригена, работавших в III в. (Дионисия Александрийского, Григория Чудотворца, Феогноста Александрийского, Памфила, учителя Евсевия Кесарийского, и др.), полностью или в значительной мере утрачены; но в свое время они были достаточно влиятельны. Среди противников Оригена, способствовавших, однако, платонизации христианства, достаточно назвать Мефодия Олимпийского (ум. в 312).

уже упоминавшийся факт, что Василий Кесарийский и Григорий Назиан-^{69}зин учились в Афинах одновременно с будущим императором Юлианом,— сколь бы противоположным ни был идейный выбор обоих каппадокийцев, с одной стороны, и «Апостата» — с другой, их, так сказать, культурный багаж был в принципе одним и тем же. Характерное для языческих неоплатоников сближение религии и философии, которое сделало на исходе античности понятие φιλοσοφία, сугубо аскетическим, а чисто религиозные понятия — заметно интеллектуализированными⁹⁰, в полной мере присуще и членам каппадокийского кружка. Саму христианскую веру они часто называют «наша философия» (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία), и это словоупотребление, впервые засвидетельствованное еще у церковных авторов II в.⁹¹, приобретает у них довольно реальный смысл. В то же время к их характеристике принадлежит и то, что все они — епископы, «святители», люди с совершенно определенным положением в церковной иерархии (Кесарийский, Назианзин, Нисский — это прозвища не по месту рождения, а по месту епископской кафедры: епископ Кесарии, епископ Назианза или Нисы). Ученый епископ становится отныне центральной фигурой христианской умственной жизни; а это фигура специфическая. Его личная мыслительная инициатива может быть при наличии достаточной одаренности весьма сильной, но она неизбежно опосредована его «саном», ибо каждое его общественно значимое слово есть институциональное «поучение», обращенное к «пастве»; он говорит не просто от себя.

Мы видели, впрочем, что бытие языческого схоларха по ходу истории неоплатонизма тоже все больше институционализируется и сакрализуется, но в микросоциуме языческой школы и в мегасоциуме христианской церкви даже параллельные процессы, конечно, протекали по-разному. Как раз сходство семантики, употреблявшейся для описания, школьной и церковной жизни, позволяет ощутить контраст. Стоит вспомнить, что и «догма» (греч. δόγμα — «мнение», «принятое положение»), и «ересь» (греч. αἵρεσις — «особое учение, образ мыслей, сообщество последователей») — это употребительные термины из профессионального обихода философии, испытавшие несколько неожиданное переосмысление. Конечно, не вполне неожиданное: уже для языческого неоплатоника ко временам Ямвлиха доктрина схоларха была впрямь «догмой», а всякая иная доктрина — «ересью» в привычном для нас смысле. И все же нельзя не видеть, что смысл этот лишь под сенью новых, уже не школьных, а церковных отношений авторитета и послушания обретал окончательное равенство себе. И если философия и религия сближались у христианских и языческих мыслителей эпохи примерно в равной степени, то ведь направление этого процесса было не одно и то же. Неоплатоники шли от философии как своей исходной точки — к религии; христиане, напротив, шли от религии к философии. Первые перерабатывали материал идеалистической философской традиции в некую религию для узкого круга, отыскивая в самом этом материале внутренние возможности все большего нагнетания медитативной, аскетической и магико-теургической атмосферы; вторые имели церковное вероучение и саму реальность церкви как нечто для них изначальное, неподвластное суду философской рефлексии, хотя и нуждались ^{70} в философии, отчасти как в средстве прояснения уже наличной веры для самих себя, интеллектуально-эмоционального усвоения этой веры, отчасти как в служебном инструменте для решения усложняющихся догматических вопросов.

Сам Василий Кесарийский входит в историю философии скорее как умный и влиятельный вдохновитель «культурной политики» церкви, чем как оригинальный мыслитель. Он хорошо знал Плотина, о чем свидетельствуют многочисленные реминисценции платиновской теории мистического познания, очень органично входящие в текст его трактата «О святом Духе»⁹². Но практические нужды «наказания» широкого круга образованных и полуобразованных верующих влекли его от неоплатонизма к стоическому платонизму, от диалектики Плотина к энциклопедизму Посидония. Не без аристократической снисходительности он позаботился предложить своей пастве наглядный образ мира, который находился бы в согласии с популярными итогами позднеантичной науки, но ни в коем случае не вступал бы в противоречие и с Библией, который был бы в меру философским и в меру занимательно-конкретным, который давал бы уму определенное интеллектуальное удовлетворение, не требуя от ума слишком больших усилий, а притом оказывался бы пригоден как орудие самой житейской, «басенной» поучительности⁹³. Вот цель его толкований на «Шестоднев», т. е. на раздел ветхозаветной Книги Бытия, трактующий о шести днях творения; они положили начало многовековой традиции «Шестодневок». Не в последнюю очередь благодаря этим толкованиям в состав общепринятых предпосылок средневековой христианской космологии вошли три положения, связавшие ее с античным идеализмом: во-первых, наметенное уже у Филона надделение библейского творца чертами Демиурга из философского мифа Пла-

⁹⁰ Ср.: *Malingrey A.-M.* Op. cit.

⁹¹ *Iustin.* Apologia, 26, 6; *Tatian.* Orat. ad Graecos, 35; *Athenagor.* Legatio pro christ., 2; 4.

⁹² *Dehnkard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. В., 1964.

⁹³ Ср.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 167—171.

тона, развитого в «Тимее»; во-вторых, восходящее к Аристотелю деление физического космоса на «подлунную» и «надлунную» части — по сю сторону орбиты Луны нерегулярные движения, беспорядочное становление и распад, по ту сторону — регулярные движения и нетленность, зона упорядоченного пребывания; в-третьих, и в особенности Посидониева концепция всемирной симпатии, воспринятая, впрочем, и неоплатониками. «Хотя целокупность мироздания,— учит Василий,— составлена из частей несходных, однако же они сопряжены нерасторжимым законом дружества в единую общность и гармонию; так что даже части, по месту, ими занимаемому, наиболее друг от друга удаленные, единимы, как то может быть показано, всеобъемлющим сочувствием»⁹⁴.

Подобные мотивы часто встречаются и у других мыслителей каппадокийского кружка. Характерно для эпохи сочетание философского смысла с риторической приподнятостью тона, напоминающей поэзию церковного гимна; ὑμνεῖν — «воспевать гимн» — вот глагол, который будет употреблять применительно к своим размышлениям Псевдо-Дионисий Ареопагит. Философская проза, строящаяся, как гимн,— знамение времени.

С присущей ему интеллектуальной хваткой Василий достаточно четко выделяет и другие центральные темы христианского платонизма, хотя по недостатку досуга и специального теоретического интереса и оставляет, {71} как правило, их обстоятельную разработку своим сподвижникам и наследникам. Одна из этих тем — философия имени как символического инструмента познания, а в специальном повороте философия «божественных имен», т. е. эпитетов и словесных обозначений, прилагаемых в Библии к божеству (Псевдо-Дионисий посвятит «божественным именам» трактат). Евномий, теологический оппонент каппадокийцев, поборник арианского рационализма в самой крайней форме, предложил дихотомию: имя некоторого предмета, в том числе и божества, либо содержит достоверное и окончательное знание о сущности предмета, полный доступ к этой сущности, так, что размышляя об истинном имени божества, мы знаем о его сущности ровно столько, сколько знает оно само (!)⁹⁵, — либо является произвольной метафорой, «промыслом», вообще ничего не говорящим о предмете; имя абсолютно адекватно или абсолютно неадекватно, и в первом случае превращает познание в простое развертывание своих импликаций, а во втором случае делает познание невысказанным — третьего не дано. Василий возражает против этой дихотомии, указывая на диалектическое единство знания и незнания, адекватности и неадекватности в именах вообще и особо в «божественных именах». Ведь даже применительно к самым обычным, земным предметам; человек не обладает полным знанием, которое концентрировалось бы в одном, исчерпывающем имени, но это вовсе не означает, будто мы погружены в абсолютное неведение и наши «примыслы» лишены смысла; напротив, именно множественность «примыслов» — подступы к многогранной сущности предмета с различных сторон (скажем, хлебное зерно есть и «плод», созревающий в свое время, и «семя», из которого расчет новое растение, и «пища» для людей), и в совокупности эти подступы обеспечивают некую скромную, но реальную меру адекватности, которой не могло бы дать одно изолированное имя.

Что касается специально познания божества, то Василий находит ортодоксальную формулу, которой суждено было сыграть важную роль в богословских спорах византийцев вплоть до полемики XIV в. вокруг тезисов Григория Паламы: божество непознаваемо по «сущности», но сообщает себя в своих «энергиях» (действиях, актах — переосмысленный аристотелевский термин). Недоступная в себе самой сущность совершает благодаря своим «энергиям» то «выхождение из себя» (греч. πρὸδος — неоплатонический термин), которое делает онтологически возможными, в частности, «божественные имена». Это характерное христианское разрешение противоречия между трансцендентностью и имманентностью, недоступностью и близостью, непознаваемостью и познаваемостью божества. Наш ум не может приблизиться к богу; но бог берет на себя инициативу и сам приближается к нашему уму.

Проблема знака, имени, символа — одна из центральных проблем эпохи. Плотин рассуждал о превосходстве идеограммы как целостного символа вещи над механическим буквенным письмом⁹⁶. Прокл классифицировал мифы по их символической структуре⁹⁷. Августин занимался обстоятельной теорией знака (*De doctrina christiana*, III). То обстоятельство, что Василий, мыслитель, вообще говоря, не слишком увлекавшийся {72} символизмом, в совершенно необычной для христианского платоника мере скептически смотревший на иносказательное толкование Библии, не мог пройти мимо этой проблематики, тем более знаменательно. Его гносеологические соображения по теории имен, высказанные по ходу полемики против Евномия, были подхвачены и развиты его младшим братом и сотоварищем по кружку — Григорием Нисским (ок. 335 — после 394).

⁹⁴ *Basilii Magni Hexaameron*, II, 2.— PG, t. 29, col. 33 A.

⁹⁵ *Epiphanius*. Panarion, 76; *Gregor. Nyss.* De deitate Filii...— PG, t. 46, col. 857.

⁹⁶ *Plot.* *Enneades*, V, 8. 6.

⁹⁷ *Procl.* In Plat. *Remp.*, I, 77. 8-9; I, 72, 2—4 Kroll.

Григорий Нисский⁹⁸ — мыслитель, гораздо более глубоко заинтересованный в абстрактном мышлении ради него самого, а не просто как в инструменте назидания или полемики, чем Василий. Он не только знает и понимает Плотина, но и близок к Плотину по своему человеческому и философскому складу. В молодости он прошел, по-видимому, через серьезный духовный кризис, когда влечение к языческой культуре представляло опасность для его жизненной позиции как христианина. И хотя в конечном счете он выбрал христианскую веру и даже не без горечи сравнивал эллинскую мудрость с женщиной, непрестанно мучающейся родами, но не могущей разрешиться живым младенцем, он остался самым платоническим среди христианских платоников своего века. Ни один христианский мыслитель со времен Оригена не подходил так близко к самому духу языческого философского идеализма. Кстати говоря, Оригену Григорий Нисский обязан очень многим; только общее уважение к каппадокийскому кружку, как к твердыне православия, спасло память Григория от осуждения позднее, когда оригенизм был предан анафеме (в эдикте Юстиниана 543 г.), но его почитали несравнимо сдержаннее, чем Василия Кесарийского и Григория Назианзина.

Конечно, близость к языческой философии побуждает Григория Нисского — и в этом он един с самими языческими неоплатониками — не выше, а ниже оценивать материю вообще и человеческую плоть в частности, чем другие христианские мыслители. Материя есть для него, как и для Плотина, почти синоним небытия; что касается плоти, то ему трудно согласовать библейскую концепцию грехопадения как непослушания воли с неоплатонической идеей сошествия души в чувственный мир, и он не вполне ортодоксальным образом трактует облечение души «одеждами» плоти⁹⁹ как некое предвосхищение грехопадения, его, так сказать, пролог¹⁰⁰. Оригинальна теория Григория Нисского (имеющая опору, с одной стороны, в новозаветном учении о церкви как «теле», органическом единстве, с другой стороны, в платоновской доктрине о душе, которая есть существенным образом единая мировая душа), согласно которой человечество во всем своем изначально заданном, структурно определенном объеме есть некая сверхличная личность, духовное целое особого порядка, заключавшееся уже в Адаме. Отголоски этой теории встречаются у Максима Исповедника.

Вторая половина IV в. считается «золотым веком» грекоязычной патристики — и философская культура таких мыслителей, как каппадокийцы, заслуживает такого наименования. Однако наиболее внутренне последовательная попытка решить ту задачу неоплатонического осмысления человеческого сообщества, которую мы выше назвали социософской и охарактеризовали как центральную для всей эпохи перехода от античности к средневековью, принадлежит более позднему времени — второй половине V в. или даже началу VI в. Попытка эта была осуществлена загадочным мыслителем, которого принято называть Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Его сочинения появляются впервые в связи с религиозным собеседованием между православными и монофиситами, которое имело место в Константинополе в 533 г. В их число входят четыре трактата — «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О таинственном богословии» — и десять посланий. Все эти тексты написаны от лица Дионисия Ареопагита, современника апостолов, образованного и высокопоставленного афинянина I в., обращенного в христианство, проповедью апостола Павла на холме Ареопага (см.: Деяния апостолов, 17, 34). Однако отчасти их фразеология и стилистика, тем более церковно-бытовые реалии, упоминаемые в контексте символических истолкований, и особенно следы прямого использования конкретных текстов Прокла Диадоха, выявленные в конце прошлого столетия И. Стигмайром и Г. Кохом¹⁰¹, — все это в совокупности не позволяет датировать «ареопагитический корпус», как его принято называть в науке, временем более ранним, нежели вторая половина V в.; некоторые дополнительные данные указывают на сирийско-палестинскую среду на рубеже V и VI вв.¹⁰² Советский исследователь Ш. И. Нуцубидзе и (независимо от него) бельгийский византист Э. Хонигман предложили отождествить Псевдо-Дионисия Ареопагита с монофиситским церковным деятелем и мыслителем Петром Ивером, уроженцем Иверии (грузинская земля к востоку от Колхиды) и епископом города Маюмы близ Газы¹⁰³; выдвигались и другие идентификации

⁹⁸ Ср.: *Balthasar H. U. v. Präsence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. P., 1942; *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique*. P., 1953; *Gregor von Nyssa und die Philosophie / Hrsg. v. H. Dörrie*. Leiden, 1976.

⁹⁹ *Gregor. Nyss. De virginitate*. — PG, t. 46. col. 365B.

¹⁰⁰ *Gregor. Nyss. De hominis opificio*, II, 133 B.

¹⁰¹ *Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*. — *Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft*, 1895, 16, S. 253—273; 721—748; *Koch H. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*; — *Philologus*, 1895, 54, S. 438—454.

¹⁰² *Hanssens J. M. De patria Pseudo-Dionysii Areopagita*. — *Ephemerides liturgicae*, 1924, 38, p. 283—292.

¹⁰³ *Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита*. — *Известия Института языка, истории и материаль-*

(например, с монофиситскими иерархами Севером Антиохийским¹⁰⁴ или Петром Сукновалом¹⁰⁵), ни одна из которых, однако, не приобрела общего признания. Возможно, приходится ожидать новых данных от публикации неизданных текстов Сергия Решайны, первого переводчика «ареопагитического корпуса» на сирийский язык¹⁰⁶. {74}



*Блюдо-дискос. Ангелы по сторонам креста. Серебро, позолота. VI в.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

Как бы то ни было, новозаветный псевдоним явно полон для автора смыслами выбран неспроста. Автор хочет быть именно «ареопагитом» афинянином из афинян, наследником традиции эллинства,— но только крещеным эллином. Необычайно широко применяет он к «тайнствам» христианской веры и христианского культа специальную терминологию языческих мистерий: «мист», «мистагогия», «телесиургия», «эпопт»,— этими и подобными словами его тексты буквально пестрят. Дионисий Ареопагит вероятно, стал христианином под действием проповеди апостола Павла о «неведомом боге». Это хорошо подходит к неоплатонической акцентировке абсолютной трансцендентности, непостижимости и неизъяснимости Единого, применительно к которому световые метафоры {75} также очень употребительные у неоплатоников, должны быть, как указывает наш автор, дополнены метафорами «божественного мрака».

В приподнятом, восторженном, цветистом стиле Псевдо-Дионисия Ареопагита, как и в тонком замысле избранного им псевдонима, ощущается художнический, эстетический склад личности, сказывающийся и в его абстрактной мысли. Недаром он, играя греческими словами *κάλλος*— «красота» и *καλέω*— «зову», так прочувствованно говорит о божественной красоте как влекущем зове. Грозная искусственностью, но дающая новые возможности языковых нюансов смелость словообразований, плотность и сгущенность мысли на пространстве минимальных отрывков текста, странно соединяющаяся с избытком многословных повторов и тавтологий,— все это напоминает стилистику Прокла; но Прокл, сочинявший по ночам стихи, в своей прозе педантичнее Псевдо-Дионисия, ему недостает поры-

ной культуры Груз. АН, 1944, 14; *Он же*. Руставели. Восточный Ренессанс. Тбилиси. 1947; *Он же*. Ареопагитская литература за последнее десятилетие.— ВВ. 1963, 23; *Он же*. Петр Ивер и философское наследие античности. Проблемы ареопагитики. Тбилиси, 1963; *Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. и вступ. ст. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955; *Honigmann E.* Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Dénys l'Aréopagite.— ВЗ, 1953, 46, S. 445—496.

¹⁰⁴ *Stiglmayr H.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien.— *Scholastik*, 1928, 3, S. 1—27; 161—189.

¹⁰⁵ *Riedinger V.* Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysianischen Schriften.— *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1962/63, 5/6, S. 135—156.

¹⁰⁶ *Balthasar H. U. v.* Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. 2. Aufl. Einsiedeln, 1961, S. 644—672; *Hausherr I.* Note sur l'auteur du Corpus Dionysiacum.— *OChP*, 1956, 22, p. 384—385.

ва, движения. Понятно, почему «ареопагитический корпус» оказал широкое влияние не только на философскую мысль средних веков, но и на всю средневековую культуру в целом, в особенности на ее художественные аспекты.

Мы видели, что бог есть для Псевдо-Дионисия запредельное тождество избыточного света и непроницаемого мрака. В этом христианский неоплатоник недалеко отходит от своих языческих соотечественников. Но, усвоив и развив неоплатонические представления о безусловной неопределимости бога в себе самом («апофатическое», или «отрицательное», богословие) и об условной возможности восходить к богопознанию по лестнице аналогий, символов, «божественных имен» («катафатическое», или «утвердительно», богословие), Псевдо-Дионисий сделал то, чего не мог сделать ни один языческий неоплатоник, — в очень прямой, четкой и притом развернутой форме связал онтологию неоплатонизма и порожденное этой онтологией учение о символе с проблематикой человеческого сообщества, понятого как церковь. Уже не отрешенная душа одинокого мыслителя совершает бегство уединенного к «Уединенному», о котором говорится в последних словах «Эннеад» Плотина, но люди и ангелы принимают от непостижимого бога норму своего совместного бытия, реализовать которую и тем самым подняться к богу они смогут только сообща, восполняя друг друга, помогая друг другу, передавая друг другу свет по закону иерархии.

«Иерархия» — ключевое слово в текстах Псевдо-Дионисия. Его онтология — учение о «небесной иерархии»; его, условно говоря, социология («социософия») — учение о «церковной иерархии»; вторая непосредственно продолжает у него первую. Но что такое для него иерархия? Он очень явно слышит в этом слове греческий корень «архэ», «начало»; иерархия — сообразность всего онтологически вторичного своему началу, принятие им «подобия» началу. Постольку, однако, поскольку «подобие» это реализуется для Псевдо-Дионисия в отношениях авторитета и послушания, снисхождения высшего к низшему и покорности низшего высшему, слово «иерархия» отнюдь не чуждо тому смыслу, который оно приобрело в современном языке.

Сам Псевдо-Дионисий раскрывает понятие иерархии, характерным для себя образом описывая бога как «красоту», а в иерархическом процессе подчеркивая имманентизацию трансцендентного ¹⁰⁷. {76}

Этого у Прокла не было ¹⁰⁸. Но мы сейчас же обязаны отметить, чего нет у самого Псевдо-Дионисия: его мистическая философия общества не включает в себя какого бы то ни было осмысления истории — и это сближает его с Проклом. Одна и та же эпоха дала средневековую памятники христианской мысли, выразившие в предельно обобщенном виде идеологические основания этой эпохи. Но один из этих памятников — латинский, другой — греческий; различие между ними как бы символизирует различие между трагическим опытом рушащейся государственности Запада и бюрократическим порядком Византии. Тема трактата Августина «О граде божием», написанного под впечатлением от разгрома Рима ордами Алариха в 410 г., — мир как история, причем история (разумеется, «священная история») понята как острый спор противоположностей и как путь, ведущий от одной диалектической ступени к другой. Временное начало принято у Августина всерьез. Тема «ареопагитического корпуса» — мир как порядок, как структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как «иерархия», неизменно пребывающая во вневременной вечности. И Августин, и Псевдо-Дионисий исходят из неоплатонической онтологии и христианской идеи церкви. Но для Августина церковь — это «странствующий по земле», бездомный и страннический «град», находящийся в драматическом противоречии с «земным градом» и в драматическом нетождестве своему же собственному зримому облику (потому что многие его враги внешне принадлежат к нему). Для Псевдо-Дионисия церковь — это иерархия ангелов и непосредственно продолжающая ее иерархия людей, это отражение чистого света в «весьма ясных и незамутненных» зеркалах, это стройный распорядок «тайнств»; о драматизме, о проблемах, о противоречиях не приходится и говорить ¹⁰⁹. {77}

3

¹⁰⁷ *Ps.-Dionys. Areopagit. De Hierarchia Coelesti*, 3, 1—2.— PG, t. 3. col. 164—165 A.

¹⁰⁸ Ср.: Goltz H. *Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät in Corpus Areopagiticum.*— In: OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, 4. Erlangen. 1974. Путь Г. Гольца, рассматривающего философию Псевдо-Дионисия как весьма необычную, но все же философию общества, представляется нам плодотворным — не в последнюю очередь потому, что лишь он позволяет дать членораздельный ответ на вопрос об оригинальности христианского неоплатоника в сравнении с его языческими предшественниками.

¹⁰⁹ Ср.: Аверинцев С. С. *Порядок космоса и порядок истории...*, с. 266—285.

Особенности культурной жизни Запада (IV—первая половина VII в.)

Характер и своеобразие ранневизантийской культуры, ее место в истории могут быть более глубоко поняты при сравнении с культурным развитием Запада в период его перехода от античности к средневековью. На этом историческом фоне сложная и самобытная культура Византии будет выглядеть ярче и отчетливее.

Почти до конца IV в. Римская империя, несмотря на непрекращавшуюся борьбу за власть, смену императоров и территориальные переделы, номинально оставалась единым политическим образованием. Лишь в 395 г., после смерти императора Феодосия I, ее восточная и западная части окончательно разделились. Через восемь десятилетий Западная Римская империя пала, уступив место варварским королевствам, а Восточная просуществовала еще более тысячи лет и стала одним из наиболее влиятельных государств средневековья.

Расхождение между Западом, к которому традиционно примыкала латиноязычная часть Северной Африки, и Востоком империи, имевшее глубокие исторические корни, обнаружилось еще при императоре Диоклетиане, который был поставлен перед необходимостью создать систему четверовластия, послужившую толчком к дальнейшему распаду римского круга земель. Кризис поразил все сферы жизни позднеантичного общества. Еще недавно цветущие города приходили в упадок. Деревня, перешедшая к системе натуральных повинностей, была не в состоянии обеспечивать огромный управленческий аппарат, войско и городское население. Некогда образцовый государственный механизм, несмотря на бесконечные попытки реформ, разваливался. Империю раздирали внутренние распри, а ее границы стремительно сужались под натиском варваров. Нарастало социальное недовольство, выплескивавшееся подчас, подобно движениям агонистиков и циркумцеллионов, в настоящие восстания.

Кризис тяжелейшим образом сказался и на духовной жизни общества. Языческие религии, античная философия, системы ценностей, эстетические идеалы оказались в трагическом противоречии с насущными духовными потребностями общества, многоликого, разноязыкого и многослойного, которое в условиях невиданных ранее социальных потрясений, нависшей угрозы варварского завоевания, крайней внутренней нестабильности искало ответ на мучительно обострившиеся вопросы бытия, смысла и ценности человеческой жизни, отношений человека и мира и людей друг к другу. В острой мировой зрительской борьбе традиционные доктрины и концепции вынуждены были уступить место христианству, ставшему «общей теорией» нарождавшегося средневекового мира, которая в то же время есть «его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»¹.

К грядущей цивилизации средневековья запад и восток империи, произрастая из единого корня, шли затем различными путями. IV в. был последним веком их относительной духовной, культурной общности и в то же время ее определенным водоразделом, обозначившим существенное расхождение историко-культурных перспектив западноевропейского и византийского средневековья, со всей очевидностью проявившееся уже к началу VII в. в решении основных культурных задач того периода: в утверждении новой мировоззренческой системы и сопряженных с ней этических и эстетических ценностей, в поисках новых форм организации духовной жизни общества, усвоении греко-римского наследия.

«С религией, которая подчинила себе римскую мировую империю,— отмечал Ф. Энгельс,— и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства. В особенности это относится к христианству. Ведь здесь надо решить вопрос, как это случилось, что народные массы Римской империи предпочли всем другим религиям эту бессмыслицу, проповедуемую к тому же рабами и угнетенными, так что, наконец, честолюбивый Константин увидел в принятии этой бессмысленной религии лучшее средство для того, чтобы возвыситься до положения самодержца римского мира»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 414.

² Там же, т. 19, с. 307.

В 313 г. был принят Миланский эдикт императоров Константина и Лициния, даровавший христианам после трех веков гонений право исповедовать их религию свободно и открыто. Однако хотя победа христианства выглядела триумфальной, на деле она не принесла желанного мира ни государству и народу, ни самой церкви, оказавшейся перед лицом раскола. Богословские «битвы», в которых использовались любые дозволенные и недозволенные приемы вплоть до шантажа, насилия и убийств, еще более двух столетий потрясали христианский мир.

Центральным идеологическим конфликтом IV в. стали споры о концепции троицы — определяющем догмате христианского вероучения, которые наложили неизгладимый отпечаток на последующее развитие средневековой теологии и философии. Через шесть лет после принятия Миланского эдикта пресвитер александрийской церкви Арий (256—336), человек неистовый и упорный, обнародовал свою доктрину, возбуждавшую сомнения относительно рациональной сообразности догмата троичности бога, согласно которому бог единосущ в трех ипостасях, или лицах: бог-отец, бог-сын (Христос, воплощенный Логос), бог-дух святой. Он утверждал, что не все лица троицы равны, ибо бог-отец предшествовал сыну, который, таким образом, оказывался не единосущным (ὁμοούσιος) {79} первому лицу троицы, а рожденным и, следовательно, только подобосущным (ὁμοιούσιος). Казалось, вопрос этот носил крайне отвлеченный и догматический характер, но «спор об одной букве», отличавшей два греческих термина, повлек за собой столь реальные и сложные последствия, что потребовал неоднократного вмешательства самых высоких иерархов церкви и императорской власти³. В него было втянуто множество народа, особенно в Египте и восточных провинциях. Его современник Григорий Нисский свидетельствовал: «Все полно таких людей, которые рассуждают о непостижимых предметах,— улицы, рынки, площади, перекрестки; спросишь, сколько нужно заплатить обол, — философствуют о рожденном и нерожденном; хочешь узнать о цене на хлеб, — отвечают: „Отец больше сына“; справишься, готова ли баня, — говорят: „Сын произошел из ничего“»⁴. Дело доходило до прямого насилия и уличных потасовок. Самым бескомпромиссным противником Ария был Александрийский епископ Афанасий (295—373), про которого современники говорили, что он воевал «против всего света».

Полная кипучей деятельности, взлетов и падений жизнь Афанасия (он был пять раз отлучен от епископской кафедры в Александрии и в общей сложности семнадцать лет провел в изгнании, но неизменно возвращался, снова и снова доказывая силу своей позиции) весьма показательна для того бурного времени. Афанасий не только был в течение нескольких десятилетий одной из самых заметных фигур в религиозной борьбе на Востоке — определенное влияние и на развитие монашеского движения на Западе оказала латинская версия его жития «отца монахов» Антония, в котором излагались идеалы и правила монашеской жизни.

Арий не был первым из тех, кто усомнился в догмате троичности и как-то хотел его рационализировать. Во II в. это пытался сделать противник Тертуллиана Праксей, считавший, что бог-отец разделяет страдания сына, вместе с ним несет крестную муку (патрипассианство), в III в. — еретик Савелий из Птолемаиды, утверждавший, что бог «сокрыт» за тремя ипостасями, и т. д. Однако тезис Ария был воспринят так болезненно не только потому, что именно в этот период для церкви было особенно важно сохранять единство, но также из-за того, что мятежный александрийский пресвитер покусился на «святая святых» — изначальную и полную божественность ее мистического основателя. Утверждение, что «сын был рожден» и являлся лишь посредником между творцом и творением, могло привести к далеко идущим выводам о его более низком, подчиненном положении относительно бога-отца, а следовательно, и к сомнениям в божественном происхождении церкви и установлений ортодоксальной религии.

В теологические дискуссии вмешался император Константин, созвавший в 325 г. собор в Никее, который принял «символ веры» и достаточно решительно, однако не окончательно, осудил арианство. Утвержденная собором формулировка догмата троичности не разрешила споров и оказалась половинчатой, ибо давала возможность трактовать две первые ипостаси бога как «консубстанциональные». Из более чем трехсот участников собора только семь представляли западные епископаты. Борьба с {80} ари-

³ *Донини А.* У истоков христианства: От зарождения до Юстиниана. М., 1979; *Bouларанд Е.* L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée. P., 1972.

⁴ Цит. по: Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968, с. 13.



*Диптих. Рим и Константинополь. V в.
Вена. Музей истории искусств*

анством в то время еще не была актуальна для Запада. Этот вопрос во всей остроте встанет перед римской церковью во время варварских вторжении конца V в. и образования на территории империи романо-варварских королевств. В IV в. она была более озабочена нарастанием донатизма в Северной Африке, который сливался с движениями циркумцеллионов и агонистиков, давшими в религиозной форме выход социальному протесту масс. Донатисты, выступавшие против союза церкви с государством и ратовавшие за евангельскую чистоту духовенства, представляли большую опасность для централизаторских устремлений церкви. Недаром ее крупнейший деятель Августин посвятил столько сил искоренению этой ереси⁵. Отголоски донатизма, однако, сохранились до VII в. О них упоминал выдающийся просветитель вестготской Испании Исидор Севильский (Etym., VIII, 5.51).

После осуждения на Никейском соборе строптивные арианские епископы и священники были высланы в дунайские провинции, где в это время происходило активное передвижение варварских племен. Христианским наставником готов стал арианский епископ Ульфила, переведший на их язык Библию. Результатом миссионерской деятельности ссыльных ариан стало то, что многие варварские племена приняли христианство в еретическом варианте⁶. Борьба арианства и ортодоксального течения изобиловала драматическими эпизодами. Обе стороны были далеки от следования евангельским заветам «непротивления», беспрестанно отлучая друг друга от церкви и устраивая громогласные поношения.

На многочисленных соборах арианство то низвергалось, то снова набирало силу. Такое положение могло сохраняться потому, что в сущности христианское большинство не было ни строго ортодоксальным, ни убежденно арианским. Политические цели, близкие или более отдаленные выгоды, комбинация социальных сил, психологическая неуравновешенность масс и другие факторы приводили к перевесу той или иной стороны. Лишь на Константинопольском соборе 381 г., на котором западное духовенство вообще отсутствовало, арианство потерпело сокрушительное и, казалось, окончательное поражение.

⁵ Белоликов В. Литературная деятельность бл. Августина против раскола донатистов. Киев, 1912; Markus R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge, 1970; Brown P. Religion and Society in the Age of St. Augustine. L., 1972.

⁶ Thompson E. A. The Visigoths in the Time of Ulfila. Oxford, 1966; Manselli R. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo. — Settimane di Spoleto, 1967, XIV, p. 13—42; Angenendt A. Taufe und Politik im frühen Mittelalter. — Frühmittelalterliche Studien, 1973, VII, p. 143—168; Cardini F. Alle radici della cavalleria medievale. Firenze, 1981, c. VI.

ние, но по существу христологические споры V в. стали одним из последствий арианского кризиса, который так и не удалось изжить до конца во всей дальнейшей истории церкви.

Религиозные конфликты IV в. были связаны и с организационными вопросами. В связи с укреплением иерархической структуры церкви и выработкой канонического права неоднократно вставала проблема соотношения римской и константинопольской кафедр⁷. Хотя на нескольких соборах формально подтверждалось первенство Рима, по существу восточная и западная церкви все больше тяготели к самостоятельности. Впервые западный епископат отделился от восточного, признав главенство Рима, на соборе в Сердике в 353 г.

Собор 381 г. не смог положить конец церковным распрям, ибо утверждение субстанциональной тождественности второго лица троицы первому порождало, в свою очередь, множество новых теологических проблем: как происходит слияние субстанций бога-отца и бога-сына, как сочетаются в Христе божественная и человеческая природы, каким образом сопрягаются в нем божественный разум и воля и т. д. Сразу после собора епископ Аполлинарий из Лаодикеи выдвинул идею, что в Христе следует усматривать единую божественную индивидуальность. Она была развита затем {82} монофиситами, абсолютизовавшими божественную природу Христа, и монофелитами, усматривавшими в Логосе воплощенную божественную волю. Противоположная точка зрения была сформулирована Несторием, пресвитером из Антиохии, который подчеркивал человеческое естество Христа и усугубил свои неортодоксальные утверждения заявлением, что дева Мария могла быть только «человекородицей», а не «богородицей». Немедленно последовали возражения со стороны настоятеля монастыря близ Константинополя Евтихия, который, желая отстоять истину, сам впал в ересь, близкую аполлинаризму. Христологические споры осложнялись мариалогическими, которые окончательно завершились лишь в середине XX в., когда в 1950 г. была официально утверждена догма о вознесении Марии.

Религиозная борьба V в. по накалу была ничуть не слабее арианского конфликта. В ней участвовали не только высшие иерархи церкви, такие, как константинопольский епископ Иоанн Златоуст, александрийские епископы Феофил и Кирилл и др., многочисленное духовенство. Эта борьба захватила и императорский двор, и светские власти, и значительную часть населения. Ее участники в полемическом задоре впадали в различные крайности толкования догматов и в результате почти все могли быть обвинены в ереси. Западная церковь держалась несколько в стороне от христологических споров, пыталась как-то примирить борющиеся стороны и вместе с тем использовать разбушевавшиеся страсти для укрепления авторитета Рима в вопросах веры⁸. В 448 г. римский епископ Лев I опубликовал трактат, в котором выразил ортодоксальный взгляд на природу Христа, подчеркнув, что в нем свойства каждого естества и субстанции сохранялись полностью и объединились, чтобы создать одно лицо. Однако тактический ход Льва I не оправдался. Собор 449 г. в Эфесе, который из-за скандального характера его заседаний получил название «разбойничьего», не только не пожелал посчитаться с мнением римского первосвященника, но даже не потрудился ознакомиться с его посланием. Евтихий, глава монофиситов, был оправдан собором. Однако его торжество было недолгим. Через два года в Халкидоне положения Льва I были подтверждены. Христос был признан единственно рожденным, единым в двух естествах «без смешения, без изменения, без разделения, без разобщения». В нем сливались два лица, чтобы образовать единую субстанцию.

Однако наряду с богословской победой Лев I потерпел крупнейшее организационное поражение. Собор в Халкидоне по существу подтвердил обособление церквей: константинопольская кафедра не только признавалась верховной по отношению ко всем восточным, но и равной кафедре в Риме. Стало очевидным, что раскол между восточной и западной церквами не только не может быть преодолен, но, напротив, обнаруживает тенденцию к еще большему углублению, превращавшемуся в настоящую пропасть. От Халкидона путь практически однозначно вел к схизме и великому разделению церквей. Более того, христологические дискуссии оказались чреватými расколом и внутри восточной церкви, в результате которого весь негреческий Восток предпочел ересь ортодоксальности.

Значение христологических споров IV—V столетий не может быть {83} сведено исключительно к богословскому содержанию. В них в религиозной форме отразились чаяния и проблемы народных масс, в условиях крайней социальной нестабильности и надвигающихся бедствий стремившихся как-то определить свою судьбу, найти путь к избавлению от бед или хотя бы к смягчению злой участи. В определенной мере христологические споры призваны были осмыслить «проблему человека», его предназначения и возможностей, задач и границ его деятельности, мышления и чувствования в условиях сложнейшего перелома в истории человечества.

⁷ Charanis P. Church and State in the Later Roman Empire. Thessalonike, 1974.

⁸ Kuhner H. Das Imperium der Papste: Kirchengeschichte. Weltgeschichte. Zeitgeschichte. Zürich; Stuttgart, 1977.

С большей очевидностью эта связь проявилась в оппозиции Пелагия, британского монаха, появившегося в конце IV в. в Риме, где он основал свою школу. Талантливый проповедник быстро стал популярным в «вечном городе», особенно среди образованных аристократов, у которых христианство уживалось с уважением к классическим традициям. Пафос проповедей Пелагия заключался в том, что «все хорошее и все злое, за что мы достойны хвалы или порицания, совершается нами, а не рождается с нами. Мы рождаемся не в полном нашем развитии, но со способностью к добру и злу; при рождении в нас нет ни добродетели, ни греха, и до начала деятельности нашей личной воли в человеке нет ничего, кроме того, что вложил в него бог...» (Epist. ad Demetr.). Пелагий совершенно недвусмысленно отстаивал свободу воли и значимость человеческого выбора: над людьми не тяготеет бремя первородного греха, отягчавшего Адама, следовательно, человек сам может избрать свой жизненный путь.

Борьба с пелагианством продолжалась более 30 лет. Особую роль в ней сыграл Гиппонский епископ Августин, который прекрасно понимал, сколь далекие выводы, опасные для церкви, можно было сделать из доктрины британца. Отвергая греховность человека, ересиарх тем самым уничтожал у него чувство вины и ослаблял его узы с церковью, ибо отпадала необходимость спасения. История борьбы Августина против пелагианской ереси показательна еще в одном аспекте. Августин, как и другие деятели церкви той эпохи, никогда не был только теологом, теоретиком. Он был активно действовавшим церковным политиком, умевшим использовать влияние теологии на политику и общество в целом. Своей бурной теоретической деятельностью, энергичной критикой учения Пелагия он подготовил тот окончательный и точно рассчитанный удар, который нанесло государство в 418 г. сторонникам неугодной ему ереси⁹. Августин был вдохновителем одного из первых в длинной цепи прецедентов, в которых церковь, используя теоретические разногласия, побуждала государство расправляться с противниками «христовой невесты». Так метафизическая доктрина оказалась в руках Августина вполне практическим и больно разящим оружием. Спор о свободе воли и благодати был безоговорочно решен Августином в пользу последней, ибо в противоположном случае искупительная жертва Христа и спасающая роль церкви утрачивали свое историческое значение. В 431 г. пелагианство было осуждено на соборе в Эфесе; однако проблема свободы воли, предопределения и благодати осталась источником дискуссий и еретических толкований в христианстве до наших дней.

Еще в IV в. церковь на Западе латинизируется, литургия приобретает формы, отличные от восточной, появляется латинская практическая богослужбная литература, происходит консолидация клира, укрепляется власть римского епископа, определявшаяся и престижем «вечного города», и традицией, считавшей римскую кафедру апостольским престолом. Римская церковь развивалась в обстановке экономического упадка, крайней политической нестабильности и социальной разобщенности общества, под угрозой опустошительных варварских нашествий, которые с конца IV в. превратились в устрашающую реальность. При калейдоскопической смене императоров, бесконечной борьбе в среде правящей аристократии церковь, выраставшая в централизованную, жестко структурированную иерархическую организацию, становилась по существу единственно реальной не только идеологической, но и политической силой, пытавшейся сдерживать центробежные тенденции, разрушавшие римское общество. Не случайно вопросы практической экономики, организации монастырских и епископальных хозяйств, устройства городской жизни и муниципального управления, решение проблем войны и мира, политические дела волновали западных епископов и священников ничуть не меньше, чем борьба с ересями или моральные наставления пастве. Вместе с тем следует заметить, что связанное с римской традицией, отличавшееся рационализмом и практицизмом западное христианство меньше тяготело к теологическому теоретизированию, чем восточное. Это с очевидностью явствует из сравнения деятельности восточных и западных «отцов церкви», из характера богословского синтеза на Востоке и Западе.

Трудами апологетов и «отцов церкви» была осуществлена выработка и систематизация догматики, организационных принципов деятельности церкви. В период патристики (IV—VII вв. на Западе) сформировалась фундаментальная основа христианского мировоззрения последующих веков¹⁰. Сочинения «отцов церкви» Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, Аврелия Августина и Григория Великого становятся каноническими для средневекового Запада, их комментировали и толковали наряду с Библией.

Центром латинской апологетики и патристики IV—V вв. стала Северная Африка, давшая крупнейших деятелей и теоретиков западной церкви — неистового защитника христианства Тертуллиана, блестящих риторов Арнобия и Лактанция, незаурядного философа Мария Викторина Афра и, наконец,

⁹ Daniélou J., Marrou H.-J. Nouvelle histoire de l'Eglise. P., 1963, v. 1, p. 451—454.

¹⁰ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.

крупнейшего христианского мыслителя и организатора церкви Аврелия Августина. Северная Африка издавна славилась Александрийской философской школой, которая оказала значительное влияние на развитие христианской догматики, теологии и экзегетики, питала аллегорические и символические традиции средневековья. С Востоком была связана деятельность Иеронима (340—420) — «мужа трех языков», «отца церкви», так и не сумевшего одолеть в себе «цицеронианца» и страстного поклонника языческих авторов. Ссылки на «нашего Туллия», «нашего Горация», «нашего Вергилия» нередко в его сочинениях затемняют «свет» Священного писания, приводя к выводам, подчас парадоксальным для ревностного христианина.

Ученик известного римского грамматика Элия Доната, Иероним всегда отдавал предпочтение филологическим изысканиям перед философскими дефинициями. Владея древнееврейским и греческим языками, он осу- {85} ществил труд, имевший важное значение для автономизации западной церкви. Не удовлетворенный тем, что существовавший до него перевод Библии на латинский язык, так называемая Итала, был далеко не адекватен традиционному тексту Священного писания, он предпринял его переделку на основе широких филологических сопоставлений. Иероним сделал новый перевод Ветхого завета, исправил перевод Нового завета, а также ряд других канонических текстов. Латинским вариантом Библии — Вульгатой — западная церковь обязана Иерониму.

В средние века широко читаемыми были принадлежавшие ему комментарии к Библии и другие сочинения, многочисленные и разнообразные по характеру, стилистике, языку. Но особенной популярностью пользовались ярко и просто написанные жития пустынников, в которых блестящий эрудит Иероним как будто забывал о своих любимых античных авторах и литературной изысканности. Рассказанные им легенды стали латинской предтечей житийной литературы, предназначенной самым широким массам средневекового общества¹¹. Иероним оказался у истоков той тенденции развития христианской теологии и литературы, которая нашла столь яркое воплощение в деятельности папы Григория I (540—604) и характеризовалась решительной дифференциацией религиозного сознания и теологической практики с учетом ее наибольшего влияния на различные слои общества. Таким образом создавалось внутри дифференцированное (и от этого часто более действенное) единство идеологии, предназначенной питать умы, души, чувствования верующих, удовлетворять все их интеллектуальные, духовные и эмоциональные запросы и в то же время направлять их в строго определенное русло.

Иероним, никогда не отличавшийся созерцательным спокойствием духа и склонностью к всепрощению, которую тем не менее считал подобающими христианскому анахорету, всю свою жизнь беспощадно обрушивался на еретиков, особенно на пелагианцев, и на тех служителей церкви, в которых видел своих противников. Среди них оказался и его современник Амвросий Медиоланский (340—397), стяжавший славу величайшего проповедника в западном мире. Аристократ по рождению и воспитанию, довольно неожиданно для себя ставший епископом Милана, он в своих страстных и поэтических проповедях осуждал богатство и насилие, утверждал, что богачей обогащает «рубище бедных», что все люди имеют равное право на жизнь и счастье. Обличая власть имущих, Амвросий подвергал резким нападкам государство, считая, что оно должно подчиняться церкви, а епископы должны быть облечены не только духовной, но и светской властью. В годы епископата Амвросия Милан был центром арианства, с которым он вел непримиримую борьбу. В утверждении ортодоксии Амвросий не мог избежать определенного влияния греческих «отцов церкви», «великих каппадокийцев», которые осуществили идейный разгром арианства. В преобразовании литургии, ее музыкальном оформлении, создании поэтических гимнов он также был довольно близок к греческой традиции, чего нельзя сказать о его конкретной церковной политике, направленной на утверждение первенства римской церкви.

Под влиянием Амвросия Медиоланского в 367 г. принял христианства Аврелий Августин (354—430), чье учение во многом определяло в даль- {86} нейшем духовную жизнь западноевропейского сред-

¹¹ *Gaiffier B. de. Études critiques d'hagiographie et d'iconologie. Bruxelles, 1967; Agiografia altomedievale / Ac. di S. Boesch Gajano. Bologna, 1976.*



*Крещение. Мозаика из баптистерия Православных. V в.
Равенна*

невековья. Он отдал дань скептицизму, манихейству и неоплатонизму, столь популярным в его время, и пришел к христианству через долгие и мучительные духовные искания, отраженные затем в его «Исповеди». Августин с юных лет тяготел к философским занятиям. Наблюдения за самыми простыми вещами могли привести его к глубоким обобщениям. Так, журчание ручья, {87} к которому он прислушивался в одну из осенних ночей, натолкнуло его на мысль о создании одного из самых философских сочинений — «О порядке», в котором речь шла об устройстве мира. Но все же Августин не был философом-систематизатором. В его произведениях художественное, образное начало часто сильнее логического, а убежденная страстность изложения преобладает над стройностью доказательства. Постоянное душевное борение, интеллектуальный и моральный поиск определили содержательное и жанровое разнообразие его сочинений. Однако в последний период жизни, когда Августин был уже одним из самых авторитетных иерархов церкви, крупнейшим теологом, официальная позиция воинственного защитника «наместницы бога на земле» в его сочинениях явно преобладает над искренностью и личной интонацией «Исповеди» и более ранних произведений.

Эта неоднозначность Августина открыла возможность того, что разные стороны его учения с одинаковым успехом использовались официальной церковью, ортодоксальной теологией и еретиками. Августин был столпом католицизма, и на него же опирались протестанты в своей борьбе против католической церкви. Даже в наши дни христианские теологи и философы, не удовлетворенные рационалисти-

ческой ограниченностью томизма, снова обращаются к Августину, давшему образцы христианского самоанализа и психологизма.

В «Разговорах с самим собой» — диалоге, написанном непосредственно перед принятием христианства, Августин так сформулировал свою цель: хочу «познать бога и душу» (*Soliloquia*, I, 2). Поскольку бог, по Августину, является абсолютным истинным бытием, единственно сущим, сотворившим по своей воле мир и человека, то познание бога и души по существу представлялось христианскому теологу полным и всеобъемлющим, включавшим также и постижение мира. Таким образом, Августин наметил средневековую тематическую философскую триаду: бог — мир — человек, в рамках которой вращалось теоретическое сознание феодальной эпохи.

Два вопроса особенно занимали Августина: психология и предназначение человека и философия истории. Душа человека высвечивается им как бы изнутри, полная сомнений, уязвимая и в то же время стойкая. Описывая свою жизнь с самого начала, Августин обратил внимание на то, что внутренний мир человека не есть определенная данность, он непрерывно меняется, развивается, становится.

В раннем средневековье «Исповедь» не была достаточно оценена, но, начиная с Абельяра и Данте, это сочинение вдохновляло многих деятелей европейской культуры, в том числе Петрарку, Руссо и Льва Толстого¹². При создании своей эсхатологической утопии автор «О граде божием» опирался на предшествующий опыт христианской теологии и историографии, отталкивался от своеобразных историко-философских представлений языческих мыслителей, прежде всего неоплатоников, у которых извечная неустойчивость человеческого бытия была вписана в мировое целое как структурно упорядоченное множество. Августин утверждал, что «божественное провидение созидает земные царства, и всем управляет и распоряжается единый бог сообразно со своей волей» (*De Civ. Dei*, V, 9). {88} Отсюда вытекало его понимание долга человека быть послушным и исполнительным орудием божественного провидения.

В интерпретации Августина история открыта в будущее, которое не является бесконечным, но имеет свой предел. Исторический процесс приобретает эсхатологическую интерпретацию. Любое историческое событие, любое человеческое действие обретают истинный смысл в плане отношения к этому предначертанному богом будущему. Они становятся элементами устремленного к единой цели потока истории, но в то же время утрачивают свое индивидуальное конкретно-историческое значение. Эсхатологический подход, сопряженный с пророческой интерпретацией истории, опирающейся на то, что ветхозаветные пророчества сбылись в новозаветные времена, предполагает прочтение исторических событий как «знаков» скрытой божественной справедливости во времени, реализующейся в историческом будущем, перерастающем в будущее космическое. В конце истории, после Страшного Суда, когда «господь грядет во славе», горстка праведников, предопределенных к спасению, обретет вечную жизнь. Таков весьма ограниченный и довольно пессимистический итог провиденциалистской концепции Августина, отразившей метафизический и ограниченный характер религиозных представлений о прогрессе.

Священная история, заключенная в библейском каноне и символически проинтерпретированная Августином, который был убежден, что бог говорит не только словами, но и событиями, постоянно влияла на средневековую мысль. В ней усматривали прообраз последующей исторической реальности и истории современности. Она находила подчас самые неожиданные выходы в новаторских теологических концепциях от Иоахима Флорского до Тейяра де Шардена. С другой стороны, пророческая харизма в средневековой историографии зачастую обращала историзм в его противоположность при попытках объяснить настоящее, ибо смысл всего происходящего замыкался на искупительной жертве Христа, а современность оказывалась безвременьем ожидания второго пришествия.

Августин полагал, что единство и всеобщность человеческой истории диктуются фактом происхождения всех людей от одного праотца Адама. Отсюда он выводил общность исторической судьбы человечества. Эта идея, базировавшаяся на библейской схеме, имела для того времени и положительное значение, ибо давала «право гражданства» во всемирной истории варварским народам, которым античная историография в этом решительно отказывала.

Христианский теолог, живший в эпоху острейшей доктринальной и политической борьбы внутри церкви, стремившейся быть ведущей политической силой в тогдашнем мире, сам бывший активным и расчетливым политиком, не мог не выступить защитником притязаний церкви. По существу Августин был первым, кто всесторонне обосновал догму о церкви, вошедшую в христианское учение. Философию истории гиппонского епископа венчает концепция «двух градов» — земного и небесного, божьего. Земной град составляют люди, желающие жить «по плоти», небесный — «по духу». Между обоими градами нет видимой границы, более того, их граждане не знают, к какому граду они принадлежат, ибо ни один

¹² *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 88, 92.

из градов не ассоциируется ни с какой исторической общностью. Эти грады растворены в исторически эмпирическом обществе, рассеяны по земле, однако предопределенность их божественной благодатью или осуждением придает им напряженное эсхатологическое содержание. Субъективно не {89} отождествляя церковь с «божьем Градом», Августин объективно все же не нашел иной возможности определить ее место, как поставив ее над миром. Это открывало широкие возможности для теократических выводов из учения Августина, что так ярко подтверждает история католической церкви в средние века. Доктрина гиппонского епископа стала основой средневекового христианства «как наиболее Общего синтеза и наиболее общей санкции феодального строя»¹³.

Религиозная реформа Константина не повлекла за собой немедленной гибели язычества. В IV в. конфликт двух мировоззрений, двух культур, двух образов жизни вспыхнул с новой силой. Правда, теперь христиане и язычники меняются местами. Сторонники новой государственной религии становятся гонителями, не менее жестокими, чем, ранее их преследователи, а язычники переходят в глубокую оборону, превращаясь в наступление лишь при императоре Юлиане. На Западе сопротивление язычества было более сильным, чем на Востоке. Несмотря на все запреты, оно почти до конца IV в. оставалось легальной религией, на которую окончательный запрет был наложен лишь в 392 г. эдиктом императора Феодосия I. Идеинная разобщенность между язычеством и христианством проходила линией раскола не только по обществу в целом, но и по семьям и душам людей. Так, в домах римских аристократов, наиболее стойких защитников язычества, женская половина, как правило, не поддерживала устремлений глав семейств и была христианской. Семейная сценка, описанная Иеронимом, достаточно красноречива: сенатор Альбин, один из руководителей языческой партии, играет в кабинете с маленькой внучкой, которая, устроившись на его коленях, распевает христианские гимны, выученные с матерью. Аристократические римские дамы считали хорошим тоном находиться в духовной оппозиции к своим мужьям. Они с энтузиазмом внимали христианским проповедникам и часто состояли с ними в переписке.

Последние поборники язычества были не менее крепки в своих убеждениях, чем первые христиане. За ними были слава и величие древнего Рима, святыни и традиции предков. К ним взывал глава сенаторской партии Симмах, требовавший восстановления в курии алтаря богини Виктории, столько веков осенявшей своими крылами победную поступь римских легионов. Прибыв в 384 г. к императорскому двору в Милан, он, на какое-то время поддержанный ариански настроенным малолетним императором Валентинианом II и его матерью Юстиной, встретился лицом к лицу со своим главным противником Амвросием Медиоланским. Столкновение двух мировоззрений, двух социальных концепций было бескомпромиссным и в определенной степени решающим для дальнейших судеб западной культуры. В заявлениях Симмаха явственно обнаружилась смесь величия духа, гордости римской цивилизацией и высокомерного аристократического презрения к тем, кто ее непосредственно создавал,— угнетенным слоям населения и рабам. Если его слова о разных путях, на которых можно искать истину, тронули не только свободомыслящих современников, но и их потомков, то четко сформулированные ответы Амвросия, указавшего, что величие Рима создано не божественной силой Виктории, но вполне реальной силой римского оружия и за счет имущества граждан, показались более убедительными для широких масс {90} населения западных римских провинций. Подкрепленные обличением социального угнетения

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.



*Апостол. Деталь «Крещения» из баптистерия Православных. V в.
Мозаика. Равенна {91}*

и обещаниями справедливого посмертного воздаяния, слова Амвросия склонили чашу весов общественного мнения на сторону «христианской надежды», которая была предпочтена безличному и безжалостному языческому року.

Миссия Симмаха потерпела поражение, однако язычество не исчезло с исторической арены. Не случайно через три десятилетия после событий в Милане Августину пришлось заново отвечать на обвинения, обращенные язычниками к христианам, в своем сочинении «О граде божием». Более того, побежденное язычество проникло как в сферы теологии и рафинированной христианской философии, так и в богослужебную практику, литературу и искусство. В V—VII вв. перед церковью во всей сложности встала не только проблема освоения и присвоения античного духовного наследия, но и важнейший вопрос ассимиляции германского и славянского язычества, обращения в ортодоксальное христианство разноплеменного и многоликого варварского мира.

В V в., несмотря на утверждение христианства, образование, школьная система оставались по существу римскими, языческими¹⁴. Они придут в упадок лишь к концу VII в. в связи с затуханием культурной жизни на Западе, вызванным общей разрухой и опустошительными войнами. В этот период как ученые язычники, так и просвещенные христиане были больше озабочены сохранением остатков образованности, которым грозила опасность исчезновения в условиях нарастающей варваризации, чем развитием интеллектуального опыта предшествующих поколений. Школа и школьная традиция стали связующим звеном между последней стадией греко-римской культуры и новой эпохой, отмеченной идеологическим господством христианства.

Чрезвычайно показателен для того времени школьный компендиум африканского неоплатоника Марциана Капеллы «О браке Филологии и Меркурия», созданный в V в. Он стал одним из самых популярных учебников в средние века. Сочинение Капеллы — языческое по содержанию и выдержанное по форме в традициях римской классической литературы, хотя и не обладающее ее высокими достоинствами. Африканский ритор подробно описывает перипетии сватовства и свадьбы, происходящих во дворце Юпитера. Дева Филология знакомит присутствующих с содержанием семи свободных искусств — грамматики, риторики, диалектики, арифметики, геометрии, музыки и астрономии, популярно излагая ряд философских сочинений. Рассказ Филологии насыщен аллегорическими образами и мистической символикой. Марциан Капелла основывается на данных римских энциклопедистов Варрона, Квинтилиана, Плиния Старшего, античных педагогов и философов, в краткой и упрощенной форме излагает основные сведения из наук, предназначенные скорее для запоминания, чем для понимания.

В средние века учебник Капеллы часто дополнялся сочинениями философа-язычника V в. Макробия, друга Симмаха, которые предназначались для учащихся, совершенствовавшихся в диалектике. В «Сатурнали- {92}ях» Макробия описывается праздник в доме Веттия Агория Претекстата, превратившийся в философско-литературный симпозиум. Его участники рассуждают о достоинствах творчества Вергилия, античной поэзии, неоплатонизма. Макробий — один из наиболее ярких римских неоплатоников, искренне увлеченный платоновской концепцией рационального и одухотворенного космоса, связанного единой «золотой цепью» в гармоничное целое. Для него истина заключена не в земной славе и римском патриотизме, но в божественном миропорядке и величии высшего разума, им управляющего. Эти же идеи Макробий развил в комментариях к Цицероновскому «Сну Сципиона», которые были весьма популярны у интеллектуалов Каролингского возрождения, средневековых и ренессансных платоников и поэтов.

В IV—V вв. развивается своеобразная историко-литературная языческая традиция. Не будучи в состоянии противостоять натиску христианской философии истории и историографии, писатели-язычники в бревиариях, различных адаптациях и переложениях сочинений римских историков определили фактологический фундамент и некоторые жанровые особенности средневековой историографии¹⁵.

Отмечая интеллектуальное влияние язычества на культуру последующих веков, нельзя обойти молчанием ту важнейшую роль, которую в этом процессе сыграла риторика. В римском мире риторика была не только частью образования, но неотъемлемым элементом образа жизни, сопровождавшим свободного римлянина от рождения до смерти, необходимым компонентом системы государственной власти и морали. Риторика оказалась тем шлюзом, через который в христианизировавшуюся культуру Западной Европы вливалось интеллектуальное влияние языческой античности. Риторическая культура «взяла в плен» отцов западного христианства и во многом повлияла на облик формировавшейся средневековой культуры.

Мировоззренческая борьба определяла и характер литературы того времени. Поэзия еще долго сохраняла античные формы и языческое мироощущение. Закатное очарование присуще творениям последних языческих поэтов Авзония и Клавдиана, но и поэтов — приверженцев новой государственной религии едва ли можно назвать христианскими. По существу произведения Клермон-Ферранского епископа Аполлинария Сидония или Павийского епископа Эннодия — продолжение языческой поэзии. Да и позднее античные метры вполне уживались с христианскими сюжетами.

Чрезвычайно сложной и, пожалуй, наименее успешной была борьба христианства против язычества на уровне массового сознания, в области народных представлений и верований. Здесь не христианство одержало победу, но, напротив, язычество навязало новой религии свою демонологию и магию, вторглось со своими обрядами в богослужение, заставило слить местных богов с культом святых¹⁶. {93}

¹⁴ Riché P. Education et culture dans l'Occident barbare. VI^e — VIII^e siècles. P., 1962; *Idem*. Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e siècle au milieu du XI^e siècle. P., 1979.

¹⁵ Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.— In: Essays in Ancient and Modern Historiography. Oxford, 1977; Smolley B. Historians in the Middle Ages. N. Y., 1974.

¹⁶ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Manselli R. La religion populaire au

V—VII вв.— эпоха образования романо-варварских королевств. В культурный синтез включаются новые этнические элементы¹⁷. Постепенно появляется узкая прослойка сравнительно образованных людей варварского происхождения, которая сливается затем с церковной иерархией. Отношение к античному духовному наследию приобретает новые оттенки. Еще в раннем христианстве сформировались две основные тенденции в отношении к античной культуре, литературе язычников. Осуждая мирскую жизнь в целом, одни апологеты христианства, начиная с Татиана и Тертуллиана, видели в них порождения зла, «дьявольское наваждение» и отрицали суетную мирскую мудрость. Эту позицию весьма категорично сформулирует в VII в. Григорий I: «К чему вся эта нищета мирских знаний, какую пользу могут принести нам разъяснения грамматиков, которые способны скорее развратить нас, нежели наставить на путь истины? Чем могут помочь нам умствования Пифагора, Сократа, Платона и Аристотеля? Что дадут песни нечестивых поэтов Гомера, Вергилия, Менандра читающим их? Какую пользу, спрашиваю, принесут христианской семье Саллюстий, Геродот, Ливий, историки-язычники? Могут ли Гракх, Лисий, Демосфен и Туллий соперничать своим ораторским искусством с чистым и ясным учением Христа? Чем полезны нам причудливые измышления Флакка, Солина, Варрона, Плавта, Цицерона?» (S. Eligii episcopi Noviomensis vita). Вместе с тем при резко негативном отношении к языческим авторам само подобное перечисление, сделанное столь почитавшимся в средние века деятелем христианской церкви, придавало осужденным язычникам особый авторитет. Показательно, что многие фрагменты античных сочинений дошли до последующих эпох в цитатах, включенных в такого рода критические контексты.

Традиция более положительного отношения к античной культуре также была представлена апологетами, «отцами» и учителями церкви Юстином, Оригеном и др., которые пытались не столько осудить великих язычников, сколько сделать их своими союзниками в доказательстве истин христианского вероучения. Августин колебался между двумя этими традициями, но объективно в своей деятельности больше склонялся к последней.

В конце V—VII в. проблема отношения к античному наследию осложнилась еще и другими политико-идеологическими факторами. Наиболее дальновидные правители варварских королевств, прежде всего Остготского и Вестготского, в какой-то мере пытались использовать римское культурное наследие для утверждения своей власти¹⁸. Какими путями это осуществлялось — вопрос сложный и еще недостаточно исследованный, тем не менее протекционистская политика варварских государей способствовала определенному подъему культуры в остготской Италии и вестготской Испании и стимулировала деятельность выдающихся просветителей раннего средневековья — Боэция, Кассиодора и Исидора Севильского, трудами которых во многом была обеспечена относительная преемственность между культурным развитием античности и средневековья. {94}

Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire. Montreal; P., 1975; Murray A. Reason and Society in the Middle Ages. Oxford. 1978.

¹⁷ Bertolini O. I Germani; migrazioni e regni dell'Occidente già romano. Milano, 1965; The Barbarian Invasions / Ed. by K. Fische Drow. N. Y., 1970.

¹⁸ Уколова В. И. Культура Остготской Италии.— СВ, 1983, 46; Foly R., Guillou A., Musset L., Sourdel D. Origini e formazione dell'Europa medievale. Bari, 1975.



*Архангел Гавриил.
Фреска из церкви Санта-Мария Антика.
VII в. Рим*

Наиболее оригинальным мыслителем из них, последним философом античности был Боэций (480—525). Римский аристократ, еще в раннем детстве усыновленный Симмахом, потомком непреклонного защитника язычества, он с юных лет поражал современников блестящей образованностью и разнообразными талантами. С одинаковой легкостью Боэций справлялся с обязанностями министра и магистра официальных остготского короля Теодориха и с решением сложнейших философских вопросов, сочинением изысканных стихов и даже инженерными делами. Осознавая утрату связи современной ему западной культуры с эллинистической традицией, он поставил задачу перевести с греческого на родной язык все диалоги Платона и сочинения Аристотеля и тем самым выступить посредником между достижениями греческой мысли и латинской культурой. Эту задачу ему выполнить не удалось, однако переведенная им часть «Органона», «Категорий» и логических сочинений Аристотеля наряду с латинским переводом платоновского «Тимея», сделанным в начале IV в. Халкидием, стали основными источниками ознакомления средневекового западного мира с произведениями величайших философов античности. Логические комментарии Боэция к сочинениям Аристотеля и «Топике» Цицерона и в особенности его комментарии к «Введению» Порфирия в собственном переводе и переводе Мария Викторина заложили фундамент изучения диалектики в последующую эпоху. Боэций обнаруживает тенденцию интерпретировать учение Аристотеля в духе философии Платона. В Боэциевых комментариях к «Введению» Порфирия можно усмотреть истоки средневекового реализма и номинализма в трактовке проблемы универсалий. Боэций, с одной стороны, указывает на отсутствие субстанциональной реальности у идей рода и вида, а с другой — подчеркивает, что, если бы универсалии сводились исключительно к умственным понятиям, не имея никакого отношения к чувственному миру, исчез бы сам объект человеческого мышления.

Для «школьного употребления» Боэцием написаны трактаты по дисциплинам квадривиума: арифметике, музыке, геометрии, астрономии (последние два утрачены), в которых он излагает греческие учения о числе и теории музыки. Отличительные черты этих сочинений — энциклопедизм, краткость, утилитарность, что позволяет органично вписать их в школьную традицию от Марциана Капеллы до Исидора Севильского. {95}

Мировоззрение Боэция наиболее полно изложено в его последнем сочинении «Об утешении философией», написанном прозой и стихами и отличающемся высокими художественными достоинствами. Оно дает веские основания утверждать, что автор «Утешения», несмотря на то, что написал несколько небольших теологических трактатов, все же остался чуждым христианству. Предприняв кратковременную попытку логического истолкования христианской догматики с целью доказательства необходимости примирить веру с разумом, Боэций, вероятно, убедился в невозможности этого. Для себя он решил эту проблему в пользу разума и античной философии.

Около 523 г. его блестящая карьера внезапно прервалась. Боэция обвинили в государственной измене, используя при этом ложные доносы и подметные письма. Теодорих явно спешил избавиться от своего первого министра. Боэций был сослан в Павию. В ожидании казни он и написал свое мужественное «Утешение». Боэций не ищет спасения в христианской религии, не уповает на милосердие бога. Философ не просит пощады и не пишет слезливых посланий Теодориху, как в сходных обстоятельствах сделал поэт Драконтий, заключенный в темницу вандалским королем. Подобно римским стоикам, он находит силы достойно принять свой жребий, закалив свой дух в беседах с госпожой Философией, «высшим утешением измученных душ» (Cons., III, pg. 1), открывающей путь к высшему благу. Представления Боэция о миропорядке как воплощении божественной гармонии, о боге — высшем благе и высшем разуме несут на себе значительный отпечаток неоплатонизма. Язычески настроенный философ тем не менее стал одним из властителей дум средневековья и в значительной мере определял интеллектуальный кругозор и нравственные идеалы той эпохи.

Кассиодор (ок. 490 — ок. 585) был квестором и магистром официий остготских королей. Еще в молодости у него начала вызревать идея теоретического обоснования интеллектуальной христианской культуры. Всегда трезво смотревший на жизнь и привыкший соизмерять действия с реальными обстоятельствами, он не жаловался, подобно своим современникам, на упадок культуры, а задался целью ее перестройки в соответствии с потребностями варваризирующегося мира. Позиция Кассиодора сформулирована в «Изложении псалмов» и «Наставлениях в науках божественных и светских». Он стремился, опираясь на принципы риторической культуры, придать мирской литературе легальный статус и поднять ее значение как важного пути постижения Священного писания. Хотя он нигде не высказывает сомнения о том, что высшая истина дана в откровении, однако для Кассиодора очевидно и то, что «не знающий букв не может обрести подлинной мудрости» (Inst, I, 28).

Обучение, познание — такой же путь к богу, утверждал он, как и добродетельная жизнь. В соответствии с этим Кассиодор строил программу обучения христианина: изучение Писания и экзегетика, обязательный образовательный курс — семь свободных искусств. Но Кассиодор не только теоретизировал и наставлял. На юге Италии он создал Виварий, ставший образцом культурного центра для средневековой Европы. Здесь была собрана богатая библиотека. Книги, переписанные в виварианском скриптории расходились по всему континенту. В Виварии обучались молодые клирики, готовились первоклассные переписчики. {96}

Для Кассиодора совершенно очевидно, что новая культура должна вбирать в себя достижения предшествующей, слишком незначительно было бы пренебречь ими, когда Европу захлестывали волны варварства. Из античности он выбирал материал, необходимый для созидания средневековой культуры. Кассиодору принадлежит много сочинений, среди которых и блистательные «Варии», поражавшие гуманистов латинским красноречием, и чрезвычайно скупые по языковым средствам практические «Наставления в науках божественных и человеческих», руководство для переписчиков «Об орфографии», откровенно компилятивные истории и др. Однако в любом из них меньше всего можно найти «мудрость ради мудрости». Все они имеют точный адрес и служат совершенно определенной задаче — формированию интеллигенции нарождавшегося средневекового мира. Этим объясняется их долгая жизнь в средние века и, что гораздо важнее, живучесть Кассиодоровой культурной традиции, которую в конце VI—VII в. продолжил Исидор Севильский (570—637) — один из самых плодовитых, писателей раннего средневековья.

Исидор Севильский немало сделал для расцвета культуры в вестготской Испании. Он был наставником королей, идеологом, просветителем. Несмотря на жанровое разнообразие, все его произведения могут рассматриваться как реализация единых исходных посылок: необходимости синтеза античного наследия и христианской культуры, его переработки с целью сделать доступным, понятным и полезным для современников и потомков, систематизации всего известного тогда европейцам знания. Двадцать книг «Этимологий, или Начал» Исидора Севильского подытоживали не только его собственные научные и духовные изыскания, но и подводили определенный итог интеллектуальным устремлениям эпохи, задавая параметры и общую направленность будущей средневековой культуре.

Исидор Севильский завершает эпоху приспособления античного наследия к новым историческим задачам, выработки основ средневековой культуры. Вскоре после его смерти наступает полуторавековая пауза в культурном развитии Западной Европы. Интеллектуальная жизнь едва теплилась в школах и скрипториях Ирландии и бенедиктинских монастырей на континенте, первый из которых, Монте-Кассино, был основан в 529 г. Бенедиктом Нурсийским (ок. 480—543). Устав бенедиктинцев предписывал обязательные занятия физическим трудом, а также чтение и переписку книг. Бенедиктинские монастыри продолжили традиции Вивария Кассиодора. В их библиотеках сохранялись рукописи, те крупницы знания, которые не были утрачены в переходную эпоху. Они стали фундаментом культурного оживления при Карле Великом и духовного подъема западноевропейского общества в XII—XIII вв. {97}

4

Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция

Политическая теория Византии представляет собой оригинальную и целостную концепцию, сложившуюся в неразрывной связи с социально-политическими условиями Византии, традициями общественной жизни вошедших в ее состав областей. Возникновение этой теории относится к ранневизантийскому периоду, окончательно же она оформилась в IX—X вв.

Оригинальность и неповторимость этой теории состоит в органическом синтезе трех компонентов: антично-эллинистических традиций, римской государственности и христианства¹. Византийцы всегда считали себя «римлянами» — ромеями, а свое государство римским — ромейским, однако непосредственное начало византийской государственности относили к эпохе домината, к правлению Константина, утвердившего режим неограниченной монархии и соединившего римско-эллинистическую монархическую идею с христианством, а государство с церковью. Основой византийской политической теории можно считать римскую идею императорской власти, тесно связанную с эллинистической концепцией царства и христианскими представлениями о монархической форме правления².

Глубинные основы политического самосознания византийцев, их теории политической жизни, те основные понятия, которыми они оперировали на протяжении всей своей истории, восходят к классической греческой античности. Мир греческих городов-государств и их колоний, усеявших Восточное Средиземноморье, был историческим началом византийского мира.

Вместе с античным городом-государством родилась теория гражданской общины — полиса, в основных своих понятиях достаточно близкая как для греческого, так и для римского мира. Она была фундаментом, на котором базировались все остальные политические теории античности. Для формирования политической теории ранней Византии она имела весьма существенное значение, поскольку не только сам полис, но и традиция его политической жизни играли большую роль вплоть до VI—VII вв.³

Византийскую государственность иногда пытаются уподоблять восточной деспотии. Однако на основе античного полисного строя и его демократических традиций не могли сложиться формы государственности, аналогичные восточным деспотиям⁴. Византийская политическая мысль сохранила те же теоретические основания неприятия деспотии, что и эллинская политическая теория: деспотия — всегда осуждаемая и наихудшая форма правления, законченный в своих отрицательных чертах тип тирании. Это власть не ограниченного правления, а личного произвола, власть, которая несовместима с понятием общества.

В противовес деспотии античное общество выработало идею гражданской общины как политического сообщества сограждан.

¹ *Zakythinos D. A. Byz. Geschichte, 325—1071. Wien; Köln; Graz, 1979, S. XI; Ranciman S. The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977, p. 3.*

² *Ahrweiler H. L'Empire byzantin. — In: Les Grands Empires. Bruxelles, 1973, p. 181—198.*

³ *Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977, с. 34—38.*

⁴ *Андреев Ю. В. Античный полис и восточные города-государства. — В кн.: Античный полис. Л., 1971, с. 27.*

В своей основе политическая теория античности — теория прямого и непосредственного «народоправства», т. е. участия граждан во всех сферах общественной жизни. Греческая полиция — это и общество сограждан, и политическое сообщество, и право, рассматривающее общество людей прежде всего как политическую, гражданскую общность. Гражданская община была не столько экономическим, сколько общественно-политическим объединением.

В эллинской политической теории полис рассматривался как идеальная форма общественной организации, поскольку позволял своим гражданам жить в условиях свободы, а не подчинения. Отсюда и противопоставление его иному, варварскому миру, восточным деспотиям. В этом смысле к классическим античным истокам восходят представления византийцев о византийском государстве как совершенном, гармоничном порядке — «таксисе».

В греческой политической философии вплоть до эпохи эллинизма в центре внимания находилась проблема государства, общества, а не власти, правителя⁵. Ей была чужда идея единоличной всеобъемлющей власти в полном отрыве от прав общества, народа. Проблема единоличной власти встала лишь на рубеже эллинистической эпохи, но эта власть выступала как своеобразная производная от античных магистратур и воспринималась как власть, передоверенная лучшему из сограждан. В античной политической мысли даже вырабатываются представления об «идеальном тиране», но они отнюдь не сближают его с восточным деспотом. Это — «идеальный гражданин», и подчинение ему основано не на его собственной власти и насилии, а на добровольном подчинении ему сограждан в интересах государства.

Прямые политические традиции императорской власти и государственности Византии восходят к эллинистической βασιλεία — автократии Александра Македонского, эллинистической идее «царя» и «царства»⁶. Эллинизм вместо полисов и их неустойчивых объединений создал территориальную монархию под властью единого царя. Внешние черты сходства с восточной деспотией были здесь достаточно велики: неограниченная {99} власть, ее обожествление, правление с опорой на бюрократию и армию, пышный двор и культ правителя. Многие из византийской политической теории, практики и традиций ведет свое начало отсюда. Эллинистические монархии тем не менее отнюдь не превратились в вариант восточной деспотии, более того, в них в известной мере вырабатывалась новая концепция монархической власти на основе греческих традиций, воспринятая затем как образец римским миром. Эллинистический монарх был «живым законом», но он должен был уважать существующие, традиционно законные нормы отношений в греческом мире. Отношения между монархами и городами строились на договорных началах, с каждым городом в отдельности как самостоятельным политическим сообществом. На базе греческих традиций в эллинистических монархиях рождалась концепция монарха как персонифицированной государственности, т. е. в целом продолжения существования общества как «общества политического».

Это нашло свое выражение в оформлении в политической теории системы «обязанностей» монарха по отношению к подданным в самых различных аспектах его взаимоотношений с ними. Мы не случайно подчеркнули слово «обязанности», ибо для деспотии существует лишь милость, основанная на доброй воле или капризе деспота, и никаких обязанностей по отношению к подданным. В число эллинистических добродетелей, в первую очередь прилагаемых к эллинистическим монархам, входит требование «разумности» их правления, которая неразрывно соединяется с концепцией «общего блага» подданных, государства как одной из важнейших целей и задач правления⁷.

В плане политическом важным было требование ὁμόνοια — общего согласия, «единомыслия» между монархом и подданными, т. е. обязательный учет прав и интересов последних. Все это в совокупности и отличало эллинистического монарха как от тирана, так и от деспота⁸. Греческая идея таксиса — «идеального общественного порядка», таким образом, получила дальнейшее развитие, а позднее была воспринята в Византии — в концепции общества и государства как иерархически построенного объединения его членов, каждый из которых в соответствии со своим положением имеет свои права и обязанности.

В эллинистических монархиях были продолжены и развиты полисные традиции связи государственности, культа и культуры, роль культурного единства как фактора политического. Эллинистическим монархиям Византия обязана не только распространением греческого языка и эллинской культуры как общего языка и культуры всего Восточного Средиземноморья, но и созданием того идейно-культурного единства восточных областей, которое легло в основу образования Византии. Политическая

⁵ Утченко С. Л. Указ. соч., с. 203.

⁶ Stertz S. Θεία βασιλεία. Hellenistic Theory and the foundations of imperial legitimacy AD 270—395. Ann Arbor, 1974.

⁷ Кошеленко Г. А. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979.

⁸ Шифман И. М. Сирийское общество эпохи принципата (I—III вв. н. э.). М., 1977, с. 27—30.

концепция эллинизма заложила основы понимания византийской государственности не только как подданства по отношению к монарху и объединения той территории, на которую его власть распространяется, но и как неразрывно связанного с этими факторами определенного культурного единства, общности мировоззрения и культуры. Таким образом, территориальный ойкуменизм был дополнен культурным. {100}

Для эллинистической концепции власти при всем признании ее неограниченности одновременно было характерно представление о ней как о власти, не стоящей над государством, обществом, а неразрывно с ним слитой⁹.

Государство — не собственность царя, а он — часть царства.

Византийцы же с достаточным основанием считали свою государственность и соответственно государственную политическую теорию римской.

Римская политическая традиция, с одной стороны, была более «демократической», чем строй эллинистических монархий, а с другой — более авторитарной, чем традиции эллинских полисов. В политической структуре римской республики сказалось влияние достаточно мощных доримских монархических начал. Для нее была характерна большая авторитарность управления, огромная власть магистратов, четкие представления о единстве и неделимости власти, более последовательная по сравнению с греческим миром дисциплинарность отношений, подчиненность граждан государственной власти и соответственно большая роль закона, а не традиций¹⁰. В римской политической теории проблема «законности» впервые получает четкую юридическую основу в отличие от традиций и морально-этических категорий эллинско-эллинистических концепций.

В Риме сложилась концепция государства как вечной, постоянной и неделимой ценности — концепция «вечного Рима», более жесткая, чем идея всеобщего порядка — таксиса, которая была лишь слабо намечена как в политической теории, так и в практике эллинистических монархий. Эллинистический универсализм нашел свое продолжение в римской идее великой всемирной державы, величие которой являлось производным не от священного характера царской власти, личности правителя, но от священной сущности римской государственности. Представления о совершенстве своего строя, доблести римлян постепенно трансформировались и дополнялись идеей провиденциалистской предназначенности Римской державы, несущей «мир и порядок» народам, ее священного характера, как находящегося под постоянным покровительством богов идеального государства.

С установлением принципата в римской политической мысли главенствующее значение приобрела борьба двух тенденций — сенаторской, т. е. более республиканской, представленной идеями Тацита о правителе как первом гражданине, первом сенаторе, и «имперской», будущей императорской¹¹. С этого времени политическая мысль Римского государства обращается к унаследованным впоследствии Византией проблемам правителя и его власти, ее соотношения с властью и правами сената и народа, проблеме «законности» тех или иных форм правления. Одновременно рождается политическая теория аристократической, сенаторской оппозиции¹², сыгравшая большую роль в политической жизни в формировании концепции императорской власти в Византии. В эпоху принципата оппозиция выступала в защиту республиканских традиций и институтов {101} в их аристократическом понимании, а после установления домината — республиканских традиций в политической жизни империи и концепции императорской власти. В политической мысли принципата приобретает большое значение проблема прав и обязанностей правителя, оформляется в своих основных чертах римская концепция императорской власти, которая легла в основу византийской государственной теории. Проблема законности и качеств, доблестей и добродетелей правителя как гражданина слилась воедино в совокупность требований и достоинств, обеспечивавших законное правление. Складывается образ идеального правителя — императора, законно избранного, пользующегося своей властью по воле богов, правящего разумно, мужественно, справедливого «отца» своих подданных-граждан. Возрастают возрождающиеся на базе эллинских традиций требования «персональной» мудрости императора и его союза с мудростью — философией. Образ императора, который или сам является философом или живет «в союзе с философией», характерен для эпохи принципата (Марк Аврелий, Траян). Дион Хрисостом, признавая независимость правителя от всякой другой земной власти, неотъемлемым, обязательным его качеством считал мудрость, основанную на культуре. Наряду с этим правителя должны отличать благочестие, божественная освоенность, боговдохновенность, он обязан усердно почитать богов. Эти критерии оценки идеального императора были заимствованы византийской политической мыслью.

⁹ Кошеленко Г. А. Указ. соч., с. 289.

¹⁰ Утченко С. Л. Указ. соч., с. 219.

¹¹ Там же, с. 224.

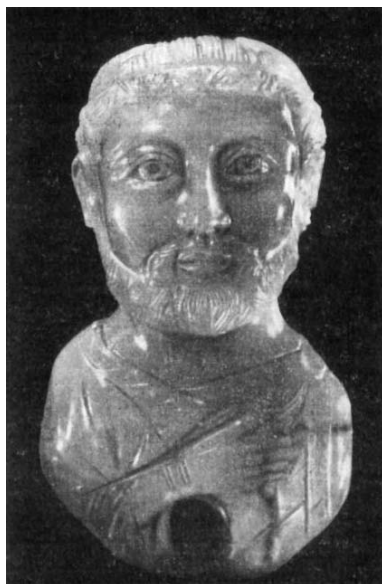
¹² Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М., 1975, с. 21—22.

Существенное значение для политической теории Византии имели обсуждавшиеся в эпоху принципата проблемы законного и разумного правления в сравнении с тиранией. По мере роста значения и авторитета императорской власти сопоставление ее с тиранией, подчеркивание их сходства или различий становились важным оружием политической борьбы. Эти вопросы получали все более детальную разработку в общественно-политической теории. Они вошли в политическую идеологию Византии и стали основой не только критики императорской власти, но и оправдания ее свержения, смены одного императора другим, тирана — достойным правителем.

На базе политических концепций принципата рождалась политическая концепция домината, неограниченной монархии-автократии, в которой главное место заняла идея императорской власти и лишь в связи с ней — идея государства¹³. Они оказались неразрывно слиты воедино. Идеология императорской власти сложилась в основных своих чертах в эпоху Диоклетиана и Константина. Отличие ее от теорий принципата заключалось в том, что никто уже не возражал против единоличной власти императора, его неограниченного господства — домината, никто не требовал возрождения республиканских институтов или хотя бы частичного их сохранения.

Во всех оппозиционных политических теориях эпохи домината ставился вопрос только о той или иной степени сохранения республиканских традиций в политической жизни империи. Практический республиканизм умер — и умер окончательно.

Нередко говорят об усилившейся с конца III в. ориентализации как самой Римской империи, так и ее политической идеологии. По-видимому, {102} это не совсем и не во всем верно¹⁴. Ориентализация



Бюст императора Юлиана.

Халцедон. IV в.

Ленинград. Гос. Эрмитаж

в значительной степени уже заканчивается при Диоклетиане, который считал себя богом и господином и требовал, вслед за Аврелианом, чтобы ему воздавали божественные почести. Со времени Константина одерживает победу римская государственная традиция, справедливо давшая византийцам основание рассматривать себя как преемников Рима, а не Востока и даже не эллинистических монархий¹⁵.

Римские императоры вынуждены были отказаться от прямой деификации своей личности. Как справедливо отмечал Ф. Энгельс, союз императорской власти с христианством был единственным средством возвыситься до положения самодержцев римского мира¹⁶. Как римский, так и византийский император не стали богами и потомками богов. И Римская, и Византийская империи никогда не трансформировались в подлинные наследственные монархии. Константин был первым римским императором,

¹³ Millar F. The Emperor in the Roman World (31 BC — AD 337). Ithaca, N. Y., 1977; Runciman S. Op. cit., p. 2—9.

¹⁴ Dagron G. Empire Romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Themistios. — TM, 1968 3, p. 1—242.

¹⁵ Stertz S. Op. cit., p. 656.

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 313—314.

который, опираясь на свое единовластие, попытался укрепить легитимность своей династии и рассматривать империю как некое достояние, наследие своего дома и своего рода. Однако эта практика не утвердилась. Римские государственные традиции, а следовательно, взгляд на императора как на господина, неограниченного правителя, но тем не менее не собственника империи, возобладали¹⁷.

Христианство освятило не столько личность императора как таковую, сколько его власть, место и лишь в связи с этим — самого императора. Но именно от Константина берет свое начало не только союз императорской власти с христианством и церковью, но и формирование основ «христианской империи». Он был первым «христианским императором». При нем начинается складываться христианская концепция императорской власти, слившаяся с римской государственной теорией.

В основных своих чертах эта христианская концепция была сформулирована Евсевием, современником и одним из сподвижников Констан-^{103}тина¹⁸. Евсевий разработал единую концепцию христианской императорской власти и христианского государства — державы. Он развил идею о богоизбранности императорской власти. Если бог — «вседержитель», Пантократор, глава всего существующего порядка, как небесного, так и земного, то император — космократор, глава земного порядка, подобного небесному. Евсевий развил далее эллинистическую теорию земной власти как имитации власти бога. Одновременно он разработал и основы христианского учения о государстве. Священная Римская держава у него трансформировалась в священную христианскую державу — державу христиан и для христиан, священную не только потому, что ею правит христианский император, наместник и исполнитель воли бога на земле, но и потому, что это христианское государство, как и все остальное, создано богом во исполнение его промысла. Таким образом, идея римского государства, существовавшего для общего блага как «государство свободных и для свободных», трансформировалась в идею священного государства христиан и для христиан. Идеи римского универсализма и ойкуменизма оказались дополнены и подкреплены идеями христианства. «Римский мир» — *Pax Romana* — превратился в римский христианский мир — *Pax Romana Christiana*. Предшествующая римская история представляла теперь как своего рода эпоха перехода избранной богом державы на более высокую качественную ступень. Отсюда тезис Евсевия о том, что христианство принесло не только спасение отдельному человеку, но и расцвет обществу, — тезис, давший особенно обильную пищу языческим критикам христианства.

Евсевий развивал христианскую концепцию непосредственного воздаяния за добрые дела, а следовательно, и спасения государства через веру. Отсюда представления о достоинстве Византийского государства как христианского, идеи его провиденциальной избранности (*Hist. Eccl.*, I, 4). Греко-римский культурный патриотизм, представления о совершенстве и священстве своей державы, стимулировавшие стремление распространить благо римских порядков на другие народы, дополнились христианским провиденциализмом. На этой основе укреплялся византийский патриотизм как осознание особой богоизбранности: с одной стороны, уверенность в особом божественном покровительстве и своей предназначенности к спасению, а с другой — сознание своей обязанности способствовать спасению других народов, содействуя распространению христианства.

Евсевий первым из христианских писателей определил границы светской и духовной власти и создал в «*Vita Constantini*» образ идеального христианского императора. Светская власть распоряжается мирскими делами подданных, духовная — их душами, но в этом они обязаны действовать совместно. Таким образом, Евсевий первым высказал мысль о единстве светской и духовной власти, единстве их обязанностей перед богом при разделении функций в государстве.

Согласно Евсевию содействие распространению христианства, укреплению положения церкви — одна из первейших обязанностей императорской власти. Император — не только глава государства, его неограниченный правитель, поставленный властью бога, но он и земной предводи-^{104}тель христианского народа. Однако как человек он такой же раб божий, как остальные смертные. Он должен сознавать свое земное ничтожество и ответственность перед богом за вверенную ему власть над людьми. В этом смысле византийская христианская концепция также в определенной степени оформляла примат идеи царства по сравнению с идеей царя.

В византийской официальной христианской теории идея порядка — таксиса — получила свое дальнейшее развитие и завершение в сближении, соединении земного порядка с божественным, небесным¹⁹. Причем речь шла уже не просто о гармонии, а о прямой связи и соприкосновении обоих начал, что и служило одним из важнейших оснований теории богоизбранности византийцев. Византия представлялась наиболее приближенным к небесному идеалу образцом общества и государственного уст-

¹⁷ *Dagron G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 P.*, 1974, p. 37—42.

¹⁸ *Удальцова З. В. Церковные историки ранней Византии.* — *РВ*, 1982. 43, с. 5—12; *Beck H.-G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich.* Göttingen, 1980.

¹⁹ *Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'empire byzantin.* P., 1975, p. 56—57.

ройства. Это жестко соподчиненный иерархический порядок, во главе которого наподобие «отца небесного» стоит император, земной отец своих подданных, возле которого каждый занимает место в соответствии со своим положением и заслугами. Император ответствен перед богом за поддержание этой гармонии, его обязанность — обеспечивать ее, и он отвечает за ее нарушение.

Концепция христианского императора прежде всего требует, чтобы он сам был христианином — обязательное условие, окончательно утвердившееся в IV в. Одним из первейших достоинств императора провозглашалось христианское благочестие, усердие в вопросах веры, филантропия, евергесия. Все эти качества во многом представляли собой старые, трансформированные добродетели греко-римского мира в их христианском выражении. Предусматривались и гражданско-политические добродетели императора как христианина и как правителя, в частности требование разумности его правления: императору необходимо быть не только благочестивым человеком, но и философом, компетентным в государственных делах и исполненным житейской мудрости. А кроме того — и эта добродетель особенно акцентировалась — император должен быть миролюбивым, несущим мир. Это не значит, что христианская концепция отвергала представление об императоре как воине, «победителе». По-прежнему сохранялся идеал императора-воина, борющегося за христианское дело под незримым водительством Христа. Однако понятие «миролюбивый», отражавшее христианскую идею непролития крови, приобретало особое значение: в условиях кризиса и упадка Римской империи оно спасало авторитет императорской власти в случае военных поражений и являлось дополнительным оружием, способствуя развитию дипломатии, которая стала играть большую роль в усилении ранневизантийской внешнеполитической активности. Дипломатия сделалась важным средством борьбы с противником и достижения целей византийской внешней политики невоенными средствами. Многие типично византийские в методах государства рождалось в неразрывной связи со становлением христианской концепции византийской государственности и императорской власти. В частности, она способствовала обоснованию и развитию христианской миссионерской деятельности как средства обращения в христианство народов мирным, невоенным путем, а тем самым и вовлечения их в орбиту влияния и политики Византии²⁰. {105}

Можно спорить о том, насколько христианство и христианская теория государственности и императорской власти ослабляли раннюю Византию. Тем не менее несомненно, что при всей обоснованности критики христианства язычеством, справедливости ее по отношению к той или иной ситуации за христианской идеологией было будущее. Не призывы к оживлению прежних римских доблестей, во многом уже нереальные, а именно новый гражданский патриотизм сыграл немалую роль в укреплении той греко-римской сплоченности, обусловленной общностью культуры, которая в ее христианском оформлении способствовала сохранению полиэтничной Византии как государства в бурные десятилетия VII в.²¹

Необходимо учитывать еще одно обстоятельство, очень существенное для становления христианской концепции византийской государственности, согласно которой бог не только сделал Константина императором и создал христианскую империю, но и руководил императором при выборе и определении места основания новой столицы.

Отсюда — характеристика Константинополя как Божьего града (Теуполь), созданного по воле бога (СTh., XII, 5, 7) и поэтому «богохранимого». В глазах всех христиан это резко выделяло Константинополь как чистую, не запятнанную языческим прошлым христианскую столицу, делало ее неоспоримым центром христианской веры, соединяя таким образом ее авторитет как центра императорской власти, столицы гражданского управления с авторитетом столицы восточно-римского христианства. Константинополь становился единственным, уникальным городом империи.

В современной историографии нередко высказывается мысль о том, что ранневизантийская государственность эволюционировала в сторону ориентальной деспотии и процесс этот якобы начался в конце III в. Для подобных выводов, однако, нет достаточных оснований. Социальная обстановка в восточных провинциях не могла создать прочную основу для деспотии. Напротив, наличие массы мелких и средних собственников обусловило в этом регионе сохранение устойчивых демократических традиций общественной жизни, которые поддерживали подчинение сильной центральной власти только как власти государства, а не деспотов. Поэтому Константин смог укрепить центральную власть, только опираясь на римские государственные традиции. В течение IV в. именно антиориентальные тенденции получили развитие и закрепление. Они выразились прежде всего в определенной десакрализации личности монарха, по сравнению с концом III—началом IV в.²² В течение IV в. в Константинополе наблюдается

²⁰ *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453. L., 1971.*

²¹ *Ahrweiler H. L'idéologie politique...*, p. 15—19.

²² *Dagron G. Naissance...* p. 102; *Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронавания.* — В кн.: *Византия, южные славяне, Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и культура.* М., 1973, с. 33—44.

возрождение некоторых римских государственно-политических традиций. Константинопольский сенат частично обрел политические права римского сената в общегосударственном масштабе. Он стал реальным фактором конституционной законности. В V в. возросло его значение при одобрении важнейших установлений; усилилась и конституционная роль сената: стало обязательным утверждение избрания императоров сенатом. {106}

Можно говорить о том, что укрепление именно, римских государственных, а не лично-деспотических традиций нашло в IV в. свое выражение и в усилении конституционной роли народа. Как и сенат, народ Константинополя обрел известные права «римского народа», права *populus Romanus*. Кстати сказать, в IV—V вв. значение армии в выдвижении и избрании императоров постепенно отступает на второй план. Это, возможно, отчасти связано с варваризацией армии, которая фактически перестала быть той представительницей римского народа, вооруженным народом, в качестве какового она выступала ранее. Теоретически народ в широком смысле в известной степени восстановил свои права. Одобрение народом становится важным конституционным фактором — в этом следует видеть упреждение именно римской государственной традиции.

Константина не случайно величали «восстановителем свободы» — *restitutor libertatis*. Он законодательно подтвердил право каждого, «украшенного достоинством свободы», обращаться за защитой своих прав прямо к императорской власти. Он ввел систему *acclamations* как систему публичной общественной оценки деятельности государственных властей. Это распространялось и на императоров. «Народ Константинополя» выражал свое мнение и обращался с требованиями на ипподроме, где император (как и правители в провинциях) вступал с ним в контакт на играх и зрелищах. На этой основе, как и на основе права выражать свое мнение, в ранней Византии сложились городские партии. Политическая, общественная жизнь не прекращалась. «Политическое общество» в отличие от восточных деспотий продолжало существовать.

То же касается и законов. Неограниченность императорской власти и ее активная законодательная деятельность не отменили традиции, в соответствии с которой монархи следовали «общим законам». Все императоры, оправдывая свои действия, утверждали их законность, ссылаясь в первую очередь на старые римские установления, тем самым признавая, что их никто не отменял.

Ранняя Византия представляла собой, таким образом, неограниченную монархию с элементами конституционных начал, сильную именно своей государственной, этактической традицией, а не лично-деспотической властью. Кстати сказать, известное *adoratio*, которое так часто приводилось как доказательство деспотического характера императорской власти, имело несколько иную теоретическую основу. Оно было связано с обожествлением не столько личности самого императора, сколько его места и официального положения в государстве, и шло это не от Востока, а от христианства, от *adoratio* Христа, и соответственно, императора, как его наместника на земле.

Особенности византийской политической теории определялись своеобразием социальных отношений, определявших политические. Христианство лишь по-новому оформило восходившее к эллинистической традиции требование «общего согласия», «единомыслия» — *ὁμόνοια*. Эти политические традиции (отнюдь не характерные для восточных деспотий) по-видимому сыграли немалую роль в сохранении византийского государства в эпоху жестоких испытаний, связанных с переходом от античности к феодализму. Оно сохранилось и устояло не в силу своего деспотизма, но опираясь на традиции определенной гражданской общности, «общего дела». {107}

До нас не дошли демократические политические теории ранней Византии. Да они вряд ли и существовали в сколько-нибудь оформленном, теоретически осмысленном виде: их неминуемо должны были подавлять политические концепции аристократии; к тому же с распространением и утверждением христианства они все более принимали религиозную форму. Поэтому с достаточной отчетливостью выступают лишь политические теории господствующей части общества — теории аристократии, которая в соответствии с отмеченными выше политическими реалиями и традициями предъявляла свои требования к императорской власти и ее политике.

Можно отметить три направления в политической идеологии Византии. Одно — более автократическое, поддерживавшееся партией двора, имело целью усиление императорской автократии. Оно опиралось на традиции Платона, неоплатоников и неопифагорейцев, согласно которым власть исходит исключительно от бога и божественного Логоса и поэтому совершенно не ограничена людьми²³.

²³ *Pertusi A. La civiltà bizantina dal IV al IX secolo. Aspetti e problemi.* — In: *L'Imperatore Giustiniano: storia e mito*/ Bari, 1977, p. 37.

Другое направление, признавая неограниченный характер императорской власти, делало акцент на ее обязанностях, выдвигало в качестве основной задачи правителя обеспечение благополучия подданных.

Третье направление, оппозиционное в своей сути, представляло собой апологию языческой традиции. Восходя к воззрениям Аристотеля и Филопона, оно рассматривало власть как категорию, определяемую прежде всего свободным выбором. «Оппозиционно настроенные авторы выступали против автократии императоров с ее политическим произволом и финансовым гнетом, против навязанной сверху принудительной христианской идеологии. Но их критика данного общественно-политического порядка велась отнюдь не с демократических, а скорее с консервативных позиций»²⁴.

Аристократическая оппозиция в ранней Византии была неразрывно связана с политическими программами сенаторской знати и муниципальной аристократии, представляла собой их дальнейшее развитие и трансформацию. Она отличалась отчетливо выраженным индифферентизмом по отношению к христианству и сохраняла откровенно языческий политический характер до конца V в.²⁵ Произведение последнего язычника Зосима («Новая история») не было трудом чисто кабинетного ученого. Оно было написано для определенного круга сочувствующих и в какой-то мере отражало идеи, может быть, наиболее консервативной части сенаторской аристократии той эпохи. Ошибочно думать, что языческая оппозиция — явление культурного порядка и не связана с политической борьбой своего времени. Не случайно Юстиниан столь решительно расправился с последним центром язычества — Афинской академией.

Языческая оппозиция IV и последующих веков не делала акцента на чисто религиозных аспектах. Отчасти в этом проявлялся кризис язычества, его религиозная непопулярность. Даже у такого убежденного язычника, как Ливаний, совершенно не видно не только языческого фанатизма, но хотя бы известного рвения в почитании богов. Они для него {108} прежде всего необходимый элемент общественно-политических устоев общества, норм политической идеологии, помогающих сохранить старые общественные традиции.

Оппозиция многое позаимствовала у последнего языческого императора Юлиана, он стал ее героем, примером идеального императора, образ которого долгое время служил своего рода противопоставлением идеалу христианского императора. Юлиан официально отказался от титула доминус, тем самым вернувшись к республиканским традициям, снизил роль двора, сократил чиновный аппарат, с уважением и вниманием относился к сенату, выслушивал мнение сенаторов, пытался поднять авторитет курий и обращался непосредственно к городам сам, не через чиновников. Тем самым он поднял общественное значение сената и курий, привлек их к решению важнейших государственных проблем. Как справедливо было отмечено, христианская историография осуждала его прежде всего как вероотступника²⁶. В других аспектах своей политики он «не выпадал» из общего ряда ранневизантийских императоров и отнюдь не стремился к ослаблению императорской власти. Возможно, Юлиан пытался не просто возродить язычество, но и реформировать его по христианскому образцу, тем самым в принципе признав большее соответствие монотеизма задачам поддержания сильной императорской власти.

Необходимо также иметь в виду, что некоторые идеи языческой оппозиции разделяли и многие христиане. Так, иным из них очень импонировала религиозная терпимость язычества.

Объектом критики оппозиции была и политика императоров в отношении армии. Ливаний критикует создание огромной мобильной армии и размещение ее по городам. По его мнению, это наносит ущерб последним, не способствует укреплению боеспособности армии и ведет к ослаблению патриотизма граждан, с которых, таким образом, снимается забота о защите отечества. По мнению Ливания, необходимо, наоборот, воспитывать гражданскую доблесть и уж по крайней мере оборону городов возлагать на самих граждан. Он с одобрением относится к императору Юлиану, который сам был примером императора-полководца и пытался всячески поднять гражданский патриотизм римлян. За это же Юлиана хвалил и Аммиан Марцеллин.

Проблема армии становилась особенно острой в связи с ее варваризацией. Для большей части представителей языческой оппозиции характерен явный антиварварский настрой: чрезмерное привлечение варваров в армию, по их мнению, опасно не только в военном отношении, но и с точки зрения внутривизантийской, ибо по своему положению в обществе варвары оказываются выше ромеев. Для языческой оппозиции характерны призывы к военному решению конфликтов с варварами. Не давать отпора варварам, идти с ними на компромиссы — значит демонстрировать им слабость империи и тем самым

²⁴ История Византии. М., 1967, т. 1, с. 9.

²⁵ Kaegi W. E. Byzantium and the Decline of Rome. Princeton. 1968, p. 96.

²⁶ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 242—243.

поощрять к дальнейшим нападениям на нее. Родовитый представитель старой муниципальной аристократии Киренаики Синесий, выступивший перед императором Аркадием с большой, по существу программной, речью «О царстве», заявлял: «Мы поставили волков вместо сторожевых собак». Синесий предлагал изгнать варваров из армии, ибо их дело — работать в поместьях империи в качестве рабов и колоннов, а в армию призвать ремесленников и крестьян, свободных римских граждан. Заслуживает внимания то, что его речь названа «О царстве», фактически же в ней даются наставления императору. Государство и его интересы Синесий, таким образом, смело выдвигает на первый план, а деятельность императора подчиняет интересам государства. Сопоставляя истинного правителя и тирана (для первого «закон — его воля, а для тирана его воля — закон»), Синесий рисует образ идеального императора и рассматривает, насколько Аркадий этому идеалу соответствует. Это позволяет ему более четко сформулировать те задачи, которые, по его мнению, должен решить император, чтобы приблизиться к идеалу правителя. Из речи Синесия вытекает, что император пока еще далек от этого идеала.

Итак, перед нами явная критика внутренней и внешней политики императорской власти с бесспорно аристократических позиций. Синесий выступает против засилья и своевластия бюрократии, призывает править с помощью людей достойных — представителей аристократии. Императору следует вести дела не через чиновников, а самому объезжать города, поддерживать прямой контакт с городскими общинами. Многие из идей Синесия восходят к воззрениям Диона Хрисостома с его идеалом умеренной монархии, а также к аристократическим идеям Платона об идеальном государстве²⁷.

В своей критике христианства языческая оппозиция оценивала его влияние на развитие государства. Оценка, как правило, была крайне резкой, особенно в плане морального воздействия христианства на общество. Защитники язычества и старых традиций выискивали всевозможные аргументы для доказательства благоденствия общества в эпоху язычества и, напротив, его деградации с распространением и победой христианства. Характерно, в частности, отрицательное отношение к основанию Константинополя, которое отчетливо прослеживается у многих авторов. По Зосиму, император Константин разрушил весь прежний порядок и положил начало упадку городов империи, которые он разорил и ограбил для того, чтобы основать Константинополь. Феодорит Киррский в одном из писем разъяснял обратившимся к нему монахам, как им следует опровергать следующий аргумент язычников против христианства: при язычестве «все города процветали..., а ныне, когда торжествует христианство, большинство из них находится в состоянии крайнего упадка и запустения». Самый же факт упадка у Феодорита не вызывает сомнений.

Существенное место в языческой критике V в. занимает тезис о том, что христианство не только не способствует ослаблению, преодолению противоречий внутри государства, но, наоборот, углубляет их, подрывая и разрушая единство общества.

Деятельность оппозиции преследовала двойную цель. Апология античных традиций, языческой светской культуры выступала в ее действиях, с одной стороны, как средство защиты идеологии сенаторской аристократии, с другой — как попытка противопоставить старую, родовитую элиту малообразованной чиновной бюрократии, обосновать целесообразность и преимущественное право ее лидеров выступать в качестве законных советников императорской власти. С этой тенденцией связывается и проблема «император и философ». Она рассматривается по-разному. В одних случаях утверждается, что император сам должен быть философом. В других это высказывается как желательное, но необязательное условие, и акцент переносится на роль философов-советников. Так, Синесий не выражает никаких восторгов по поводу философской мудрости Аркадия, но очень большое внимание уделяет роли мудрых советников при императоре. Все более остро ставится проблема учета их мнений, консультаций с ними. Именно в этой связи вызывал, в частности, нарекания император Юлиан. Ливаний познал на собственном опыте, что Юлиан, сам будучи императором, хотя и собирал вокруг себя интеллектуальную элиту, тем не менее оставался императором над философами — его критики справедливо усматривали в этом одно из проявлений автократического стиля его правления.

Оценивая аристократическую политическую оппозицию императорской власти, можно отметить некоторые ее отличия от оппозиции II—III вв. Если раньше ее представляла преимущественно сенаторская аристократия, то теперь в одном лагере с ней оказывается и муниципальная верхушка, позиция которой во II—III вв. была менее просенаторской и более проимператорской. Именно она прославляла монархию и исходила из принципа, что единоличная власть, используемая на благо всех, — благодетельная «демократия».

В IV в. муниципальная олигархия предпочитала такой терминологией уже не пользоваться. По видимому, можно говорить о ее растущем антидемократизме.

²⁷ Левченко М. В. Синезий. «О царстве». — ВВ, 1953, VI; Piganiol A. L'Empire chrétien. P., 1972. 443 f.

У писателей, относящихся к аристократической оппозиции, в том числе у Аммиана Марцеллина, все более ощущается резкий разрыв между рассуждениями об общем благе, отечестве, народе и его страданиях и глубоко пренебрежительным отношением к нему. Это, видимо, говорит о том, что аристократизм оппозиции усиливался под влиянием обострения противоречий с народом. Аристократия всегда в той или иной степени считала себя выразительницей интересов всего общества, в том числе и народа, полагая, что имеет право говорить «от городов», т. е. и от имени горожан, ибо «неразумная чернь» не знает, чего она хочет, и не может обойтись без понимающих общие интересы муниципальных аристократов.

Оппозиция пыталась использовать в своих интересах не только недовольство, но и тяжелое положение народных масс, которое находило отражение в сочинениях ее представителей (особенно у Зосима).

Что же касается собственного положения, то аристократию волновало не столько ущемление материальных интересов, сколько умаление ее роли в обществе, в политической жизни. Она стремилась сохранить старый статус и потому постоянно требовала строгого соблюдения законов.

Судя по произведениям представителей аристократической оппозиции, в ранней Византии существовали как бы две параллельные системы политических отношений: одна — бюрократически-административная, связанная с императорской властью; другая — гражданская, т. е. общественная деятельность в интересах государства. Чиновники обязаны выполнять свои функции, но при этом не вмешиваться в более «высокую» политическую сферу, подменяя республиканское «общественное служение» государственной службой. Здесь должен господствовать дух «совещательности», а не прямое подчинение администрации, и именно здесь должны решаться важнейшие государственные проблемы. Императорскую власть представители аристократической оппозиции критиковали за то, что она {111} чересчур активно вмешивается в гражданскую жизнь. Здесь следует больше довериться органам самоуправления — куриям и сенату, которые, таким образом, превращались, с одной стороны, в параллельные, с другой — стоящие выше и контролирующие деятельность чиновных исполнителей институты.

Такова позиция не только Ливания, но и Синесия, который считает, что императорская власть слишком много внимания уделяет внутренним делам государства. Отсюда его тезис, высказанный довольно прямолинейно: император — прежде всего полководец, его профессия — «воевать, так же как для сапожника — тачать сапоги».

Впрочем, эти же проблемы затрагивает и представитель отнюдь не аристократической оппозиции, а тех, кого мы можем отнести к выразителям императорской идеологии, — Фемистий. Его тоже интересует вопрос о том, как сочетать государственную службу как службу императору с исполнением общественного долга, т. е. обязанностями перед обществом. Но Фемистий — сторонник компромиссного решения. Он выступает против перенесения центра тяжести на военные функции императорской власти: воевать должны полководцы, дело императора — управлять. Мирная деятельность правителя важнее военной, выиграть сражение — легче, чем обеспечить мир. Отсюда — акцент не на конкретные права тех или иных общественно-политических институтов, а на терпимость к ним императорской власти.

С исчезновением открытой языческой оппозиции многие из ее идей были восприняты христианской аристократической оппозицией, хотя, быть может, и в несколько ослабленном виде, поскольку христианство признавало неограниченную автократическую власть императоров. В известной мере об этом свидетельствуют взгляды христианских политиков и идеологов V в. Для Приска обожествление василевса ромеев скорее атрибут величия империи, чем религиозно-философская концепция (fg. 8). Старые права римского народа, интересы государства, общества в целом оказались в большей степени отнесенными к воле божьей. Тот же Приск признает только бога, а не императора источником правосудия. Кроме того, он утверждает, что в империи законы издаются равным образом для всех²⁸. Вера и закон оказываются теснейшим образом связаны с интересами всего христианского общества.

Впрочем, для сенаторской оппозиции соблюдение законов означало в первую очередь союз и мир с аристократией. Для Прокопия император Юстиниан — «злой демон», «жестокый тиран» и нарушитель законов. Прокопий рисует свой идеал правителя — строго блюдущего существующие законы, советующегося с сенатом и сенаторами, правящего в единодушии и согласии с сенаторской аристократией, назначающего на важнейшие государственные посты ее представителей или ставленников, естественно, без вмешательства народа, низов. «Тайная история» Прокопия показывает, что ненависть сенаторского сословия к народу даже возросла. Прокопий осуждает борьбу партий как проявление анархии и

²⁸ Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 131.

беззакония, изображая Юстиниана одним из виновников ее нарастания. Как известно, несенаторские круги относились к политике Юстиниана с большей терпимостью²⁹. {112}

Юстиниан, провозгласив равенство и свободу для всех граждан, возврат к старым временам, не просто пытался оживить и использовать остатки римского гражданского патриотизма. Он воспользовался этим, чтобы ограничить права и претензии аристократии «от имени народа». Поскольку власть последнего была передоверена императору, Юстиниан выступал от имени всего народа, государства, как правитель, лично гарантировавший единство, равноправие, возрождение империи. Отсюда его право на неограниченную власть, право на то, чтобы персонифицировать государство. При нем завершается формирование теократической концепции императорской власти как имитации власти бога. Эта концепция утверждала еще большую роль и самостоятельность императора как «живого закона», прямого исполнителя, воли божьей. Император правит на благо подданных и связан с ними обычаями и традициями древних, которые не конституционны, но обязательны. Он не только «поставлен богом», но выступает как символ и залог благополучия земной христианской общности.

Христианская теория императорской власти в эпоху Юстиниана находит свое завершенное выражение в концепции диакона Софийской церкви Агапита, согласно которой императорская власть не ограничена законом, но должна соответствовать земным и небесным установлениям. Забота о подданных — главная обязанность правителя. Она вызывает ответную признательность подданных и обеспечивает прочность государства и гармонию в обществе. Агапит подчеркивает колоссальную меру ответственности и «страх божий», который постоянно должен испытывать император. В концепции Агапита, таким образом, отразился взгляд на монарха прежде всего как на слугу и исполнителя воли бога³⁰.

Характеризуя ранневизантийскую эпоху в целом, можно говорить о том, что слияния политической теории и христианской концепции власти еще не произошло. Лишь с эпохой феодализма христианско-церковный взгляд, догма «становятся исходным пунктом и основой всякого мышления»³¹. В политической практике (а соответственно и теории) это нашло свое выражение в том, что только с 451 г. входит в практику обряд церковного коронования как одна из официальных церемоний в процессе формального избрания императоров. Причем до начала VII в. в самой процедуре приобщения к власти этот обряд имел второстепенное значение по сравнению с гражданской, «земной инвеститурой»³². «Коренная перемена в истории обряда императорского коронования восходит к началу VII в. — эпохе глубоких и всеобъемлющих перемен, из которых родилась средневековая Византия»³³. Уходит в прошлое акт военной инвеституры, роль народного провозглашения на Ипподроме. «На рубеже VI и VII вв. место коронации переменилось ... из Ипподрома и дворцовых зал оно переместилось в церковь»³⁴. Венчание императора на царство патриархом в храме св. Софии становится самым важным актом приобщения к власти, свидетельствующим о возросшем значении религиозной ее санкции, роли церкви и патриархов в общественно-политической жизни Византии. {113}

Можно отметить еще одну черту «недохристианизированности» политического самосознания и теории ранних византийцев. Византийская армия была определенным конституционным фактором. Однако в эту эпоху, в отличие от последующей, она отнюдь не рассматривалась как «христово воинство». По римской государственной традиции она должна была находиться «вне религии» как и вне политики. Проблема ее христианизации не ставилась. Она воевала под государственными знаменами и символами, а не христианскими хоругвями. Вообще религиозная пропаганда в армии была ограничена, не говоря уже, об организованной ее форме — обязательном богослужении, исполнении религиозных гимнов, создании института полковых священников — всего того, что стало характерным для византийского средневековья³⁵. Только с конца VI — начала VII в. наблюдается известный перелом: византийские воины устремляются в бой не только с традиционными военными кличами, но и с именем Христа.

Развернутая христианская символика императорской власти утверждается лишь в VI в. Юстиниан был первым византийским императором, который стал изображаться на монетах, кроме скипетра, также и с державой, увенчанной крестом. Современная историография отвергает некогда распространенную концепцию византийского «цезаропапизма», но Юстиниану, безусловно, во многом принадле-

²⁹ Там же, с. 173—179; История Византии, т. 1, с. 253—256.

³⁰ PG. t. 86. col. 1163 sq.

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495.

³² Он был скорее символом единения государства и церкви, чем актом легитимизации власти избранного императора.

³³ Острогорский Г. А. Эволюция... обряда коронования, с. 34.

³⁴ Там же.

³⁵ Kaegi W. E. Patterns of Political Activity of the Armies of the Byzantine Empire.— In: On Military Intervention. Rotterdam, 1971, V. 2.

жит завершение разработки официальной концепции божественного происхождения и санкции императорской власти («император, поставленный богом»), как и концепции «единства» духовной и мирской власти (*symphonia*).

Обращая внимание на соотношение элементов в этой «симфонии», иногда характеризуют византийскую церковь как «государственную» — *Staatskirche*. Применительно к ранней Византии это утверждение в значительной мере справедливо, если иметь в виду римскую традицию подхода к ортодоксальному христианству как «государственному культу». Отсюда в известной мере «дисциплинарный» его характер в империи Юстиниана. В рамках концепции «в едином государстве единый закон и единая вера» Юстиниан рассматривал византийское государство как единый государственно-церковный организм. Однако его претензии и фактическое вмешательство в руководство делами церкви объяснялись не столько стремлением сосредоточить в своих руках светскую и духовную власть, сколько традиционным пониманием подчиненности религии государственным интересам³⁶. Эта линия проходит через всю ранневизантийскую эпоху.

Юстиниана не без оснований упрекали в том, что он обращался с папами и константинопольскими патриархами, как со своими чиновниками. Это положение изменилось только в VII в., когда возросли значение и авторитет духовной власти в жизни общества. В течение IV—VI вв. на первый план неизменно выдвигался принцип прямого «государственного интереса»³⁷. Императоры конца VI в. часто отказывались от вмешательства в религиозные дела по призывам патриархов на том основании, что у государства и без того достаточно врагов, с которыми приходится иметь дело. Юстиниановское законодательство показывает, что акцент на божественном происхождении императорской власти как имитации власти бога в его политической концепции не умалял адекватного значения гражданских основ ее происхождения. В формуле «император Цезарь, победитель, всегда Август, по всеобщему выбору и с благословения всемогущего бога» в полном соответствии с реальной процедурой избрания «всеобщий выбор» стоит все-таки на первом месте. Постоянное подчеркивание Юстинианом значения воли, согласия «сената и народа», «общего согласия», в отличие от императоров последующих столетий, по видимому, не может рассматриваться как чистая демагогия, в которой к тому же и не было бы необходимости, если бы в ранней Византии не существовали те мощные политические традиции, которые в ходе знаменательного восстания Ника делали законным требование восставших о низложении Юстиниана³⁸.

Политическая теория и практика в ранней Византии, как и своеобразие их христианского оформления, не могут быть должным образом оценены без учета своеобразия социальной и политической роли институтов ранневизантийского общества. Хотя уже при Юстиниане считалось, что права «народа» существовали лишь по традиции, они существовали реально и практически находили свое выражение в деятельности партий цирка, которые имели право выступать и высказывать свое мнение по самому широкому кругу вопросов — общественных, религиозных, военных. Можно спорить о содержании понятия димы, но вряд ли можно считать, что роль политических партий в ранней Византии была чисто символической. Нередко обращают внимание только на то, что официально народ должен был и имел право обращаться к верхам с «просьбами», «мольбами» (*αἰτήσεις, εὐχή*). Императорская власть должна была прислушиваться к мнениям и пожеланиям, которые нередко принимали форму открытых требований. Это было своего рода предупреждение о нарушении той самой «гармонии» в обществе, которую были обязаны поддерживать императоры. Следующая стадия — «беспорядки» (*ἡκαταρ*) — могли рассматриваться как нарушение нормальных форм отношений, а по существу представляли собой прямое обвинение императорской власти в нарушении гармонии. Последняя форма — «восстание» (*στάσις*) — могла расцениваться уже как обвинение в «тирании», а следовательно, в незаконности не только действий, но и самого правления³⁹. Отсюда вполне конституционным было выдвижение в ходе крупных восстаний требования «другого императора ромеям».

³⁶ См.: *Удальцова З. В.* Церковная политика Юстиниана.— В кн. *История Византии*, т. 1, с. 267—282; *Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church.— *DOP*, 1968, 22, p. 43—60; *Idem.* *Byzantine Theology. Historical Trends.* N. Y., 1974.

³⁷ *Barker J. M.* Justinian and the Later Roman Empire. Madison, 1966.

³⁸ Юстиниана не случайно характеризуют как «последнего римского императора». Вопрос об усилении при нем автократии — «самодержавия» — не снимает значения того, что он стремился сохранить и поддержать старые традиции политической жизни.

³⁹ *Острогорский Г. А.* Эволюция... обряда коронования, с. 33; *Чекалова А. А.* Народ и сенаторская оппозиция в восстании Ника.— *ВВ*, 1971, 32, с. 36.

Таким образом, и реальная практика политической жизни ранней Византии и ее теоретическое оформление во многом «совпадали» и были значительно сложнее, чем это представляется некоторым исследователям. {115}

Политически империя во многом и до конца VI в. продолжала оставаться государством — объединением городов с преимущественными гражданскими правами их населения, партий, существовавших и активно функционировавших в крупных и даже мелких городах. До середины VII в. они играли крупную роль в социально-политической жизни Византии⁴⁰. Иногда слишком тесно связывают утверждение господства христианства и становление церкви с развитием феодализационных процессов, забывая, что христианство только санкционировало существовавшие социальные порядки и что лишь с развитием, становлением феодальных отношений церковь также обретает феодальный характер и черты⁴¹. Справедливым представляется тезис о том, что ранневизантийское христианство и церковь можно рассматривать как особое явление⁴². Ранневизантийская христианская концепция политической власти в эту эпоху освящала реально существовавшие политические порядки и отношения. Бросается в глаза, что христианство освящало не только власть императора, но и активные политические права народа как «божьего народа».

С упадком муниципальной организации и партий, присущих этой эпохе форм политической жизни меняется и характер их христианского освящения. Роль «народа» все более сводится к роли «народа» столицы империи — Константинополя, связанного узами легитимности с императорской властью, ее милостями в отношении населения «своей» столицы. Она на время приобретает, утрачивая самостоятельную политическую значимость, более придворно-церемониальный характер⁴³. С ослаблением в VII в. Византии, трансформацией ее господствующего класса отмирают многие чисто гражданско-политические, античные по своему характеру и происхождению основы политической практики и теории. С утратой значения старого, сенаторского сословия — аристократии ранней Византии — сходят на нет и теории аристократической оппозиции, восходившие к оппозиционным концепциям сенаторской аристократии III в.

С разложением прежнего сенаторского сословия падает и значение сената как органа его сословного представительства. Сенат перестает упоминаться в старом своем значении как политический орган особого сенаторского сословия.

В политической теории права сената и народа также утрачивают свое прежнее гражданское значение. «Богоизбранный» император поднимается высоко над массой подданных. «Священство» все более связывается с его личностью. Это находит свое отражение в изобразительном искусстве, в котором только с началом средневековья появляются изображения императоров вместе с Христом, богородицей, благословляющими их ангелами, фигуры коленопреклоненных перед Христом и богородицей императоров, символизирующие их индивидуальную взаимосвязь, прямую «богоизбранность»⁴⁴. Перед ней отступает на второй план теоретическое значение их «гражданского» избрания, а следовательно, отмирает связанное с ней традиционно-римское значение и церемонии «военного провозглашения» перед лицом «санкции Всевышнего»⁴⁵.

Перемена византийскими императорами в VII в. своей титулатуры свидетельствовала о глубоких изменениях в социальной жизни и самосознании людей. Уже император Ираклий был коронован не императором, а василевсом (царем) и автократом (самодержцем) империи ромеев. В этой новой титулатуре отразилось завершение процесса трансформации римских граждан в средневековых подданных монарха, антично-римского гражданского порядка в средневеково-иерархически подчиненный, с более развитой системой личностной связи и отношений. Соответственно прежняя шкала гражданских «обязанностей» императоров как их долга перед подданными трансформируется в христианскую форму «монаршей милости», определявшейся не столько гражданско-конституционным «долгом», сколько требованиями христианской морали. Критика императорской власти, например в «Хронографии» Феофана, исходит уже из чисто христианской, а не гражданско-полисной системы ценностей и добродетелей. На смену традиционному образу императора — прежде всего гражданского правителя, хранителя прежних порядков и ценностей — «Нового Константина», каковым провозглашал себя и Юстиниан, — приходит средневековый образ императора — Христова воина, «Нового Александра», смиренного ис-

⁴⁰ *Guilland R. Les Demes.* — In: *Etudes de topographie de Constantinople byzantine.* Berlin; Amsterdam. 1969; *Stratos A. N. Byzantium in the Seventh Century.* Amsterdam, 1968.

⁴¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 314.

⁴² *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 5 сл.

⁴³ *Guilland R. Les Demes,* p. 434.

⁴⁴ *Grabar A. L'empereur dans l'art byzantin.* P., 1932.

⁴⁵ Ираклий смиренно именовал себя «рабом Христа» и «сыном церкви».

полнителя божественной воли и предначертаний. Вера во всемогущество «божественного промысла», усиление которой весьма заметно уже у такого светского историка конца VI—начала VII в., как Феофилакт Симокатта, все более подрывала основы старого гражданского политического самосознания, убеждения в значимости самостоятельной политической активности, «выбора». Не случайно именно в VII в. возрастает, разрастается до огромных, если не доминирующих размеров вера в божественное спасение и покровительство, культ богородицы и святых как «спасителей» и небесных защитников Византии. Политическая теория Византии окончательно приобретала средневековый характер и черты как в трактовке системы политических отношений, так и функций, прав и обязанностей императорской власти. Ранневизантийские императоры окончательно превратились в раннесредневековых «монархов милостью божьей».

Падение Западной Римской империи (476) и временная стабилизация положения Византии укрепили представления об особой «богохранимости» и провиденциальной предназначенности Византии «к спасению». Падение Рима не только превратило Византию в единственного законного наследника и воспреемника всех прав Римской империи, но и сам факт падения Рима и сохранения Византии как доказательство особого божественного предпочтения возвышал Византию над Римом, превращал Константинополь в «Новый Иерусалим» — новую христианскую столицу мира. На Византию были перенесены все «исторические» права Римской империи. Именно под флагом ее восстановления Юстиниан обосновывал законность своих завоеваний на Западе. «Культ императора — повелителя всей православной ойкумены и культ державы ромеев — защитницы и покровительницы христианских народов, проповедь исключительности {117} византийской государственности рождаются еще в ранней Византии»⁴⁶. Оформлялась политическая концепция византийского ойкуменизма. Теоретически, до признания империи Карла Великого, Византия претендовала на власть над всеми территориями, когда-либо входившими в состав или признававшими власть Римской империи, практически — на политическое верховенство над всеми существовавшими на этих территориях государственными образованиями, главенство над их правителями византийского императора. Так рождалась концепция византийского вселенского ойкуменизма, концепция власти византийских императоров как глав подчиненного им иерархического порядка — «семьи» государств, основа всех будущих внешнеполитических притязаний средневековой Византии⁴⁷.

В своем развитии Византия пришла не к восточной деспотии, а к средневековой монархии. Традиции жесткого дисциплинарного гражданского подчинения, унаследованные от римской государственной практики и закрепленные христианской теократической концепцией власти, превратили ее в вариант жестко централизованной неограниченной монархии — автократии с деспотическими формами осуществления этой дисциплинарности. {118}

5

Развитие исторической мысли

1. СВЕТСКИЕ ИСТОРИКИ

Характерной чертой всех ранних историков светского направления было стремление откликаться на самые животрепещущие проблемы. В отличие от хронистов они освещали сравнительно короткие отрезки времени и сосредоточивали главное внимание на современных им событиях. Временной континуум ранневизантийских авторов, как и античных историков (Геродота, Фукидида, Полибия, Дионисия Галикарнасского), был ограничен и не имел исторических выходов ни в далекое прошлое, что характерно для библейской историко-философской концепции, ни в будущее, что свойственно произведениям эсхатологической литературы. В этом и сила и слабость трудов ранневизантийских историков¹.

Сильная сторона в том, что их сочинения гораздо менее компилятивны, чем труды хронистов. Они написаны на основании современных им документов, рассказов очевидцев и личного опыта и пото-

⁴⁶ Удальцова З. В. Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры.— ВВ. 1980, 41, с. 62.

⁴⁷ Folz P. L'Idée de l'empire en Occident du V^e au XIV^e siècle. P., 1953, Ohnsorge W. Abendland und Byzanz. Weimar, 1958.

¹ Удальцова З. В. Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии.— В кн.: ВО. М., 1982, с. 3—22.

му в большей степени сохраняют аромат эпохи. Это значительно увеличивает их ценность как исторического источника.

Заимствуя метод автописи у античных, в первую очередь греческих, авторов, византийские историки строго следуют этому принципу, дополняя личный опыт данными устной традиции и документов, которые они подвергают критическому осмыслению. Но именно близость к современности обуславливает и некоторые слабые стороны творчества светских историков. Им свойственна известная ограниченность исторического кругозора и общеисторической концепции, как правило, приобретающей у них узкопартийную и ярко выраженную политическую окраску. Политическая тенденциозность проходит красной нитью через все произведения ранневизантийских авторов.

Вместе с тем в интерпретации и оценке исторических событий особенно ясно обнаруживается личность историка, его социальные и политические воззрения, его авторское самосознание.

Сам историк как некий судья выносит приговор множеству исторических событий и лиц, зачастую не сознавая, конечно, что он делает это с позиций своего класса. Его личные симпатии и антипатии нередко искажают объективную историческую картину. Классическим примером {119} крайнего субъективизма оценок являются сочинения Прокопия, в частности его диаметрально противоположные суждения об одних и тех же исторических лицах и событиях в официальных трудах и в «Тайной истории»². С одной стороны, ярко выявляются талант и личная одаренность историка, его видение мира, отражающие в конечном счете идеологию определенных социальных групп. С другой стороны, субъективизм, порожденный особенностями личной судьбы историка, мешает ему отрешиться от крайней ненависти или столь же чрезмерной приверженности к тому или иному действующему лицу, исторической драмы, понять как позитивные, так и негативные последствия его деятельности.

Эти историки как бы лишены той необходимой временной дистанции, которая позволяет подняться над политической борьбой партий, придворными интригами, суетными спорами, борьбой честолюбий, сиюминутными страстями своего времени и дать объективную оценку хода исторических событий. Вспомним хотя бы повышенный интерес Прокопия к интригам императорского двора и смакование им грязных сплетен об его личных врагах, особенно об Юстиниане и Феодоре.

В византийских же хрониках авторская позиция выражена значительно слабее, а со временем она все более и более отходит на задний план, поглощается общей христианской историко-философской концепцией, новыми представлениями о божестве, космосе, бытии, мире и месте в нем человека. В последующие века в византийских хрониках авторство заменяется анонимностью, оценочный момент затемняется стереотипами религиозно-дидактического характера.

В последние годы в исторической науке все больше внимания уделяется рассмотрению таких историко-философских категорий, как «историческое время», «историческая эпоха». Трактовка, категории времени у ранневизантийских авторов во многом определяет различия историко-философских концепций историков светского и церковного направлений и потому заслуживает особенно пристального рассмотрения. Вместе с тем неоднозначное истолкование категории времени свидетельствует об эволюции ранневизантийской историографии и постепенном отходе от античных традиций.

В философском осмыслении понятия исторического времени ранневизантийские авторы светского направления во многом еще остаются на позициях античной историографии, сохраняя циклическое представление о постоянно возвращающемся времени, о круговороте времен. Исходным моментом этой концепции является тезис о неизбежной повторяемости типичных событий в историческом процессе. Общее, типичное, повторяющееся — закономерно, особое, частное — случайно в круговороте времен. Теория цикличности не чужда и Прокопию, который признает повторяемость явлений истории. Менандр, пытаясь осмыслить ход исторических событий, приходит к выводу о вечной нестабильности, подвижности, изменчивости судеб целых народов и отдельных людей. Жизнь человеческая уподобляется им вечно вращающемуся колесу. Круговорот времен, бесконечно все изменяя, показывает как непостоянство судеб мира, непрекращающееся движение времени, так и повторяемость мировых событий. В оценке категории «времени» близок к Менандру Феофилакт Симокатта. {120} Видное место у него занимает идея непрерывного круговорота всего сущего. В мире постоянно все меняется, рождается нечто новое. У Феофилакты тот же образ вращающегося колеса — символ скоротечности и непостоянства земного счастья и движения времени. Неотъемлемой частью этой концепции является представление о вечности, в которое включается идея повторяемости событий и извечно текущего времени.

Философско-историческая концепция «времени» ранневизантийских авторов генетически, естественно, восходит к античной историографии, которая, в свою очередь, воспринимала ее от античной и позднеантичной философии. Главными создателями этой концепции были Платон, Аристотель и неоп-

² Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 161—173.

латоники, в особенности Плотин. Платон и его последователи воспринимали категорию времени метафорически — как безначальный и бесконечный «движущийся образ вечности». Категория времени обладала присущей ей мерой тождества, которая выражалась в повторяемости, цикличности «времени». «Всегда то же — это вечность», «вечное возвращение к тому же — это время» — вот основные положения их теорий³. Эта теория имела и свои онтологические корни. «Поскольку в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке»⁴.

Аристотель понимал категорию «времени» физически, как число и меру движения. «Время» для него проявление движения, «которое существует настолько, насколько постигается разумом». Позднее Плотин создал метафизическое представление о времени, как о «продуктивной жизни души». Считая природу души вечной, Плотин утверждает, что вечность предшествует своей эманации — времени, она неделима и не движется вместе со временем. Но время существует неизбежно, ибо предполагает существование вечности, как своей причины.

Восприняв у античной историографии эту концепцию времени, ранневизантийские авторы несколько ее упростили и, как мы увидим ниже, связали ее с теорией бренности, скоротечности всего земного. Вместе с тем, подобно античным авторам, они не придавали четкому измерению времени, точности хронологии особенно большого значения. Если все в мире должно неизбежно повториться, то уже не столь важно, когда это произойдет.

Действительно, ранневизантийские авторы проявляют порой подчеркнутый индифферентизм в вопросах хронологии, хронологическую последовательность повествования они нарочито заменяют ассоциативным, иногда «проблемным» или территориальным методом изложения. Цементирующим повествование фактором является не хронологический принцип, а тематический, внутренняя логика событий, связанная с характеристикой действующих лиц⁵. {121}

В сочинениях светских историков ранней Византии указание на точное время того или иного события часто заменяется описательными, весьма расплывчатыми выражениями, причем применяемыми вполне сознательно, ибо для дидактических, художественных, политических целей, которые ставили перед собой эти авторы, точность хронологии не имела первостепенного значения. В хрониках же и в трудах церковных историков в связи с изменением общеисторической концепции и новым пониманием категории «времени» переосмысливается и отношение авторов к хронологии.

По своим философским воззрениям светские историки ранней Византии в большинстве были эклектиками, черпавшими свои представления из античной философии различных направлений.

Одним из основных историко-философских принципов, которого они придерживались, был принцип казуальности. Вслед за античными авторами — Геродотом, Фукидидом и Полибием — византийские писатели пытаются искать в исторических событиях причинные связи.

Правда, земные казуальные связи часто затемнялись сверхъестественной казуальностью. Ведь всем историкам той эпохи были свойственны вера в безграничное всемогущество рока, судьбы как основных движущих сил истории, определяющих в конечном счете весь ее ход. Однако у историков светского направления поиск реальных, «земных» причин тех или иных исторических событий никогда не прекращался. Они находили причинные связи и в характерах действующих лиц мировой драмы, и в сложном хитросплетении интриг, и в столкновениях государств, в происках варваров и стойкости ромеев, в естественных явлениях природы. Причинность и случайность шли в их повествовании рука об руку. Пытаясь понять причины того или иного коренного поворота истории, гибели одних государств и возвышения других, византийские историки, как и античные авторы, искали ответ в фатализме, в признании господства случайности, в изменчивости человеческого счастья.

Античное понимание судьбы (τύχη) иногда сочеталось у ранневизантийских историков с христианской концепцией божественного промысла (προνοία)⁶. Судьба, рок правят людьми, но в конечном счете все свершается по воле единого божества. Философский эклектизм, свойственный ранневизантийским историкам, видимо, был знаменем переходной эпохи, для которой характерны поиски единой философско-религиозной концепции.

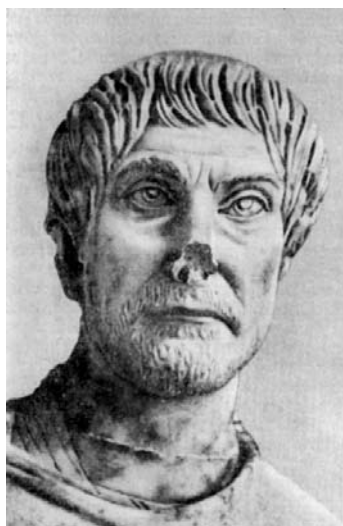
³ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 299.

⁴ Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу «Тимей». — В кн.: Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1971. т. 3. ч. 1, с. 660.

⁵ Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба..., с. 75.

⁶ Как полагает Эванс, различия в мировоззрении христиан и язычников в VI в. еще не были достаточно четкими. См.: Evans J. A. S. Procopius. N. Y., 1972. p. 126.

В религиозных взглядах светских историков ранней Византии можно проследить весьма существенную эволюцию. Если Аммиан Марцеллин, Евнапий, Олимпиодор и Зосим оставались язычниками и примыкали к языческой оппозиции, выступившей против христианства и христианских императоров, то у Прокопия и Агафия отчетливо проявляется индифферентизм в вопросах веры, чисто внешнее признание христианства сочетается у них с преклонением перед античной культурой. И лишь Феофилакт Симокатта обнаруживает безусловную приверженность к христианству, причем в его ортодоксальной, никейской форме. Годы, отделявшие Симокатту от его предшественников, очевидно, были време- {122} нем



*Высший чиновник.
Статуя. Мрамор. Начало V в.
Стамбул. Археологический музей*



*Голова Евтропия.
Мрамор. Середина V в.
Вена. Музей истории искусств*

окончательной победы христианской идеологии в среде интеллигенции, что отразилось в трудах светских историков Византии ⁷.

По своим социально-политическим симпатиям большинство светских историков выражало настроения высших кругов византийского общества, чиновной аристократии и интеллигенции. Аммиан и Прокопий были сторонниками аристократического правления, Агафий и Феофилакт — «аристократами духа», видевшими идеал политического устройства в государстве, управляемом избранными людьми, мудрецами, философами на троне. Политическая оппозиционность ранневизантийских историков, однако, не имела демократического характера и не носила следов политического свободомыслия. Это была, как правило, оппозиция узкого круга сенаторской или чиновной аристократии, фрондировавшей против того или иного неудобного им императора. Наличие известных градаций в политической окраске мировоззрения тех или иных авторов, конечно, не исключает общего для них негативного отношения к народным массам и каким-либо демократическим тенденциям в социальной жизни империи. {123}

В историко-философских концепциях ранневизантийских авторов наряду с известной ограниченностью временного континуума мы обнаруживаем и определенную узость континуума пространственного. Сфера их интересов ограничена Римской (Ромейской) империей, истории, которой отводится центральное место в ходе исторического процесса. Судьбы окружающих стран и народов освещаются лишь как нечто сопутствующее истории империи.

Ограниченность пространственного континуума у светских историков также определяла ряд их слабых и сильных сторон. Сосредоточившись преимущественно на делах империи, они могли более углубленно осветить ее внутреннюю жизнь. В оценке же окружающего мира характерная для них римская исключительность и приверженность миродержавной имперской идеологии мешала им правильно понять жизнь варварских народов. Описывая борьбу римско-византийского и варварского мира, все эти авторы далеки от объективности. С высокомерием потомков некогда могущественных римлян они инте-

⁷ Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба..., с. 324—325; Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978, S. 318.

ресуются жизнью своих соседей-варваров только под углом зрения пользы или вреда, которые те приносят Византийской империи. Вольно или невольно они фактически лишают варварские народы права на самостоятельное историческое существование. Презрение к варварам и римская исключительность сказываются в том, что все человечество историки делят на ромеев, носителей древней культуры и государственности, и варваров, стоящих, по их мнению, на несравненно более низкой ступени общественного развития. При всех различиях в отношении к варварам всех византийских историков этого времени в конечном счете объединяет единая имперская концепция, покоящаяся на ложной идее исключительности византийцев и подчиненности империи всех народов, населявших в то время цивилизованную ойкумену.

Аммиан Марцеллин

Одним из самых ярких и самобытных светских историков IV в. был Аммиан Марцеллин. Однако историческое сочинение этого писателя многие столетия оставалось в неизвестности. Лишь в XX в. исследователи открыли в Аммиане не только оригинального историка, но и крупного писателя, обладавшего незаурядным даром художественного отображения действительности⁸. Некоторые видели в нем самый великий литературный талант, появившийся на историческом небосклоне между Тацитом и Данте⁹. Ныне мнение, что Аммиан Марцеллин был для своей эпохи явлением исключительным, не имеющим себе равных, завоевывает все большее число сторонников¹⁰. С начала XX в. его историческое сочинение неоднократно издавалось и переводилось на различные языки.

Аммиан Марцеллин, грек по национальности, родился около 333 г. в столице Сирии — Антиохии. На всю жизнь он сохранил нежную привязанность к родному городу, веселому и шумному, раскинувшему свои великолепные дворцы и парки по берегам Оронта; писатель с восхищением называет Антиохию «изящным венцом Востока»¹¹.

Аммиан был выходцем из среды языческой греческой интеллигенции Сирии. Его семья не блистала среди первых сановников Антиохии, но была уважаемой и достаточно состоятельной, чтобы воспитать сына в лучших традициях античной образованности.

Аммиан Марцеллин прожил долгую и яркую жизнь, полную радостей и печалей, успехов и неудач. Как по внешней канве событий, так и по внутренней эмоциональной окрашенности она распадается как бы на два больших периода. Молодость Аммиана — война римской армии — была отмечена активной деятельностью, борьбой и опасностями. Зрелые годы писателя, ученого историка, напротив, бедны внешними событиями — это период напряженной работы ума и сердца, нравственного совершенствования, размышлений над судьбами римского государства и народа.

Аммиан Марцеллин довольно много рассказывает о военных годах своей жизни. В это время судьба молодого офицера римской армии была теснейшим образом связана с двумя знаменитыми полководцами той эпохи — магистром конницы Востока Урзицином и императором Юлианом. Под командованием Урзицина молодой офицер прошел в 50-х годах IV в. трудный воинский путь: сперва он сражался против персов на Востоке, затем против варваров на Западе, в Германии и Галлии и, наконец, вновь на Востоке, в Месопотамии.

Аммиану довелось пережить осаду и взятие Амиды персами в 359 г. Полная драматизма картина осады Амиды наряду с персидским походом Юлиана принадлежит к самым сильным, эмоционально насыщенным и правдивым страницам «Истории» Аммиана Марцеллина.

После поражения византийской армии и отставки в 360 г. Урзицина Аммиан возвратился в Антиохию. В дальнейшем сообщения биографического характера становятся в труде Аммиана все более лапидарными. Мы узнаем только, что в 363 г. Аммиан принял участие в походе императора Юлиана против персов.

Рассказ писателя о походе Юлиана на Ктесифон по своей достоверности и обилию сведений не имеет себе равного в византийской исторической литературе. С поразительной художественной силой Аммиан описывает военные действия, повествует о простом образе жизни и мужественном поведении императора, рассказывает о походном быте солдат и их настроениях. Всюду ощущается неподдельная

⁸ *Ensslin W.* Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus. Leipzig. 1923; *Thompson E. A.* The Historical Work of Ammianus Marcellinus. Cambridge, 1947.

⁹ *Stein E.* Geschichte des spätrömischen Reiches. Wien, 1928, Bd. 1. S. 33.

¹⁰ *Vogt J.* Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit. Mainz. 1963. p. 194 ff.; *Bonfante Z. W.* Emperor, God and Man in the IVth Century. Julian the Apostate auf Ammianus Marcellinus.— *Parola del Passato*. 1964, 19, p. 401 sq.: *Удальцова З. В.* Идеино-политическая борьба,... с. 7—9.

¹¹ *Amm. Marc.*, 22, 9; 14.

искренность и взволнованность автора. Эмоциональный накал достигает своей кульминации в суровой и полной драматизма сцене смерти Юлиана, которая, на наш взгляд, является вершиной творчества Марцеллина. Потом наступает как бы спад. О разгроме римской армии и позорном отступлении Иовиана сказано скороговоркой. Аммиан искренне любил Юлиана, гордился его победами, и не мудрено поэтому, что гибель императора означала не только окончательный крах военной карьеры Марцеллина, но и воспринималась им как большое личное горе. После смерти любимого полководца Аммиан возвратился в родную Антиохию и жил там как частное лицо.

В эти годы будущий историк много путешествовал. Он совершил увлекательную поездку в Египет и позднее с блеском описал его природу, {125} людей, предания и памятники старины¹². Любовь к античной культуре, всегда жившая в его душе, влекла историка к Греции. В 366 г. он посетил Афины и другие города Эллады, побывал в Метоне, в южной части Мессении¹³. Во время своих путешествий Аммиан, видимо, уже начал собирать всевозможные сведения, которые послужили затем материалом для его исторического сочинения. Он специально поехал, например, во Фракию и осмотрел поле битвы при Адрианополе, где готы и восставшие местные жители разгромили в 378 г. войска императора Валента. Подражая Вергилию, он с грустью напишет впоследствии о белеющих костями полях Фракии¹⁴.

Путешествием в Грецию исчерпываются сведения о первом периоде жизни Аммиана. Для него это были, пожалуй, самые тревожные, но во многом и самые счастливые годы. Как воин римской армии, Аммиан прошел нелегкий боевой путь от берегов Рейна до долин Тигра и Евфрата. В магическом кристалле его воспоминаний годы молодости окутаны позднее романтической дымкой. Но именно они принесли будущему историку не только военный опыт, но и знание жизни, знакомство с политическими коллизиями своего времени; тогда же сложились политические симпатии и антипатии автора: его любовь к Юлиану и Урзицину, ненависть к Констанцию и его клике. Одновременно это был период формирования личности писателя. Именно тогда закалился его характер, определились этические воззрения, сложились нравственные устои: его прямота, правдивость, бесстрашие, чистосердечность, верность долгу и друзьям.

О дальнейшей жизни Аммиана известно очень немного: где-то на рубеже 80-х годов IV в. он по неизвестным причинам покидает Восток и переселяется в Рим. С этого времени начинается второй этап его жизненного пути.

Историк с неохотой и очень редко говорит о своей жизни в Риме. Лишь отдельные туманные намеки, вскользь приведенные факты дают понять, что в «Вечном городе» писателя ожидали не только литературные успехи, но и горькие унижения.

Чужеземец, даже высоко образованный и благородного происхождения, чувствовал себя весьма неуютно в высшем римском обществе. Чванливая, развращенная, разбогатевшая знать Рима не только не ценила ученых иностранцев, как было в древние времена, а, наоборот, третировала их. Аммиан желчно, с большим раздражением пишет о том, что во время голода 383 г. он вместе с другими учеными иностранцами был по приказу властей изгнан из древней столицы, в то время как там было оставлено большое число мимических актрис, танцовщиц, музыкантов и их прислужников¹⁵.

Аммиан в полной мере познал, сколь горек хлеб чужбины. Он был образован, но не богат и нуждался в денежной поддержке знати; он был благородного происхождения, но не имел прочной защиты и искал покровительства римских меценатов. {126}

Главное утешение Аммиан находит в научных занятиях. Интенсивное накопление и расширение знаний, литературное творчество заполняют годы, проведенные писателем в Риме.

Это было время осмысления Аммианом пройденного пути, и не только своего собственного, но и исторического пути римского государства и народа.

Он много думал о современности, чтобы понять прошлое, и о прошлом, чтобы постичь настоящее.

Если большую часть жизни Аммиан провел в греко-сирийской культурной среде, впитав лучшие достижения греческой образованности, то теперь ему пришлось осваивать латинскую культуру, и прежде всего латинский язык. Даже если допустить, что и раньше он в какой-то мере владел латынью, то все же приходится восхищаться трудолюбием и одаренностью Аммиана, который смог написать свой исторический труд на латинском языке. И пусть латынь Аммиана порою груба и неуклюжа, а его стиль уступает изысканным образцам творений античных авторов, его историческое произведение захватывает

¹² *Amm. Marc.*, 17, 4.6; 22, 15.1; 22, 16.17.

¹³ *Ibid.*, 26, 10.19.

¹⁴ *Ammianus Marcellinus*. Römische Geschichte. Bd. 1/Einführung von W. Seyfarth. B., 1968 (далее: *Seyfarth W. Einführung*), S. 20.

¹⁵ *Amm. Marc.*, 14, 6.19.

силой выразительности, величием образов, подкупающей цельностью идейной и художественной позиции автора.

Старания Аммиана в конце концов были вознаграждены, и его историческое сочинение получило признание еще при его жизни в кружке образованной сенаторской аристократии Рима¹⁶. Поздравляя историка с успехом, его земляк ритор Ливаний писал: «Я счастлив, что ты обрел Рим, а Рим обрел тебя: я слышал, что Рим высоко оценил твой труд, вознаградил твои хлопоты... Это честь не только для тебя, но и для нас, кто об этом слышит»¹⁷.

Успех книги Аммиана в кружке высшей языческой аристократии Рима объясняется тем, что общая идейная и политическая направленность его сочинения импонировала этой части римской сенаторской знати. Воспевание Рима и древнеримских добродетелей, идеализация языческого императора Юлиана и его деятельности, критика тех государей, против которых фрондировала языческая оппозиция, — все это не могло оставить равнодушными последних представителей старых римских аристократических родов¹⁸. Однако сам автор не был принят в высшем обществе Рима.

Завершая свой труд, Аммиан в краткой и необычайно емкой формуле как бы подвел итог всей своей жизни. Он заявил, что написал свое историческое сочинение как «солдат и грек»¹⁹. В этой самохарактеристике писателя содержится ключ к пониманию его жизни и творчества. Первая часть формулы — «солдат» — вмещает в себя военные годы и воинский опыт Аммиана. Он не без гордости называет себя старым солдатом, ветераном римской армии, вкладывая в этот термин совокупность таких нравственных представлений о римском воине, как храбрость, стойкость, дисциплинированность, верность командирам; в этом слове отражается также надежда Аммиана на снисходительность будущего читателя, стремление оправдать грубый «солдатский» стиль сочинения. {127}

Словом «грек» автор подчеркивает не только свою этническую принадлежность, но духовные корни своего творчества, уходящие в толщу греческой культуры и связанные с особенностями характера и психологического склада греческого народа, с греческой исторической и литературной традицией. Более того, здесь отразилась двойственность личной судьбы историка. Аммиан — грек по рождению, воспитанию, образованию и духовному складу — писал свой исторический труд в Риме и для римлян. Переселившись в Италию, он проникся глубоким восхищением к Риму, к величию его прошлого, красоте его памятников, блеску его древней культуры. И он воспел этот город как единственный во вселенной²⁰. Однако добровольный изгнанник все же чувствовал себя чужеземцем в огромном, порою неприветливом к нему городе. Познав горечь надменного пренебрежения знати и сладость похвал своему творению, Аммиан до конца дней (а умер он около 400 г.) в глазах римлян и своих собственных оставался все же греком.

Исторический труд Аммиана Марцеллина известен в науке под названием «Res gestae» — «Деяния» или «История». Это произведение было задумано автором как продолжение знаменитого исторического сочинения Тацита и охватывало значительный промежуток времени от правления императора Нервы до конца IV в. До наших дней сохранилось лишь 18 книг сочинения Аммиана (кн. 14—31), посвященных событиям 353—378 гг. Первые 13 книг «Истории», охватывающие период времени с 96 по 352 г., ныне утеряны.

Характерной особенностью труда Аммиана Марцеллина является то, что он создавался под воздействием как греческой, так и латинской историко-культурной и литературной традиций. Аммиан часто ссылается на Платона и Аристотеля, Демокрита и Гераклита, Эпикура и неоплатоников; он знает и любит Гомера и Демосфена, а из греческих историков использует Геродота и Полибия. В его труде прослеживается не только влияние Тацита, но и «Римской истории» Диона Кассия, написанной на греческом языке. Воздействие греческой цивилизации особенно отчетливо проявляется в естественнонаучных экскурсах Аммиана, которые, как он сам отмечает, почти целиком построены на достижениях греческих ученых — математиков, врачей, астрономов, в первую очередь Птолемея²¹. Неоспоримо и влияние на творчество Аммиана римских авторов²². Аммиан искренне восхищается речами и философскими произведениями Цицерона, могучим поэтическим талантом Вергилия, остроумием Плавта и Апулея. С уважением он относится к философии Лукреция Кара и Марка Аврелия, хотя предпочтение отдает все же

¹⁶ Seyfarth W. Einführung, S. 21—23.

¹⁷ Libanii Opera / Rec. R. Foerster. Lipsiae, 1922, v. XI, ep. 983, p. 115.

¹⁸ Seyfarth W. Einführung, S. 22.

¹⁹ Amm. Marc. Hist., 31, 16.9.

²⁰ Ibid., 14, 6.3—6; 15, 10.13—17.

²¹ Amm. Marc., 20, 3.11—12; 20, 6.1—7; 22, 9.5—7; 25, 2.5; 26, 1.13—14; 30, 4.3.

²² Соколов В. В. Аммиан Марцеллин как последний представитель античной историографии. — ВДИ. 1959, 4; Tränkle H. Ammianus Marcellinus als römischer Geschichtsschreiber. — Antike und Abendland, 1962, 11, S. 26—28.

Платону и Аристотелю. Но особенно заметно влияние на Аммиана римской исторической традиции: своими учителями он считает Тацита, Тита Ливия и Саллюстия

Основой исторического повествования Аммиана Марцеллина служили его собственные жизненные наблюдения и рассказы очевидцев. Это ясно видно из слов самого историка: «Насколько я мог дознаться истины, я изложил в последовательности событий как то, что довелось мне видеть как современнику, так и то, о чем можно было узнать у непосредственных свидетелей путем тщательного оп-



*Император Юстиниан I со свитой.
Мозаика. 532—547 гг. Сан-Витале. Равенна*



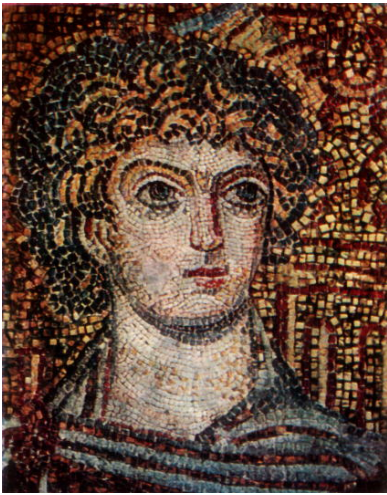
*Императрица Феодора со свитой.
Мозаика. 532—547 гг. Сан-Витале. Равенна*



*Голова императрицы Феодоры.
Мрамор. Сер. VI в.
Милан. Каstellо Сфорцеско*



*Сергий.
Деталь иконы Сергий и Вахх
из монастыря св. Екатерины
на Синае
Киев. Музей Западного и
Восточного искусства*



*Мученик-юноша.
Георгия. V в. Салоники*



*Два мальчика на верблюде Мозаика из церкви св.
Мозаика. Сер. V — нач. VI в. Константинополь. Большой
императорский дворец*



Церковь Сан-Витале. VI в. Интерьер. Равенна.

роса»²³. Привлекает он и некоторые документы, почерпнутые из государственных архивов, например выдержки из протоколов судебных заседаний²⁴.

В произведении Аммиана находят свое отражение философско-религиозные воззрения греков и этические и литературно-эстетические представления римлян. И этот синтез двух культур бесспорно наложил свой отпечаток как на само историческое сочинение, так и на мировоззрение его автора.

Аммиан был приверженцем античного мирозерцания, религии и философии²⁵. Колыбель научной мысли и античной образованности для Аммиана — восточные области империи. Александрию он считал чуть ли не единственным центром, где в его время процветали науки. Именно в непреходящей мудрости Египта черпали свои идеи великие мудрецы и законодатели древности: Пифагор, Анаксагор, Солон. Там же сформировались и взгляды Иисуса, который был для Аммиана одним из «учителей мудрости», основателем новой религии²⁶.

Всю жизнь Аммиан оставался язычником, как его друг антиохийский ритор Ливаний и император Юлиан. Однако наивная вера во множество языческих богов сменяется у Аммиана монотеистическими представлениями о едином высшем верховном божестве, управляющем миром.

Решающее влияние на формирование философских взглядов Аммиана оказал неоплатонизм, и прежде всего учение Плотина, мистическая философия неоплатоников. Мир представлялся ему эманацией небесного божества (*deus, numen celeste*), а человеческие души — эманацией мирового разума. Верховное божество для Аммиана — это единая высшая сила, которая правит вселенной и судьбами всех народов и отдельных людей²⁷.

Аммиан верил в безграничное превосходство духа над плотью, в бессмертие души. Смерть он считал благословенным даром богов, великой радостью перехода в иную жизнь, ибо всякое отделение лучшего элемента от худшего должно порождать радость, а не скорбь²⁸.

Естественнонаучные и философские представления Аммиана о вселенной, пространстве и времени связаны с его верой в вечность всего сущего: элементов (стихий), тел (материи), духовного начала²⁹. Аммиан признает, что во вселенной царит вечный, установленный от века порядок. В отношении вселенной небесные тела, в том числе и Земля, являются лишь ничтожной точкой. Перемещение звезд в пространстве или их кажущаяся неподвижность — только результат восприятия человека, наблюдающего их с земли³⁰.

Разумеется, мировоззрение Аммиана насковзь идеалистично: понятия о бесконечности вселенной теснейшим образом слиты у него с верой в предвечность и бесконечность верховного божества, проявляющего себя {129} в действиях судьбы, рока. Фатализм занимает чрезвычайно большое место в мировоззрении Аммиана, в этом отношении он близок к античным авторам. Судьба (*fortuna, fatum, fors*) выражает, по мнению Аммиана, волю единого, невидимого, непознаваемого и всемогущего божества.

Для мировоззрения историка характерно двойное понимание судьбы. С одной стороны, судьба — изменчивое и слепое счастье, управляющее действиями людей. Ее воплощает древнеримская богиня Фортуна с ее крылатым колесом, вечно чередующим счастливые и несчастные события. Фортуна действует как всеобъемлющая, необъяснимая и непознаваемая сила. «Никогда еще никакое человеческое могущество не могло спасти от того, что предрешено неизбежным роком» (*fatalis ordo*)³¹. Голос судьбы неверен, и смертным чаще всего не дано его постигнуть³². Фортуне подвластно все, она умирляет гордость зазнавшихся людей, забывших о том, что «самый счастливый человек от одного поворота колеса Фортуны может стать раньше вечера самым несчастным»³³.

С другой стороны, Аммиан воспринимает судьбу как всемогущее, справедливое и карающее провидение. И тогда она предстает в облике древнегреческой богини Адрастии — Немесиды, дочери

²³ *Amm. Marc.*, 15. 1.1.

²⁴ *Ibid.*, 22, 2.4.

²⁵ Удальцова З. В. Мировоззрение Аммиана Марцеллина.—ВВ, 1968, XXVIII, с. 40 сл.

²⁶ *Amm. Marc.*, 22. 16.19—22.

²⁷ *Ibid.*, 21, 14.2—3; 21, 14.5.

²⁸ *Ibid.*, 25, 3.15. Помимо неоплатонизма, на формирование мировоззрения историка, возможно, оказали влияние и другие мистические учения того времени, в частности учение герметистов, связанное с культом бога Меркурия. См.: *Ibid.*, 16, 5.5.

²⁹ *Ibid.*, 21, 1.8.

³⁰ *Ibid.*, 20, 2.12.

³¹ *Ibid.*, 23. 5.5.

³² *Ibid.*, 23. 5.8; *Seyfarth W.* Ammianus Marcellinus und das Fatum.—Klio, 1965, 43—45, S. 291—306; *Naude C.* Fortuna in Ammianus Marcellinus.—Acta classica, 1964, 7, S. 70—88.

³³ *Amm. Marc.*, 14. 11.33.

Справедливости, взирающей из таинственной вечности на дела людей и воздающей им за зло и за добро, низвергающей в пропасть высокомерных и возносящей к счастливой жизни достойных³⁴. Это грозная мстительница, которой не могут противиться самые могучие владыки: «...сколько голов, перед которыми трепетали народы, пало под позорным топором палача!»³⁵ Крылья — символ ее быстроты, руль, который она держит в руках, — знак ее власти над миром, колесо под ее ногами — доказательство изменчивости человеческой жизни³⁶.

Представления о судьбе у Аммиана в конечном счете достаточно оптимистичны. Жизнь людей наполнена примерами мудрых решений Адрастии³⁷. И хотя порою трусы и негодяи по капризу судьбы побеждали достойнейших из людей³⁸, это отнюдь не означает, что победа зла — есть правило, а торжество добра — лишь редкое исключение.

В историческом сочинении Аммиана мы находим попытку, правда еще робкую, разрешить извечный и мучительный для античного мира вопрос о силе судьбы и свободе воли человека. И к чести Аммиана, он ищет и находит оптимистический выход из, казалось бы, безнадежного тупика. Человек должен следовать по пути доблести и добродетели; судьба не лишает его свободы выбора, воли, инициативы, хотя конечный результат его деятельности неизвестен³⁹.

Вместе с тем большое место Аммиан отводит случайности. Как старый солдат, он не раз мог убедиться в том, какую роль играет случай в человеческой жизни. {130}

Веления судьбы открываются через предзнаменования, предсказания, путем различных гаданий и прорицаний, хотя при толковании двусмысленных предсказаний оракулов люди могут допускать ошибки. Но Аммиан все же верит в могущество человеческого разума, в необходимость развития науки и искусства. «И грамматик иной раз выразится неправильно, и музыкант иной раз возьмет фальшивую ноту, и врач ошибается в лекарстве, но это не мешает существовать грамматике, музыке, медицине»⁴⁰. Аммиан мучительно переживает пренебрежение наукой со стороны правителей государства и знатных невежд. По его словам, в городах империи, за исключением Александрии, наука и философия преданы забвению. Знать в Риме ничего не читает, кроме Ювенала и Мариа Максима — писателей, способных лишь пересказать занимательные истории и придворные сплетни. Знатные люди «боятся науки, как яда»⁴¹, библиотеки в «Вечном городе» заперты навек, как гробницы»⁴². В назидание невежественным вельможам историк приводит рассказ о Сократе, который перед смертью хотел выучить неизвестные ему стихи поэта Стесихора, чтобы уйти из жизни, получив новые знания⁴³.

Сын своего века, Аммиан искренен и чистосердечен в своих заблуждениях и суевериях. В нем как бы переплетаются книжная ученость любознательного, склонного к отвлеченному мышлению грека с прямотой и цельностью восприятия мира простого римского солдата. Философские размышления о мироздании чередуются у него с рассказами о предсказаниях гаруспиков и чернокнижников, а вера в бессмертие души и силу рока с прямодушным преклонением перед властью случая. Аммиан не создает цельной и оригинальной концепции о сущности бытия, вселенной и месте в ней человека, но его взгляды просты и оптимистичны.

Историческая концепция Аммиана восходит своими корнями к историко-философским теориям античных писателей⁴⁴. Главной движущей силой истории для него является судьба, рок, хотя он оставляет место для деятельности людей. Но динамичным фактором истории, по Аммиану, являются не действия масс, классов, социальных групп, а воля и деятельность отдельных исторических личностей. В римской истории, которой посвящен труд Аммиана, — это прежде всего деяния императоров, полководцев, вождей⁴⁵.

Аммиану была совершенно чужда идея телеологического поступательного развития мира, проповедуемая новой христианской религией. Он полемизирует с христианской концепцией прогрессивного, обусловленного волей божьей «восхождения человечества к спасению». В своей исторической кон-

³⁴ Ibid., 14, 11.26—31.

³⁵ Ibid., 14, 11.33.

³⁶ Ibid., 14, 11.25.

³⁷ Ibid., 31, 15.7; 18, 4.1; 29, 2.20.

³⁸ Ibid., 21, 16.14.

³⁹ Ibid., 25, 3.17.

⁴⁰ Ibid., 21, 1.13.

⁴¹ Ibid., 28, 4.14.

⁴² Ibid. 14, 6.18; 21, 16.18; 22, 3.11—13; 27, 30.14.

⁴³ Ibid., 28, 4.15.

⁴⁴ Demandt A. *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammianus*. Bonn, 1965, S. 212.

⁴⁵ *Amm. Marc.*, 20, 5.5—10; 21, 14, 1.3—5; 25, 2.

цепции Аммиан твердо придерживается теории цикличности, повторяемости типичных событий в историческом процессе. Для Аммиана история — своего рода арсенал исторических типов. Особое, частное является случайным в круговороте мировых событий, носит подчиненный характер. Общее же, типичное, повторяющееся в исторических событиях — это главное, существенное в истории⁴⁶. {131}

Аммиан украшает свой труд целой вереницей примеров из античной истории, подтверждающих эту мысль. Он никогда не упускает случая подыскать в древности какую-либо аналогию к описываемым событиям, характерам, людям. Квинтэссенцией историко-философских воззрений Аммиана является тезис: «Все уже было однажды»⁴⁷.

Идее «цикличности» соответствует и композиционное построение «Истории» Марцеллина, использующего свободную форму анналов. Аммиан широко применяет принцип параллелизма. Место и время действия постоянно меняются в зависимости от логики повествования. Автор как бы владеет временем, подчиняет его своей воле, замыслу своего труда.

В исторической концепции Аммиана известное место отводится и так называемой теории возрастов, заимствованной им у Сенеки и Флора. По аналогии с жизнью человека Аммиан разделяет историю Рима на четыре периода, сходные с возрастными ступенями людей: детство (*pueritia*), юность (*adulescentia*), молодость (*juventas*) и старость (*senectus*)⁴⁸. Однако в отличие от Сенеки и Флора Аммиан интерпретирует теорию возрастов более оптимистично: он сознательно игнорирует признаки упадка Римской империи в последний период ее истории, совпадающий с возрастом старости, и утверждает, что Риму «суждено жить, пока будет существовать человечество»⁴⁹.

Теория вечности Рима — *Aeternitas Romae* — органически связана с социально-политическими воззрениями Аммиана и является одним из важных звеньев его исторической концепции. По-видимому, она связана с идеологией языческой аристократии Рима, среди которой в IV в. возродилась и окрепла концепция «Вечного Рима»; хотя дух жизни давно отлетел от этой идеи, римская знать цеплялась за нее с мучительной надеждой и необычайной настойчивостью, а глава сенаторской оппозиции Симмах, в кружке которого Аммиан читал свою «Историю», и другие его современники проповедовали теорию вечности Рима в своих трудах⁵⁰. Именно восхваление Аммианом могущества Римского государства и проповедь незыблемости Рима, очевидно, способствовали тому, что сенаторы с одобрением отнеслись к книге безвестного писателя.

Аммиан Марцеллин принадлежал, как уже отмечалось, к сторонникам языческой религии, трактуемой в духе неоплатонизма. Он выступал за восстановление язычества как государственной религии, поддерживал религиозную реформу императора Юлиана, осуждал разграбление языческих храмов и преследования язычников⁵¹.

Приверженность к языческой религии уживалась у Аммиана с самой широкой веротерпимостью. Он признавал нормальным одновременное сосуществование и культа Адониса в Антиохии, и древнеегипетских культов, и христианства.

За основу религиозной политики Римского государства историк предлагает принять умеренность и благожелательность в отношении всех религий; он призывает уважать любую религию как проявление культуры- {132} ры народа. Отсутствие же религиозных представлений у некоторых племен, в частности у гуннов, является, с его точки зрения, признаком варварства и необразованности⁵². Аммиан осуждает вмешательство императорской власти в дела церкви; он рассматривает христианство как одну из равноправных религий, а Иисуса Христа называет соперником Юпитера⁵³.

В любой религии Аммиан прежде всего обращает внимание на этические и нравственные нормы, чистоту морали: он всегда проводит грань между искренней верой и фанатичным суеверием, нетерпимым ко всем инакомыслящим.

В христианской религии Аммиана больше всего привлекает ее цельность и простота, первоначальная высокая нравственность христиан⁵⁴. Современное ему состояние христианской церкви отталкивает его; он резко отделяет погрязших в стяжательстве представителей высшего христианского духовен-

⁴⁶ Ibid., 29, 2.24; 31, 5.11.

⁴⁷ Vogt J. Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit, S. 819.

⁴⁸ *Amm. Marc.*, 14, 6.4.

⁴⁹ Ibid., 14, 6.3.

⁵⁰ Seyfarth W. Einführung. S. 39; Demandt A. Zeitkritik und Geschichtsbild..., S. 132.

⁵¹ *Amm. Marc.*, 22, 4.3; 12. 7.

⁵² Ibid., 31, 2.11.

⁵³ Ibid., 22, 16.22.

⁵⁴ Ibid., 22, 11.10.

ства, римских иерархов, ожесточенно борющихся за папскую тиару из корыстных, а отнюдь не из религиозных побуждений, от ведущих добродетельный образ жизни бедных сельских священников⁵⁵.

Сочинение Аммиана носит сугубо светский характер — о событиях церковной истории он рассказывает чрезвычайно мало.

Свою задачу Аммиан видел в том, чтобы воспитывать и учить строгой нравственности и достойному поведению в жизни и политике. Именно морализаторский и дидактический характер труда Аммиана привлекал к нему сердца читателей⁵⁶. Неисчерпаемым арсеналом примеров для поучения служила Аммиану древняя история. Он не устает повторять о том, что человек сам отвечает за свои поступки и дела. Особенно тяжкий груз ответственности возлагает на себя правитель, вынося смертный приговор, ибо любой человек «является частью мира и дополняет до целого число живых существ»⁵⁷.

Духовные ценности Аммиан ставит выше, чем роскошь и богатство. Юлиана он одобряет за прославление честной бедности: «Ничуть не стыдно императору, который видит все блага в развитии духовных сил и признается в своей благородной бедности»⁵⁸. Позорно чваниться богатством, отказывать в пище голодному, убить на пиру гостя⁵⁹. Не брать чужого — еще не заслуга; бескорыстие должно быть присуще всем гражданам⁶⁰. «По определению философов, есть четыре главные добродетели: умеренность, мудрость, справедливость и храбрость, к которым присоединяются другие, внешние, а именно: знание военного дела, умение властвовать, счастье и благородство»⁶¹.

Высшая добродетель человека, особенно правителя, — способность прощать врагам. Марк Аврелий, например, сжег письмо с именами заговорщиков, чтобы не возненавидеть их⁶². Простив недруга, Юлиан якобы сказал: «Я решил уменьшить число врагов и увеличить число друзей»⁶³.

Лесть — кормилица всех пороков⁶⁴. Особенно ненавистны Аммиану клеветники и доносчики — придворные евнухи, которые сеяли раздоры наговорами и возбуждали в правителях зависть к благородным людям⁶⁵. Могущественные владыки должны пренебрегать доносами клеветников, обуздывать свои страсти, остерегаться ненависти, гнева и ярости⁶⁶.

Недостойно человека и гражданина, особенно историка, разглашать чужие тайны⁶⁷.

Аммиан преклоняется перед мужеством и бескомпромиссностью людей, защищающих свои убеждения: трагическим гимном в честь стойкости человеческого духа звучит у него описание гибели прославленных языческих ученых Пасифила и Симонида, которые даже под пыткой не пожелали оклеветать невинных людей и проявили достойное удивления величие души. Когда судья, взбешенный твердостью духа Симонида, приказал сжечь его живым, философ «готовый убежать от жизни, как от свирепой владычицы», неподвижно стоял в пламени своего костра, следуя примеру знаменитого философа Перегриния (Протея)⁶⁸.

Человеческий разум Аммиан ставит неизмеримо выше грубой силы: «Сколь бессильна дикая военная мощь перед разумом!»⁶⁹ Писатель твердо верит в облагораживающую пользу образования: «О, благодетельное образование, благоволением неба предоставленное счастливым, как часто перевоспитывало ты и дурные от природы характеры!»⁷⁰.

В труде Аммиана всегда присутствует морально-этическая оценка лиц и событий. Историк ясно прочерчивает грань, пролегающую между добрыми и дурными делами, правдой и ложью. Похвала и пощание — это как бы камертон всего его повествования.

Высоко ценя в людях нравственную чистоту и правдивость, Аммиан требует от историка честного выполнения долга перед современниками, потомками и самим собой. Историк не может ни сознательно умалчивать о чем-либо, ни прибавлять от себя какие-либо вымыслы, он обязан писать истину.

⁵⁵ Ibid., 27, 3.14—15.

⁵⁶ Demandt A. *Zeitkritik und Geschichtsbild...*, S. 11—12.

⁵⁷ *Amm Marc.*, 29, 2.18; ср. 29, 2.19.

⁵⁸ Ibid., 24, 3.4—5.

⁵⁹ Ibid., 30, 8.9.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., 29, 2.20.

⁶² Ibid., 21, 16.11.

⁶³ Ibid., 22, 14.5.

⁶⁴ Ibid., 20, 8.11; ср. 21, 16.16.

⁶⁵ Ibid. 22, 9.9.

⁶⁶ Ibid. 21, 16.14.

⁶⁷ Ibid. 20, 8.18.

⁶⁸ Ibid. 29, 1.39.

⁶⁹ Ibid. 31, 5.12.

⁷⁰ Ibid. 29, 2.18.

Историческому повествованию, утверждает Аммиан, подобает полное беспристрастие. Потомство, не будучи связано ни страхом, ни мерзостью лести, является обыкновенно справедливым судьей прошлого⁷¹. И Аммиан искренне убежден, что сам он честно выполнил этот долг историка. Свое произведение он заканчивает словами, исполненными внутреннего благородства: «Я обещал в своем труде излагать истину и нигде, как думаю, сознательно не отступил от этого обещания умолчанием или ложью»⁷². {134}

При всей искренности писателя эта декларация оставалась, конечно, возвышенной, но призрачной иллюзией: он, естественно, не мог сознавать, сколь велико было воздействие общественных условий жизни на весь его исторический труд.

Политический идеал государственного управления складывался у Аммиана под воздействием как современной социально-политической борьбы, так и учений античных философов.

Аммиан выступает выразителем теории провиденциалистской миссии императора в судьбах Римского государства. Именно император, наделенный *virtus* — совокупностью добродетелей, является исполнителем предначертаний судьбы. Он обязан проявлять свою *virtus* на благо подданных, и тогда судьба будет к нему благосклонна⁷³. Аммиан — сторонник сильной, но справедливой и милосердной монархической власти, опирающейся на мудрых помощников и не допускающей личного произвола. Добродетель и кротость — добрые родственницы доблестей императора⁷⁴. В императорах его привлекает дух гражданственности, он против крайностей абсолютной власти. Личность императора неприкосновенна, и защита ее — обязанность всех граждан. Обязанность государя — быть воином, делить с солдатами трудности походов, разумно посвящать свою жизнь защите подданных, заботиться о благе римской державы⁷⁵. Любовь к отечеству должна быть для императора выше любви к родным⁷⁶. Правителю государства необходимо избегать всего чрезмерного, как крутого утеса⁷⁷. Его долг — самоограничение. Добрый правитель обязан всегда помнить слова Цезаря, что воспоминания о жестокости — плохая опора в годы старости⁷⁸. Писатель проводит четкую грань между добрым правителем и тираном. Для тирана, по Аммиану, характерны зависимость от льстецов — придворных советников, жен, царедворцев, евнухов — и страх за свою власть, который определяет все недостатки и дурные поступки тирана.

В бурях современных ему политических столкновений историк ищет точку опоры в образе идеального государя; этот образ воплощается для Аммиана в императоре Юлиане, который жил и умер, как истинный герой и философ. В панегирике писателя Юлиан предстает как личность сильная и обаятельная, натура страстная и решительная, но вместе с тем склонная к отвлеченному мышлению и религиозной экзальтации. Юлиан — мудрец и воин в одном лице⁷⁹.

Идеал государственного правления, нарисованный Аммианом, находился в таком вопиющем противоречии с действительностью, что этот контраст прекрасно осознавался самим автором. И сила Аммиана Марцеллина как мыслителя и историка не в построении позитивной модели государственной власти, а в страстном обличении существующего политического строя. {135}

С поразительной эмоциональностью рассказывает он о злодеяниях и пороках правителей империи.

В своей критике Аммиан не щадит и высшую аристократию Рима. Он оставил потомкам потрясающую картину падения нравов родовитой римской знати, показал резкий контраст между былой, безвозвратно ушедшей в прошлое величавой чистотой нравов римской аристократии и царящей в современном ему высшем римском обществе растленной нравственной атмосферой, бездуховностью знати. Знатные люди в Риме дни и ночи проводят в шумных и непристойных пирах, в безумной игре в кости. Они чванятся роскошными шелковыми одеждами, гордо выступают в сопровождении огромной шумливой толпы рабов и льстецов, в безумном тщеславии стремятся увековечить себя статуями; они охотно посещают термы и сомнительные увеселения, проводят время с блудницами, тогда как прежде сенатору

⁷¹ Ibid. 31, 5.10.

⁷² Ibid. 31, 16.9.

⁷³ Ibid., 14, 10; 6; 12.13; 21, 16.3; 30, 8.14.

⁷⁴ Ibid., 30, 8.4—6.

⁷⁵ Ibid., 27, 6.12.

⁷⁶ Ibid., 26, 4.1—3.

⁷⁷ Ibid., 30, 8.2.

⁷⁸ Ibid., 29, 2.18; ср. 21, 16.14.

⁷⁹ Ibid., 25, 4. Целью создания этого панегирика, возможно, была защита памяти Юлиана от нападок его врагов и хулителей, попытка реабилитировать его перед потомством и показать его истинную, с точки зрения автора, историческую роль. См.: Ibid., 25, 4.23—27.

нельзя было даже поцеловать жену в присутствии собственной дочери⁸⁰. Аристократы в своей ленивой праздности не берут в руки книги и чуждаются людей с возвышенным образом мыслей. В замкнутом светском кругу царят условности, за которыми скрывается отсутствие интереса к людям, эгоизм сословия. В среде знати слабы дружеские связи. Патрицианская семья переживает глубокий упадок; любовь и верность преданы забвению, супруги всячески изощряются к вымогательству друг у друга выгодных для них завещаний⁸¹. Жадности знати нет предела, она думает только о захвате чужого имущества. Аристократы делают безумные долги и не только не платят их, но всячески преследуют своих кредиторов. Упадок нравственности среди знати проявляется также в том, что безверие сочетается с самыми грубыми суевериями. Фальшивые жизненные идеалы порождают поклонение лживым богам⁸². Аристократы жестоко обращаются со своими рабами, но никогда не забывают о том, что это их собственность, приносящая доход⁸³.

Убийственную характеристику знати Марцеллин заканчивает цитатой из Цицерона: «... ничего на свете не признают они хорошим, кроме того, что приносит выгоду, и к друзьям относятся, как к животным: любят больше всего тех, от кого надеются получить пользу»⁸⁴.

Писатель подвергает критике почти все социальные слои современного ему общества, сверху донизу: ни императоры, ни знать, ни гражданские и военные чиновники, ни римский плебс — ничто не ускользает от желчных разоблачительных инвектив историка. Социальные корни этих обличительных тенденций Аммиана надо искать, видимо, в глубоком недовольстве той части позднеримской языческой интеллигенции, которая была оттеснена от господствующего положения в сфере образования и культуры⁸⁵.

В произведении Аммиана явно ощущается не аристократизм крови, а аристократизм духа; он всегда показывает превосходство образованного и мыслящего ученого над бездуховной новой римской знатью, придворными льстецами, продажными чиновниками, невежественной чернью. {136}

При всем том, однако, историк не впадает в пессимизм, и не считает, что империя оказалась в безысходном тупике. Его позитивный идеал лежит не только в далеком героическом прошлом Рима, но и в возрождении гражданского духа римлян.

Аммиан не грозный судья своего века и государства, не сторонний наблюдатель, а страдающий бедам отечества участник событий. Он обличает пороки, чтобы исправить их. Он верит в незыблемость Римской империи и видит не только ее достойное прошлое, позорное настоящее, но и величественное будущее.

Научное и художественное кредо Аммиана состояло в том, что истина — выше красоты изложения, содержание — важнее формы. Он высмеивает историков многословных, увлекающихся мелочами и вычурностью слога, но в то же время достаточно трезво оценивает недостатки собственного стиля, советуя своим продолжателям «дать своей речи более высокий полет»⁸⁶.

Композиция труда Аммиана, при отсутствии единства места и времени действия, отличается внутренней цельностью и простотой. Исторические события разыгрываются как бы на движущейся сцене, переносающей читателя то на Восток, то на Запад — туда, где живут и борются герои Аммиана. Хронологическая последовательность повествования нарушается как бы наплывами воспоминаний, вставными новеллами, античными реминисценциями, философскими размышлениями, естественнонаучными экскурсами. Но все это на первый взгляд несколько беспорядочное изложение объединено строгим единством темы, внутренней логикой событий.

В кульминационных местах книги (персидский поход Юлиана, войны Валента с готами) Аммиан использует композиционный принцип античной трагедии. Рассказ начинается с развертывания темы, затем автор переходит к нагнетанию дурных обстоятельств и предзнаменований, далее следует развитие темы, и все завершается катастрофой, связанной с гибелью героя.

Аммиан был талантливым рассказчиком, подлинным художником, с собственным видением мира, оригинальными литературными приемами и средствами изобразительности. Художественные приемы Аммиана весьма разнообразны. Особенно часто он прибегает к методу контрастирования. Добро и зло воплощаются в положительных и отрицательных героях, причем Аммиан не ограничивается лишь

⁸⁰ Ibid., 28, 4.8—9, 12.

⁸¹ Ibid., 28, 4.26.

⁸² Ibid., 28, 4.24.

⁸³ Ibid., 28, 4.16.

⁸⁴ Ibid., 28, 4.26.

⁸⁵ Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба..., с. 63—70.

⁸⁶ *Amm. Marc.*, 31, 16.9.

внешней их характеристикой, но дает и психологические портреты (например, образ Юлиана — носителя добра и фигура Констанция — вершителя зла).

Аммиан тяготеет и к драматизации событий, порою переходящей в трагическую патетику. Его сочинение изобилует потрясающими по своей яркости картинами, особенно в батальных сценах: на поле битвы льются потоки крови, раздаются предсмертные стоны, лежат груды распростертых тел. Для усиления эффекта Аммиан, например, изображает мертвого воина, с рассеченной надвое головой, который и после смерти продолжал стоять на ногах, словно столб, зажатый в толпе солдат, сгрудившихся у стен Амиды⁸⁷. Не менее драматично описаны казни, пытки, стихийные бедствия. {137}

Вдохновляясь героикой гомеровского эпоса, Аммиан порою прибегает к эпической стилизации. Стоит прочесть его описание осады Амиды и особенно битвы над телом сына варварского царя⁸⁸, как невольно перед глазами возникает картина боя над павшим Патроклom.

Но если изображение подвигов героев, особенно Юлиана отмечено высоким пафосом, то когда речь идет о произволе императоров и страданиях жертв деспотизма пафос становится обличительным.

Патетика свойственна Аммиану и при описании торжественных массовых сцен: коронаций императоров, их выходов к народу, речей к солдатам. Массовые сцены (кроме битв) у Аммиана в значительной степени театрализованы. Для их воссоздания писатель привлекает особенно эффектные средства изобразительности. Он стремится поразить воображение читателя великолепием императорского пурпура, красочностью знамен, пышностью процессий, блеском оружия, монументальностью зданий, пестротой толпы⁸⁹.

Аммиан — большой мастер изображения массовых сцен (см., например, рассказ о внезапном нападении варваров на императора Констанция во время его речи к войскам⁹⁰, или о бедствиях народа, покидающего сданный персам Нисибис⁹¹). Умение достичь яркой образности картин — одна из самых сильных сторон его, творческой манеры⁹².

Палитра изобразительных средств Аммиана столь многоцветна, что в ней находится место и для гротеска. Писатель применяет этот художественный прием, когда бичует пороки римского общества и часто облекает в форму гротеска критику современности. При этом гротеск сочетается у него с иронической метафорой, гиперболой и насмешкой. Описывая выезд окруженного толпой рабов богатого римского вельможи, Аммиан с едкой иронией сравнивает самого вельможу с полководцем, а его лизоблюдов и челядь — с войском⁹³.

Но гротеск как изобразительное средство Аммиан использует только в тех случаях, когда тот или иной персонаж достоин насмешки. Комичен, например, контраст между надменностью императора Констанция и истинной сущностью этого боязливого и подозрительного государя. С иронией рассказывает писатель о том, что Констанций, свыкшись с личиной властителя, изображал из себя чуть ли не статую: «Никогда не видели, чтобы он на людях прочищал нос, плевал, вертел головой»⁹⁴. На деле же этот император был человеком слабохарактерным, падким на лесть, верил наветам придворных, вечно дрожал за свою власть.

Изображению императоров и других политических деятелей уделено немало места в сочинении Аммиана. Пожалуй, именно эти мастерски на- {138} писанные портреты и принесли ему наибольший успех у читателя⁹⁵. Портрет того или иного лица обычно приводится непосредственно после его смерти. Композиционно эта эпитафия-портрет строится в согласии с твердо установленным канонem: рождение героя, сведения о его родителях, воспитание, деятельность, характер, подвиги, смерть.

Аммиан обрисовывает внешний облик персонажа и одновременно дает его психологическую характеристику. Порою внешность человека счастливо гармонирует с его нравственным обликом (Юли-

⁸⁷ Ibid., 18, 8.12.

⁸⁸ Ibid., 19, 1.7—11.

⁸⁹ См., например, описание торжественного въезда Констанция в Рим или провозглашение Юлиана соправителем Констанция (*Amm. Marc.*, 16, 10.4—17; 15, 8.4—17).

⁹⁰ *Amm. Marc.*, 19, 11.10—12.

⁹¹ Ibid., 25, 9.5.

⁹² Именно эта черта дала некоторым ученым основание для сравнения литературных образов писателя с памятниками изобразительного искусства IV в. Любовь к пышным церемониям, к театральности, роскоши одежд, статуарности поз, к аккламациям и т. п. была, по их мнению, свойственна не только изобразительному искусству, но и литературе IV в., что нашло свое воплощение в труде Аммиана. См.: *MacMullen R. Some Pictures in Ammianus Marcellinus.* — *Art Bulletin*, 1964, 46, p. 440 sq.

⁹³ *Amm. Marc.*, 14, 6.16—17.

⁹⁴ Ibid., 16, 10.10.

⁹⁵ *Starr Ch. Civilisation and the Caesars.* Ithaca, 1954; *Samberger Ch. Die Kaiserbiographie in der Res gestae des Ammianus Marcellinus.* — *Klio*, 1969, 51, S. 478—480.

ан), но иногда она представляет собой как бы личину, которая скрывает его истинную сущность (Констанций). В каждом герое подчеркивается главная, преобладающая черта характера. У Констанция это постоянный страх потери своей власти, у Юлиана — справедливость и доблесть, у Прокопия — сумрачность и скрытность, у Валентиниана I — вспыльчивость и гневливость, у Валента — жестокость и подозрительность.

Характеризуя личные свойства того или другого императора, Аммиан часто ставит попутно важные социально-политические и морально-этические проблемы. Его, например, интересует вопрос о влиянии власти на личность человека, психология насилия и жестокости, проблема доблести и гражданственности.

При всей подчеркнутой объективности характеристик Аммиана в них всегда присутствует, однако, и личная оценка автора, причем она носит не только нравственный, но нередко и политический характер. Эта оценка неизменно связана у Аммиана с ответом на главный вопрос: приносил или нет данный правитель пользу Римскому государству, улучшалась ли при нем жизнь общества.

И хотя психологическим характеристикам Аммиана порой не хватает глубины проникновения во внутренний мир человека, хотя на некоторых его портретах лежит оттенок подражательности, гражданская позиция писателя, смелость и нелицеприятность его оценок, жизненная правда образов придают портретной галерее Аммиана непреходящую ценность. А сам Аммиан при каждом повторном чтении его труда открывается читателю все новыми гранями своего незаурядного дарования.

Евнапий, Олимпиодор, Зосим — идеологи языческой оппозиции

В своих идейных исканиях и социально-политических устремлениях Аммиан Марцеллин не был одинок. Среди светских историков IV—V столетий три имени стоят рядом с именем Аммиана: Евнапий, Олимпиодор, Зосим. Стоят рядом, но и на много ниже его. Такая оценка, возможно, определяется тем, что первым двум явно не повезло: их сочинения дошли до потомства лишь в искаженном виде, в небольших отрывках. Последний же из этих историков сам навредил себе в глазах исследователей своей крайней пристрастностью и непримиримостью суждений.

Всех их, однако, роднит с Аммианом общая идейная направленность их исторических произведений: симпатии к угасающему язычеству и ярко выраженная оппозиционность к правлению «христианских» императоров, приверженность к античной культуре и прославление общего для них кумира — императора Юлиана.

На переднем крае идейной борьбы IV—V вв. в лагере сторонников язычества и приверженцев античной рабовладельческой цивилизации находился малоазийский грек Евнапий (345—420).

Он родился в лидийском городе Сарды, еще остававшемся в те годы богатым и оживленным центром, где скрещивались греческие и восточные культурные влияния. На всю жизнь будущий историк сохранил особое пристрастие к мистическим восточным культам и терпимость к пестрой языческой культуре различных народов, населявших империю⁹⁶. Выходец из достаточно состоятельной семьи, Евнапий получил превосходное образование в Афинах — последнем центре языческой науки и философии. Ученик и убежденный последователь знаменитого в те годы софиста и философа неоплатоника Проэресия, умный и способный юноша вскоре постиг тайны античной философии и риторического искусства. Евнапий увлекся также изучением естественных наук, в особенности медицины, и был не только почитателем, но и другом прославленного медика Оривасия.

Овладев современными знаниями в различных сферах науки, Евнапий прослыл среди современников ученым мужем и приобрел известность как философ и ритор. Широкие познания позволили ему заняться литературным трудом. Его перу принадлежат сочинения различных жанров — от исторической прозы до жизнеописаний философско-риторического характера.

Наиболее значительным произведением Евнапия был его обширный исторический труд, известный под названием *Ἱστορικὰ* «Историка» сохранившийся, к сожалению, лишь в отрывках.

Писатель задумал свое историческое сочинение как продолжение популярной в его время «Истории» Дексиппа Афинянина. Это должно было быть широкое историческое полотно, охватывающее долгий период времени от смерти императора Клавдия II до 10-го года правления восточноримского императора Аркадия (от 270 до 404 г.).

По своей композиции, структуре и внутренней логике труд Евнапия еще весьма близок к произведениям античных авторов. Подобно большинству античных писателей Евнапий провозглашает тезис о

⁹⁶ *Opelt J. Das Nationalitätenproblem bei Eunapios von Sardes. — Wiener Studien, 1969, 3.*

том, что выявление истины всегда было, есть и будет основной задачей историка. Однако Евнапий понимает, как трудно историку быть объективным. Он ясно видит, сколько писателей, заботясь о личной безопасности, принуждены были в своих книгах писать с пристрастием об одних и с ненавистью о других. «Пишущий эту историю,— заявляет автор,— не шел этой дорогой; цель его — твердо придерживаться истины». Заботиться об истине, говорит Евнапий, дело великое, но весьма опасное. Сколько незримых опасностей подстерегает историка на тернистом пути поиска истины! Евнапия не покидают постоянные, тягостные опасения, что и он падет жертвой происков своих политических противников⁹⁷.

Как и другие античные и ранневизантийские авторы, Евнапий не чужд дидактики. Историк, по его мнению, обязан поучать читателя: ведь знание событий прошлого поможет юноше сравняться в мудрости со стар- {140}цем, постигнув то, чему в истории надо подражать, а чего избегать⁹⁸. Евнапий — сторонник прагматического освещения истории. Долг историка — излагать самую суть событий, а не просто перечислять факты в их хронологической последовательности. Отсюда — подчиненная роль, которую Евнапий отводит хронологии в историческом повествовании.

По сохранившимся фрагментам, конечно, трудно составить представление о мировоззрении писателя в целом и об историко-философской концепции его труда. Фрагменты произведения Евнапия дошли до нас в сильно переработанной редакции, в которой, по всей вероятности, некий благочестивый редактор вычеркнул все наиболее гневные выпады языческого историка против христианства. Но даже и в таком виде сочинение Евнапия отразило острейшую борьбу языческой и христианской идеологий: автор открыто превозносит язычников и хулит христиан. Основная его идея — восстановление язычества и противодействие распространению христианской религии. Оселком, на котором в то время проверялись политические симпатии и антипатии того или иного писателя, было отношение к кумиру языческой оппозиции и гонителю христиан — Юлиану Отступнику. И именно император Юлиан стал главным героем исторического сочинения Евнапия.

Панегирический характер описания Евнапием правления Юлиана был ясен самим византийцам: уже в IX в. Константинопольский патриарх Фотий заметил, что «История» Евнапия составлена «почти что для одного восхваления Юлиана»⁹⁹.

Ревностный язычник, Евнапий рисует Юлиана как самую выдающуюся фигуру своей эпохи, как крупнейшего государственного деятеля, «которому род человеческий поклонялся, как некоему богу»¹⁰⁰. «Юлиана,— пишет историк,— я не знал лично, ибо в его царствование был еще ребенком, но любил его, потому что видел общую к нему любовь всех людей»¹⁰¹. Прославляя Юлиана, писатель был одушевлен живым и искренним чувством. Он наделил своего любимца лучшими человеческими качествами: мудростью, добродетелью, храбростью. В труде Евнапия Юлиан предстает добрым и умным правителем. От природы кроткий и снисходительный, он был доступен всем, кто искал его помощи. Его милость простиралась даже на врагов: сила рук и храбрость воина, утверждал император, полезны в бою, но зачастую врагов скорее можно укротить не оружием, а справедливостью, соединенной с властью¹⁰². Юлиан был грозен, по словам историка, лишь для дурных и преступных людей. Он быстро и справедливо творил суд и расправу над виновными, и в его правление «нельзя было уже ни обижать, ни скрываться, обидев кого-нибудь»¹⁰³. Справедливость этот император ставил превыше всего и считал источником всех добродетелей. Любовь и преданность солдат сопутствовала Юлиану в его ратных походах. После гибели Юлиана солдаты его легионов с горестью поняли, что другого начальника они найдут, но равного ему им не отыскать никогда. Многим, рассказывает Евнапий, Юлиан казался божеством, принявшим человеческий образ. Вели- {141}чием духа равный божеству, он преодолел все низменное, унижающие человечество слабости человеческой природы. «Он поднялся из бездны волн, увидел небо, узнал, что в нем прекрасно, и, сохранив еще плоть, беседовал с бесплотными»¹⁰⁴.

В этих восторженных восхвалениях Юлиана чувствуется влияние мистических представлений неоплатонизма и восточных религиозных учений.

Для социально-политических взглядов Евнапия весьма показательна его отношение к императорской власти. Историк считает ее необходимой для общества, но она полезна лишь тогда, когда находится в достойных руках. Юлиан был для Евнапия идеалом правителя и «достиг трона не потому, что

⁹⁷ *Eunap.*, fr. 73.

⁹⁸ *Ibid.* fr. 1.

⁹⁹ *Photii Opera omnia*. t. III.— PG, t. 103. col. 215.

¹⁰⁰ *Eunap.*, fr. 1.

¹⁰¹ *Ibid.*, fr. 9.

¹⁰² *Ibid.*, fr. 12.

¹⁰³ *Ibid.*, fr. 18.

¹⁰⁴ *Ibid.*, fr. 25.

искал царства, но потому, что видел, что человечество испытывало нужду находиться под царской властью»¹⁰⁵.

Императорская же власть в руках дурных правителей несет великие бедствия государству. «К природе человека бог примешивает что-либо худое; подобно тому, как он дает морским ракам желчь и розам шипы, так во властителях сеет сластолюбие и леность, и хотя цари и могли бы устроить жизнь рода человеческого и соединить его в одно общество, но, обращаясь к тленному, они предаются удовольствиям и не ищут бессмертной славы»¹⁰⁶.

Такими дурными правителями, принесшими бедствия народам империи, с точки зрения Евнапия, были христианские императоры Валент, Феодосий I и Аркадий. Особую ненависть питает историк к Феодосию I — именно он был для него прямым антиподом философа на троне — Юлиана. Если Юлиан блистает всеми добродетелями, то Феодосий исполнен самых низких пороков и терзаем необузданными страстями. В правление Феодосия «наводнение бедствий было так велико, что для подданных империи казалось сокровищем, светлым днем, когда варвары одерживали победу»¹⁰⁷. Овладев великой державой, Феодосий «доказал справедливость мнения древних, что власть — великое зло и что человек во всем может быть тверд и постоянен, но не может вынести своего счастья. Едва достиг он верховной власти, как поступил подобно молодому человеку, который, получив в наследство от отца большое богатство, накопленное бережливостью и честной жизнью... всеми средствами неистово губит то, что ему досталось»¹⁰⁸. Злодею на троне подражали льстецы и приближенные, и в его царствование, замечает писатель, всеобщий разврат приобрел столь великую силу, что начальники приносили населению зло худшее, чем враги¹⁰⁹. В результате дурного правления Феодосия дела римлян пришли в полное расстройство и империи грозила гибель.

Придя к такому пессимистическому выводу, историк ищет объяснение столь горестных событий и находит его в провиденциалистской идее божественного предопределения, однако понимаемого им в античном, а не в христианском духе¹¹⁰. {142}

Беспощадно бичует Евнапий продажность государственной власти и при Пульхерии, когда «выставлялись на публичную продажу народы для желающих купить управление ими... Законы были не то что непрочнее и тоньше паутины, как говаривал скиф Анахарсис,— они рассеивались и разносились по ветру легче праха»¹¹¹.

Как и у Аммиана Марцеллина, у Евнапия критика верховной власти, политики христианских императоров сочетается с враждебным отношением к низам общества, к народным массам. Например, писатель негодует на то, что при временщике Руфине возвысились лица низкого звания¹¹².

Постоянно ощущая свою избранность образованного римлянина и рафинированного поклонника языческой культуры, Евнапий не желает верить в возрастание силы христианской религии. Он весь живет еще в языческом прошлом, милом и дорогим его сердцу.

Его религиозно-философские взгляды представляли собой эклектическое соединение неоплатонической философии с различными мистическими верованиями восточных народов. Возможно, Евнапий был посвящен в Элевсинские мистерии. Особенно ярко враждебные к христианству настроения Евнапия проявились в созданном им жизнеописании философов-неоплатоников IV в.

Стиль Евнапия несколько риторичен. Вместе с тем ему нельзя отказать в меткости характеристик, в силе беспощадного разоблачения язв современного ему общества.

*

Младшим современником и продолжателем Евнапия был Олимпиодор (V в.), уроженец города Фив в Египте. Грек по национальности, язычник-«эллин» по религии, Олимпиодор всю свою жизнь посвятил литературным занятиям. Он был писателем, поэтом, историком и пользовался большой известностью у себя на родине.

Посетив Афины, он близко познакомился с афинской философской школой и многими прославленными философами своего времени. Часть жизни Олимпиодор провел в Западной Римской империи,

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., fr. 59.

¹⁰⁷ Ibid., fr. 49.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid., fr. 57.

¹¹¹ Ibid., fr. 87.

¹¹² Ibid., fr. 64.

побывал в Риме, который произвел на него, как и на Аммиана, неизгладимое впечатление роскошными дворцами патрициев, великолепными термами императоров и другими общественными зданиями.

Впечатление о «Вечном городе» было столь велико, что Олимпиодору казалось, будто каждый из больших домов Рима — это средних размеров город — ипподром, форумы, храмы, фонтаны, бани: «Дом — это город; в столице же тысячи городов»¹¹³.

На Западе Олимпиодор вплотную столкнулся с варварским миром, возможно, наблюдал жизнь вестготов в Италии и Южной Галлии, был близок к окружению некоторых варварских вождей.

Олимпиодор много путешествовал, несколько раз совершал дальние морские поездки. В 412 г. с дипломатической миссией в составе византийского посольства он посетил гуннов, обитавших в то время на северо-западном побережье Черного моря. Рассказ об этом посольстве — одно из самых ранних упоминаний о гуннских племенах в Европе¹¹⁴.

В 421 г. он вернулся на родину и приступил к созданию своего исторического сочинения. Его слава писателя была столь велика, что достигла пределов Нубии, населенной племенами влеммиев. Они пригласили Олимпиодора побывать в их стране и описать ее. Родившийся в результате этой поездки рассказ Олимпиодора о чудесных оазисах Ливийской пустыни, о городах влеммиев и смарагдовых (изумрудных) копях, откуда египетские фараоны веками черпали запасы этих драгоценных камней, представляет одно из самых занимательных описаний древней Нубии, сохранившихся в византийской литературе. Олимпиодор побывал также в новой столице Римской империи — Константинополе, где, возможно, и закончил свой исторический труд.

Труд этот полностью не сохранился и известен лишь в эксцерптах патриарха Фотия. «История» Олимпиодора (Ἱστορικὴ λόγος) состояла из 22 книг и охватывала всего лишь 18 лет истории Римской империи — с 407 по 425 г. Фотий, хотя и сильно сократил сочинение Олимпиодора, включил в свои выписки не только важнейшие исторические факты, но передал взгляды и мысли автора¹¹⁵.

Сам Фотий довольно суров в оценке произведения Олимпиодора. Поклоннику цветистого и изысканного стиля древних авторов, Фотию претит прежде всего простонародный язык этого историка. «Язык у него ясный, но невыразительный и лишенный силы, причем автор склонен к избитому просторечию»¹¹⁶, пишет Фотий об Олимпиодоре.

Суждения Фотия о «народном» стиле Олимпиодора, видимо, в известной степени справедливы: у него уже намечается отход от несколько искусственного и подражательного стиля некоторых византийских авторов раннего времени и появляются зачатки новой, народной манеры изложения, навеянной, скорее всего, близким соприкосновением с варварским миром. Возможно, что этот «народный» стиль и составлял основное своеобразие труда Олимпиодора¹¹⁷. Историческое сочинение Олимпиодора касается главным образом событий, развертывавшихся в Западной римской империи; восточной половине государства уделяется относительно мало внимания.

Олимпиодор вводит читателя в атмосферу напряженной борьбы «римской» и «проварварской» партий в Западной Римской империи. Политические симпатии самого автора на стороне той партии, которая проводит политику союза с молодыми варварскими королевствами и могущественными вождями варварских дружин.

Главные герои сочинения Олимпиодора — знаменитый полководец-варвар Стилихон (ок. 365—408 гг.) и Галла Плацидия (ум. 450), дочь Феодосия I, первым мужем которой был вестготский король Атаульф.

Олимпиодор сумел передать живые черты гордой и умной Галлы Плацидии, женщины с тяжелой и сложной судьбой, родственницы семи императоров, оставившей заметный след в истории Западной Римской империи. Он искренне симпатизирует Галле, преклоняется перед силой ее ума и характера, оправдывает ее политику союза с варварскими королями¹¹⁸. Друзья Плацидии — его друзья.

Не меньше симпатий у Олимпиодора вызывает Стилихон¹¹⁹. Его казнь по приказу императора Гонория, спровоцированную сторонниками «римской» партии, историк расценивает как роковую ошибку.

¹¹³ *Olympiod.*, 13.

¹¹⁴ *Ibid.*, 18. Ср.: *Thompson E. A.* Olympiodorus of Thebes.—*The Classical Quarterly*, 1944, 38. p. 43—52.

¹¹⁵ *Скржинская Е. Ч.* «История» Олимпиодора.— *ВВ*, 1956, VIII. с. 223—276; *Moravcsik Gy.* *Byzantinoturcica*. В., 1958. I. S. 468—478.

¹¹⁶ *Olympiod.*, 1.

¹¹⁷ *Haedicke W.* Olympiodoros.— *BE*. 1939, XVIII. Hb. 1. S. 201—207.

¹¹⁸ *Olympiod.*, 3. 15. 20—22, 24, 26, 31, 34, 40, 46.

¹¹⁹ *Ibid.*, 2, 6, 9.

Многие факты из жизни Западной Римской империи описаны Олимпиодором как очевидцем, например бракосочетание Галлы Плацидии с Атаульфом в Нарбонне, жизнь императорского двора в Равенне.

Труд Олимпиодора, продолжению которого, возможно, помешала смерть автора, обрывается сообщением о воцарении сына Галлы Плацидии Валентиниана III.

Оставаясь в известной степени «римским патриотом» и поклонником греко-римской цивилизации, воспринимая мир сквозь призму римской миродержавности, Олимпиодор вместе с тем одним из первых византийских писателей понял, что без участия варваров империя «не в состоянии победить варварство»¹²⁰. Он показал, что грозные враги империи заслуживают уже не только ненависти и презрения высокомерных римлян — их военная сила достойна уважения, а помощь их становится необходимой.

*

Среди писателей V в. самым ярким защитником традиций Римской империи и языческой религии был историк Зосим. Политические и философско-религиозные воззрения языческой оппозиции, выступавшей против христианизации империи, отражены в труде Зосима с предельной полнотой и бескомпромиссностью. Его литературное творчество проникнуто ностальгией по великому прошлому Рима, симпатией к уходящему прекрасному миру олимпийских богов, живых и близких его душе, и презрением к жалкому настоящему, ненавистью к христианству и варварам. Плодовитый писатель, автор огромного исторического сочинения, Зосим не получил признания у современников. Его имя с глубокой антипатией упоминается преимущественно его идейными противниками — христианскими писателями.

О жизни Зосима известны только те скудные сведения, которые он сам сообщает в своем труде. Историк жил во второй половине V в. в Константинополе, где занимал высокие должности в финансовом управлении Византийского государства: был комитом и экс-адвокатом фиска.

Труд Зосима, известный под названием «Новая история», был создан в правление императора Анастасия (491—518), точнее — около 498 г., и появился в свет уже после смерти автора. В этом обширном произведении, написанном четким и ясным языком, освещается история Римского государства со времени воцарения Августа до 410 г. Однако до 270 г. повествование носит очень суммарный и компилятивный характер, лишь период с 270 по 410 г. излагается более подробно. {145}

Источники, использованные Зосимом для освещения событий более раннего времени, известны мало: в описании событий IV—V вв. он опирался главным образом на труды Евнапия и Олимпиодора.

Центральная тема «Новой истории» — упадок Римской империи. Эта проблема трактуется в первую очередь в историко-философском и политическом аспектах. Историк стремится проследить длительный путь Рима от величия к упадку, от покорения мира к потере былых владений под ударами варварских полчищ.

Зосим считает себя последователем Полибия. Но «в то время как Полибий описал, как римляне в короткое время создали империю, я намерен показать, как они в столь же короткий срок потеряли ее из-за своих преступлений»¹²¹.

Зосим ставит и трактует этот вопрос с позиций мрачного фатализма и мистицизма. Выдвигая идеи исторической причинности, казуальности, он, по сути дела, все сводит к действию мистических, потусторонних сил. Ни возвышение Римской империи, ни ее падение, по Зосиму, отнюдь не зависели от самостоятельных и сознательных действий людей. Они были предначертаны судьбой, движением звезд и выражали волю божества. Однако величие и падение народов, государств и отдельных лиц находятся в прямой зависимости от нравственности людей. Верховное божество возвышает народы или низвергает в бездну в награду за их добрые дела или в наказание за дурные. Отсюда вывод: падение Римской империи — наказание богов за преступления римлян, и в первую очередь за самую тяжкую их вину — забвение эллино-римской религии предков¹²².

Идея судьбы, рока играет в исторической и философской концепции Зосима первостепенную роль. По воле судьбы совершались все сколь-либо значительные события в истории.

Исходя из этой концепции, Зосим делит историю Рима на два основных периода. Время до императора Константина I, когда языческие боги покровительствовали Римскому государству и ниспосылали ему победы и процветание, было счастливым для римлян. Христианский император Константин

¹²⁰ Скржинская Е. Ч. Указ. соч., с. 238.

¹²¹ *Zosim.*, I, 57.1.

¹²² *Ibid.*, I, 1.2.

способствовал, прежде всего своей религиозной политикой и пренебрежением к обычаям предков, ослаблению государства¹²³.

Упадок Римской империи еще больше усилился при другом христианском императоре — Феодосии I. Зосим не жалеет красок, чтобы изобразить в самом мрачном свете положение дел при этом императоре¹²⁴. Особенно тяжелые последствия для Римской державы, с точки зрения Зосима, имела религиозная политика Феодосия¹²⁵.

Враждебное отношение Зосима к христианской религии облекается в форму обличений дурных правителей, и прежде всего христианских императоров — Константина I и Феодосия I. Этим «заблудшим» правителям противопоставляется идеальный государь Юлиан.

Языческие верования Зосима отличались, однако, от религиозной доктрины Юлиана. Зосим, видимо, был далек от мистического синкретизма неоплатоников. Ему было ближе традиционное язычество, с его пантеоном бессмертных олимпийских богов и соблюдением языческих обрядов. Быть может, именно поэтому Зосим умалчивает о религиозных реформах Юлиана¹²⁶. Религиозные расхождения не мешают, тем не менее, Зосиму необычайно высоко чтить Юлиана и считать, что трагическая смерть императора явилась самым тяжким ударом для римлян с момента возникновения Римского государства¹²⁷.

По своим политическим взглядам Зосим принадлежал к той прослойке римской интеллигенции, которая разделяла идеи старой, оппозиционной к правительству христианских императоров языческой аристократии. Его симпатии к сенату¹²⁸ и прославление тех времен, когда тот пользовался большой властью, вряд ли смогут свидетельствовать о республиканском образе мыслей. Для Зосима сенат — не реальный претендент на власть в империи, а скорее символ великого прошлого Рима, носитель его культурных традиций¹²⁹. Нигде в сочинении Зосима нет даже намека на какую-либо позитивную программу языческой оппозиции: призыва к государственному перевороту, смене власти, запрещению, христианства.

Но к своим политическим и религиозным противникам Зосим непримирим. Особенно резким нападкам, после неугодных ему императоров, он подвергает придворную клику, а также ненавистный ему христианский клир — как высшее духовенство, так и монашество¹³⁰, причем огонь его критики направлен на нравственные пороки христианского духовенства; догматическая сторона христианского вероучения его не интересует.

Вместе с тем было бы неверно видеть в историко-философской концепции «Новой истории» лишь мрачные, пессимистические стороны. Констатируя неуклонный упадок Рима, Зосим верит в будущее нового Рима — Константинополя. И хотя Константинополь при Зосиме был уже христианским центром, где публичные поклонения языческим богам строго преследовались, историк все же надеялся, что он станет не только великим, но богохранимым городом¹³¹, и языческие боги, переселясь в него, возьмут под свою защиту эту новую столицу Римской державы.

Второй ведущей темой произведения Зосима была борьба римского и варварского миров. Трактовка этой темы вытекала из его общей концепции всемирно-исторического процесса: поражения римлян от варваров — кара богов за вероотступничество. Вся «Новая история» Зосима проникнута антиварварскими и проримскими настроениями. Варвары, по Зосиму, принесли империи неисчислимые беды; тяжкая вина падает на тех императоров, которые вели в отношении варварских народов опрометчивую и недалеконидную политику. Одни, например Константин, пренебрегали варварской опасностью и ослабили границы империи¹³², другие, вроде Феодосия, безрассудно доверяли варварским народам и опирались на варваров-федератов¹³³. Не менее пагубно для Рима было и участие варваров в гражданских вой-

¹²³ Ibid., II. 30—34; 38.

¹²⁴ Ibid., IV, 28. 1—4; 29.1; 30.1—5; 33.3—4.

¹²⁵ Ibid., IV, 59.2—4.

¹²⁶ Kaegi W. E. Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968. p. 132; Ridley R. T. Zosimus the Historian.— BZ, 1972, LXV, p. 285.

¹²⁷ Zosim., III. 32.6.

¹²⁸ Ibid., IV, 59.

¹²⁹ Petre L. La pensée historique de Zosime.— Stud. clas., 1965. 7, p. 263—272; Goffart W. The historian Zosimus as a Witness to his own Time.— AHR. 1971, p. 414.

¹³⁰ Zosim., V. 23—24.

¹³¹ Ibid., II. 37.1—2.

¹³² Ibid., II. 34.

¹³³ Ibid., IV. 30.1; 33.2—3; 40.2, 56.

нах, сотрясавших империю¹³⁴. Лишь {147} один император Юлиан проводил мудрую политику: он не доверял варварам и вел с ними непримиримую борьбу¹³⁵.

Тем не менее, несмотря на антиварварскую тенденцию, известия Зосима о варварских племенах, особенно о готах и гуннах, имеют немалую ценность.

Зосим уделяет значительное внимание классовой борьбе и народным восстаниям своего времени. Его сообщения о поддержке народными массами варваров, вторгавшихся в империю, перекликаются с известиями его предшественников. Особенно ценно указание Зосима на то, что во время осады Рима вестготами Алариха из города бежало множество рабов и присоединилось к войску варваров¹³⁶. Немаловажны и сведения Зосима, относящиеся к гражданской и военной администрации Римской империи¹³⁷.

В научной литературе неоднократно отмечались, однако, фактические ошибки, встречающиеся у Зосима, прежде всего неточности в цифрах, датах событий, в географических названиях, титулатуре политических деятелей¹³⁸.

Для мировоззрения Зосима характерна вера в предзнаменования, оракулы, сны. Его сочинение пестрит сообщениями о всевозможных предсказаниях. Именно поэтому в науке за Зосимом закрепились репутация писателя, философия истории которого базируется на ребяческом суеверии¹³⁹. Все творчество Зосима проникнуто духом глубокого субъективизма и служения одной идее. Поклонник духовных ценностей древнего Рима, Зосим горестно оплакивает оскверненное заблуждениями фанатиков-христиан и злодеяниями варваров уходящее, но милое его сердцу римское общество.

«Новая история» Зосима была не особенно удачной попыткой изложить римскую историю в духе идей языческой оппозиции. Она знаменует собой последний взлет языческой исторической апологетики. Однако эта апологетика, видимо, прозвучала не слишком убедительно. Для этого у автора явно не хватало таланта, который помог бы привлечь симпатии читателей к уже умирающему античному миру.

Прокопий Кесарийский

Наиболее выдающимся византийским историком VI в., бесспорно, является Прокопий Кесарийский. В научной литературе Прокопию повезло: ни об одном из византийских авторов раннего периода не было столько написано, как о нем. Огромный и непреходящий интерес к Прокопию как его современников, так и историков объясняется прежде всего тем, что исторические труды Прокопия — это поистине энциклопедия самых разнообразных сведений по истории, этнографии, демографии, культуре ранней Византии и окружающего ее мира. Исследователей привлекает, волнует, отталкивает и вновь притягивает сенсационная слава «Тайной истории» Прокопия, загадочная и завораживающая личность самого историка, способного создать это единственное в своем роде произведение в мировой исторической литературе. Действительно, в своих официальных трудах Прокопий прославляет правление императора Юстиниана и его жены Феодоры, подвиги его полководцев, безмерно восхваляет всю внутреннюю и внешнюю политику Византийской империи в VI в. В «Тайной истории», наоборот, дается абсолютно противоположная оценка всех действий Юстиниана, Феодоры и их клеветников, беспощадно разоблачаются самые темные стороны их правления. Кто же был этот писатель, решившийся в эпоху тиранического правления Юстиниана наряду с панегириками в честь правителей создать тайный памфлет, выносящий обвинительный вердикт их царствованию? Кто он — низкий лицемер и клеветник, из личной мести чернящий своих покровителей, или мужественный человек, мыслящий ученый, под страхом смерти не побоявшийся написать чудовищную правду об этих самодержцах? Эти вопросы долго волновали исследователей. Ключ к их разгадке надо искать в самой социальной и политической борьбе той эпохи. Жизнь и творчество Прокопия проливают свет на причины подобной двойственности и глубокой противоречивости его сочинений.

Сведения о жизни Прокопия содержатся как в его собственных трудах, так и произведениях других современных ему и более поздних писателей — Евагрия, Агафия Миринейского, Иоанна Епифанийского, Менандра и Феофилакта Симокатты.

Прокопий родился в Кесарии Палестинской в конце V или в самом начале VI в. (вероятнее всего, между 490 и 507 гг.). Он был сирийским греком, выросшим в той среде, где скрещивались греческие и

¹³⁴ Ibid., IV, 39.5; 45.5; V, 31.5; VI, 7.5—6.

¹³⁵ Ibid., III, 3—8.

¹³⁶ Ibid., VI, 3.5—6.

¹³⁷ Ridley R. T. The Fourth and Fifth Century civil and military Hierarchy in Zosimus.— Byz., 1970, 40, p. 91—104.

¹³⁸ Ridley R. T. Zosimus the Historian. p. 288—292.

¹³⁹ Ibid., p. 285.

восточные культурные влияния. О родителях и родственниках будущего писателя ничего не известно. Во всяком случае, он происходил из знатной, достаточно состоятельной семьи и получил превосходное образование. Прокопий был не только прекрасным знатоком греческого языка, но, по всей вероятности, владел — конечно, в разной степени — латынью, сирийским, готским, персидским, еврейским и армянским языками¹⁴⁰. Позднейшие писатели называют его ритором и софистом, подчеркивая тем самым, что он обладал основательными знаниями по риторике и философии. Много занимался Прокопий и юриспруденцией, высоко ценившейся в его время. Познания в юриспруденции открыли ему дорогу к придворной и дипломатической карьере.

Прокопий сам рассказывает о том, как он поднимался по служебной лестнице. В 527 г., еще молодым человеком, он стал секретарем известного полководца Велисария, а в 533 г., во время африканского похода, получил уже звание советника по юридическим делам своего прославленного патрона.

В качестве советника Велисария Прокопий получил возможность сопровождать во всех главных походах этого военачальника, посетить многие страны, быть в курсе важнейших политических событий, познакомиться с выдающимися государственными деятелями своего времени¹⁴¹. С 527 по 531 г. он сопровождал Велисария в походе против персов, причем не только участвовал в осадах и сражениях, но и объездил многие {149} области Востока. Он хорошо знал Сирию и Месопотамию, побывал в районе Тавра, в области Понта, Каппадокии и других местах¹⁴².

В 533 г. Прокопий отправился с Велисарием в Северную Африку и принял участие в войне против вандалов. Всю африканскую кампанию Велисария Прокопий описывает необычайно талантливо, как бы на одном дыхании, сжато, точно, зримо. Он не обременяет читателя длинными речами героев и скучными дидактическими отступлениями. Действие развивается стремительно и динамично¹⁴³.

Крушение королевства вандалов произвело на Прокопия ошеломляющее впечатление. «Потомок Гейзериха в четвертом поколении и его царство, изобилующее богатством и военной силой, были уничтожены в короткое время пятью тысячами пришельцев, не имевших даже места, куда пристать»¹⁴⁴. События в Северной Африке порождали у историка грустные мысли об изменчивости людских судеб. И в прошлом и будущем, размышляет писатель, совершалось и будет совершаться множество дел вопреки надеждам и ожиданиям, пока судьба людей будет оставаться такой же непрочной¹⁴⁵.

Мысль о тщете всего земного и превратностях судьбы проходит лейтмотивом и в описании торжественного триумфа, устроенного в Константинополе Юстинианом в честь победы над вандалами. Со времен Тита и Траяна, по словам Прокопия, империя не знала такого великолепного триумфа, какого удостоился Велисарий. Победитель совершил торжественное шествие от дворца до ипподрома, ослепляя народ блеском захваченных в виде добычи сокровищ вандалов и необычайной красотой пленников. Золотые царские троны и колесницы, бесчисленные драгоценные украшения, золотые кубки, роскошные царские одежды, множество золота и серебра — все эти богатства, некогда награбленные вандалами в Риме, теперь украшали шествие триумфатора. Среди пленных была королевская семья и многие знатные вандалы. Король Гелимер шел за победителем, одетый в пурпурную царскую одежду. Когда процессия достигла ипподрома и Гелимер увидел восседавших на высоком троне императора и императрицу, окруженных толпой народа, он не заплакал, не издал стона, но непрестанно повторял слова Екклесиаста: «Суета сует и всяческая суета!»¹⁴⁶ Неизвестно, присутствовал ли сам Прокопий при столь красочно описанном им триумфе Велисария: после отъезда главнокомандующего из Северной Африки он остался там в качестве советника правителя завоеванной провинции.

Пребывание в Северной Африке с 533 по 536 г. поможет Прокопию позднее описать в своих сочинениях ее природу, население, экономику, политику и культуру, воссоздать яркую картину политической и социальной борьбы, заговоры временщиков, восстания солдат, народных масс, туземных племен, острые религиозные столкновения ариан и сторонников православия.

Не менее активное участие Прокопий принял также и в войне с остготами в Италии. Он обнаруживает прекрасную осведомленность не только о ходе военных действий, но и внутреннем положении византийской ар- {150} мии, о постоянных и все обостряющихся разногласиях в среде высших командиров. В декабре 536 г., когда византийские войска овладели древней столицей Римской империи, вместе с

¹⁴⁰ Rubin B. Procopios von Kaisareia, eine Zentralgestalt des oströmischen Geschichtsschreibung.— Forschungen und Fortschritte, 1955, 29, Heft 1, S. 20 f.

¹⁴¹ Procop. V. P., I, 1.3.

¹⁴² Ibid., 17.11—20.

¹⁴³ Procop. B. V., I, 12.3—5; 13.1—4.

¹⁴⁴ Ibid., II, 7.20.

¹⁴⁵ Ibid., II, 7.18.

¹⁴⁶ Ibid., II, 8.1—8.

Велисарием в Рим вступил и Прокопий. «Вечный город» произвел на него огромное впечатление, он тщательно изучил не только его укрепления, но и памятники старины и произведения искусства. Годы, проведенные историком в Италии, позволили Прокопию собрать огромный и ценнейший материал о жизни римско-италийского общества в период византийского завоевания Апеннинского полуострова, а также о внутреннем политическом устройстве Остготского королевства, о военной тактике и методах борьбы готов против армии Велисария, о быте, культуре и нравах пришельцев. Плодом вдумчивых личных наблюдений явились три книги «Войн Юстиниана с готами» — вершина исторического творчества Прокопия.

В 540 г. победитель готов Велисарий был срочно вызван в столицу, куда вслед за ним отправился и Прокопий. Когда весной 541 г. Велисарий был направлен на Восток, где Византия терпела тяжелые поражения от персов, вместе с ним едет и Прокопий. Именно тогда, видимо, им был собран тот необычайный по богатству и красочности материал, который он использовал затем при описании похода персидского шаха Хосрова в 540 г. от Евфрата до берегов Средиземного моря и захвата персами столицы Сирии — Антиохии¹⁴⁷.

Весну 542 г. Прокопий, возвратившись, видимо, по каким-то делам в столицу, провел в Константинополе, где пережил страшное бедствие — чуму, которая свирепствовала в Византии четыре месяца. Картина чумы в Константинополе, нарисованная Прокопием, потрясает жуткими подробностями гибели в муках тысяч людей¹⁴⁸.

В 544 г. византийское правительство отправляет Велисария в Италию против восставших во главе с Тотилой остготов; через некоторое время туда же едет и Прокопий.

Вторичное пребывание в Италии, где византийская армия терпела неудачи, видимо, принесло немало испытаний и самому историку, но вместе с тем чрезвычайно обогатило его жизненный опыт: в «Готской войне» Прокопий проявляет особую зоркость в понимании расстановки классовых сил в Италии и причин неудач византийской армии¹⁴⁹.

Последний этап готской войны, завершившийся разгромом Тотилы, освещен Прокопием с такой же полнотой и объективностью, как и предшествовавшие события. Однако сам Прокопий уже не был очевидцем последних лет этой войны. Вместе с Велисарием он вернулся в столицу и всерьез занялся созданием исторического труда.

Сведения о последних годах жизни Прокопия очень скудны. Отход Велисария от активной военной и политической деятельности, естественно, сказался и на положении при дворе самого Прокопия.

Трудно сказать, когда именно в тревогах военной и суеде придворной жизни, среди политических интриг и борьбы за карьеру в душе советника Велисария окрепло желание описать виденное, сохранить пережитое в памяти потомков. Скорее всего, уже в военные годы, в перерывах между {151} сражениями и дипломатическими переговорами, в походных палатках и на бивуаках в далеких странах Прокопий вел дневник, куда записывал свои впечатления, беседы с очевидцами, составлял характеристики выдающихся деятелей и полководцев, с которыми встречался.

Он интересовался всем: природой и диковинными животными стран, куда забрасывала его судьба, бытом и культурой народов, встречавшихся на его пути, преданиями и легендами, рассказывавшимися при свете походных костров. Но особенно привлекали его внимание тайные пружины политических драм, разыгрывавшихся в различных областях империи, секреты дипломатических переговоров при константинопольском дворе. Доверие и высокое покровительство Велисария открывали ему доступ ко многим скрытым от посторонних глаз документам. Не менее сведущ он был и в военных делах, хотя сам, видимо, не стремился к ратным подвигам. Отдавая дань уважения древности, Прокопий всем своим существом тяготел к современности и хотел именно современные события донести во всей полноте до будущих поколений.

К осуществлению своего замысла Прокопий приступил между 543 и 545 гг., когда начал писать «Историю войн Юстиниана». В 550 г. это историческое сочинение в его первой редакции уже увидело свет. Оно принесло автору признание читателей и одобрение двора. Однако слава не могла заглушить в нем чувство глубокой неудовлетворенности. Он, несомненно, понимал лживость официальной концепции, проводимой в его труде, и знал, сколько раз ему приходилось кривить душой, скрывая или искажая истинные причины событий, приукрашивая деятельность сильных мира сего, в первую очередь самого Юстиниана и его полководца Велисария. Все сильнее зрело в нем решение написать такое сочинение,

¹⁴⁷ *Procop.* В. Р., II, 8—14; см.: *Downey G.* The Persian Campaign in Syria in A. D. 540.— *Speculum.* 1953, 28, p. 340—348.

¹⁴⁸ *Procop.* В. Р., II, 22.1—39; 23.1—20.

¹⁴⁹ *Удальцова З. В.* Прокопий Кесарийский и его «История войн с готами». — В кн.: Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, с. 31—42.

где бы можно было все тайное сделать явным. Плодом этих глубоких раздумий, борения острых политических и личных страстей, партийных симпатий и антипатий явилась «Тайная история». Написанная в том же 550 г., она как бы собрала в единый туго сплетенный клубок все наблюдения автора, весь его трудный жизненный опыт, с предельной откровенностью обнажила его политические настроения, его жизненное кредо.

Но затем лицемерный политик опять взял верх над вдумчивым писателем, и Прокопий через 16 лет после «Тайной истории» создал последний свой труд — трактат «О постройках», прославляющий в неумеренно хвалебных тонах строительную деятельность Юстиниана.

Трактат «О постройках» Прокопия — произведение своеобразное и имеющее огромную познавательную ценность. В нем не только дается доходчивое описание грандиозного гражданского и военного строительства Юстиниана, но и рисуются яркие картины природы многих областей империи — Месопотамии, Сирии, Малой Азии, Балкан, Северной Африки. Особенно интересны описания природы и краткие экскурсы об этнографии и истории Армении, Грузии, Сванетии, Причерноморья, Крыма и готских поселений в Крыму. Этнографический, топографический и топонимический материал, собранный в трактате, поражает своим разнообразием и в целом достоверен. Большую ценность представляют данные трактата о строительной технике, архитектуре и изобразительном искусстве Византии эпохи Юстиниана. Великолепное описание Прокопием храма св. Софии в Константинополе ныне стало классическим¹⁵⁰. {152}

Своим панегириком Прокопий, безусловно, угодил этому деспотичному и тщеславному правителю; возможно, именно за трактат «О постройках» он был назначен на высокий пост префекта города и получил титул *illustris*.

События последних лет жизни и дата смерти Прокопия до сих пор остаются неизвестными.

Как жизнь, так и творчество Прокопия отмечены трагической и вместе с тем бросающей тень на его нравственный облик двойственностью. В историке уживались как бы два человека, находившиеся в постоянном противоречии друг с другом.

Если сравнить трактат «О постройках» с «Тайной историей», то поражает абсолютно *противоположная оценка* историком деятельности Юстиниана. В трактате «О постройках» Юстиниан рисуется как добрый гений империи, творец всех великих дел. Он великодушен, милостив, заботится о благе подданных. Его главная цель — охранять империю от нападений врагов¹⁵¹. В «Тайной истории» Юстиниан предстает как неумолимый тиран, злобный демон Византийского государства, разрушитель империи¹⁵².

Большей объективностью отличается «История войн Юстиниана». Это обширное, насыщенное богатым материалом произведение состояло из восьми книг. Первые две были посвящены войнам Юстиниана с персами на Востоке, следующие две освещали войну с вандалами в Северной Африке, три книги отводились войне с готами в Италии; в последней книге географический принцип нарушался, и излагалась, по словам самого писателя, «пестрая» всеобщая история.

Общий тон повествования в «Истории войн Юстиниана» сдержанный, официальный, без излишней лести в адрес самодержцев, но и без открытых выпадов против них. Героем «Истории войн» является не Юстиниан, а Велисарий, личных симпатий к которому автор не может скрыть.

В «Истории войн Юстиниана» Прокопий всячески подчеркивает свою политическую лояльность. Но внимательное изучение сочинения показывает, что сквозь завесу официального повествования уже здесь пробивается пока еще робкая, но все же критика существующего строя. Подспудно, приглушенно начинает звучать голос второго человека, который живет в Прокопии. Он позволяет себе, хотя и в завуалированной форме, отметить недостатки правления Юстиниана, в целях маскировки вкладывая отдельные оппозиционные замечания в уста явных внешних врагов императора.

Мы не знаем точно, когда и по каким причинам возникло в душе Прокопия желание создать «Тайную историю». Сам он в предисловии к этому труду поясняет, что ставил своей целью сохранить для последующих поколений истину, чтобы тираны будущих времен, имея перед глазами Юстиниана и Феодору, которые понесли возмездие за позорные поступки и развратный образ жизни, опасались отмщения за свои преступления; для тех же, кто когда-либо пострадает от тиранов, будет утешением сознание того, что не они одни подверглись подобным бедствиям¹⁵³. {153}

Однако средства достижения Прокопием этой возвышенной цели были довольно сомнительны. В своих официальных трудах он восхвалял существующий режим, а в «Тайной истории» обрушивал на правителей ушаты грязи, вскрывая не только совершенные ими действительные преступления, но порою

¹⁵⁰ Cameron Av. Procopius and the Church of S. Sophia.— НТbВ. 1965. 58. p. 161 sq.

¹⁵¹ Procop. De aed., I, 1.6—10.

¹⁵² Procop. Н. а., XI, 3.

¹⁵³ Ibid., I, 2.

приписывая им пороки, которые могли быть восприняты лишь как плод неудержимой фантазии, питаемой глубокой ненавистью.

Справедливо отмечалось, что «Тайная история» — не историческое сочинение в собственном смысле, а скорее политический памфлет, написанный желчью, а не чернилами. В непримиримой злобе к Юстиниану Прокопий теряет рассудительность, забывает о необходимой для историка строгой проверке фактов. Он неразборчиво собирает все, что может скомпрометировать Юстиниана и Феодору. «Тайная история» полна самых нелепых, подчас несправедливых нападок на Юстиниана, который изображается неким демоном, явившимся на погибель жителям империи¹⁵⁴. Чего стоит, например, рассказ Прокопия о том, что демон-Юстиниан бродит по ночам без головы по покоям, императорского дворца, пугая ночную стражу¹⁵⁵. Писатель злорадно смакует самые грязные сплетни, рассказываемые на улицах и базарах Константинополя о правящей чете или о Велисарии и его жене Антонине.

В «Тайной истории» Прокопий приписывает Юстиниану все пороки и дурные деяния с такой же горячностью, с какой в «Трактате о постройках» провозглашает его источником всех полезных начинаний в государстве. Но при всей эмоциональности и необъективности Прокопия его тайный труд — ценнейший документ, разоблачающий тиранию Юстиниана и жестокость его правления. Благодаря ему мы располагаем единственными в своем роде сведениями о тяжелом положении народных масс при Юстиниане. Автор обнажает язвы, разъедавшие византийское общество, пороки администрации, безмерную тяжесть налогов — словом, все, что скрывалось в его официальных трудах и в сочинениях его товарищей по перу.

Причиной оппозиционности Прокопия, естественно, была не только личная ненависть к правительству, вызванная, быть может, какими-то обидами, причиненными ему при дворе. Корни следует искать глубже — в самой жизни, в сложнейшей идейно-политической борьбе внутри господствующего класса империи VI в.¹⁵⁶

Прокопий нападает на правительство Юстиниана справа, с позиций консервативных кругов старой senatorской аристократии. Это была оппозиционность узкого круга недовольных аристократов и высших государственных чиновников, фрондировавших против неугодного им императора, но стремившихся изобразить себя защитниками интересов всего общества и всех подданных империи.

В своей историко-политической концепции всемирной истории Прокопий — непримиримый противник каких-либо социальных переворотов и защитник законной монархической власти. Он фрондирует против *данного* «дурного» правительства, против тирании Юстиниана.

Недовольство правлением Юстиниана выражали, в частности, те слои аристократии, которые хотели вновь посадить на престол наследников {154} законной династии императора Анастасия. Династические планы сенаторов находят явное сочувствие Прокопия. Он возмущается возвышением выходцев из народа, с негодованием говорит о низком происхождении Юстина, Юстиниана и особенно Феодоры.

Краеугольным камнем идеального государства Прокопий считает соблюдение законов и повиновение властям; для этого необходима крепкая, устойчивая, законная власть и особенно опасна тирания. Сильный и мудрый правитель, опирающийся на лучших людей государства, советующийся с сенатом и соблюдающий, законы, — вот идеал Прокопия.

От идеального правителя Прокопий требует благоразумной умеренности. Государь не должен слушать доносчиков и по своему произволу казнить подданных и конфисковывать их имущество. Он обязан защищать в рамках законности свободу и безопасность отдельного человека, быть добрым и великодушным, облегчать налоги, заботиться о воинах, делать пожертвования беднякам.

С горечью говорит Прокопий об упадке былого величия римского сената, ныне собиравшегося лишь для видимости и покорно выполнявшего волю императора и императрицы¹⁵⁷.

Возмущаясь тем, что император Юстиниан женился на бывшей актрисе и куртизанке, Прокопий, признает, что «никто из сенаторов, видя такой позор, которым покрывалось государство, не решился высказать свое порицание и воспротивиться этому; все готовы были хоть сейчас поклониться Феодоре, как божеству»¹⁵⁸.

С удивительной беспощадностью описывает Прокопий раболепие высшей знати в приемной Феодоры. Если Юстиниан был доступен, то, чтобы быть принятым императрицей, даже людям, занимающим высокие должности в государстве, требовалось много времени и труда. Под страхом смерти все вельможи обязаны были простаивать долгие дни и часы в узком и душном коридоре, ведущем в по-

¹⁵⁴ Ibid., XII, 14; XVIII, 1.

¹⁵⁵ Ibid., XII, 18—28.

¹⁵⁶ Панченко Б. А. О «Тайной истории» Прокопия. — ВВ, 1895, II; 1896, III; 1897, IV.

¹⁵⁷ Procop. H. a., XIV, 6—7.

¹⁵⁸ Ibid., X, 6.

кои императрицы. Они поднимались на цыпочки и вытягивали шеи, чтобы выходящие из внутренних покоев Феодоры евнухи могли их заметить. К владычице приглашались лишь немногие, и, входя к ней с великим страхом, они удалялись как можно скорее, только отдав ей земной поклон и прикоснувшись краями губ к ее ступням. Права говорить с ней или просить ее о чем-либо, если она сама не приказывала, им не предоставлялось. «Таким образом, вся политическая жизнь обратилась в сплошное холопство, а она была надсмотрщицей и дрессировщицей этих рабов»¹⁵⁹.

Сознавая, что тиранический режим Юстиниана привел к упадку былых доблестей римской аристократии, Прокопий ищет идеал политического устройства в далеком прошлом. Его консерватизм тесно переплетается со своеобразным римским патриотизмом. Ему близка и понятна идея великого и вечного Рима, которая трансформируется у Прокопия в концепцию величия Римской империи со столицей в новом Риме — Константинополе. Историк всегда мыслит себя прежде всего гражданином мировой Римской державы. Все человечество он делит на римлян (ромеев), носителей высокой древней культуры и государственности, и варваров. {155}

По социальным симпатиям и образу жизни Прокопий — утонченный аристократ, поклонник античной культуры. В своих произведениях он восхваляет добродетели знати и, как правило, с презрением отзываясь о народе, грубой, легковверной и кровожадной черни; даже когда он сетует на несчастную долю бедняков и нищих, которых Юстиниан лишил государственных раздач, то и тогда говорит об этом не из сочувствия к страждущим, а в порицание ненавистному государю.

Мировоззрение Прокопия, как и его политические взгляды, ярко отражает ту кризисную переходную эпоху, в которую жил историк. В его трудах звучат нотки пессимизма, разочарованности, неверия в будущее, столь свойственные уходящим с исторической арены классам. Вряд ли можно найти в византийской историографии другое столь же мрачное произведение, как «Тайная история». Для Прокопия эпоха, в которую он живет, — «печальные времена», когда «и в частной жизни, и в общественной было одно горе и уныние»; «сидя у себя дома или встречаясь на рынках и в храмах, люди не разговаривали ни о чем другом, как о своих бедах и несчастиях»¹⁶⁰.

По своим философско-этическим взглядам Прокопий во многом является эклектиком. Большое влияние на формирование его философских воззрений оказала, видимо, скептическая школа философии. Отсюда почерпнул он идеи о непознаваемости мира и природы вещей, отсюда его крайне пессимистическое мнение о сущности человеческих страстей и характеров. Он глубоко убежден, что нет предела испорченности человеческой природы. Его труды изобилуют сентенциями о дурных чертах человеческих характеров. Он подчеркивает, например, что зависть свойственна человеку, «а с завистью нигде не уживается справедливость»¹⁶¹. Людям присущи непостоянство, склонность к измене. Они «вместе с обстоятельствами меняют и мнения, составленные ими о прежних делах»¹⁶².

Однако в этических воззрениях Прокопия проскальзывают иногда и позитивные оценки. Он высоко ставит такие чувства человека, как любовь к детям и почитание умерших¹⁶³. Величайшим побудителем всех людей к доблести Прокопий считает чувство самоуважения. По убеждению историка, стыдно человеку, имеющему разум, быть хуже, чем он есть на самом деле¹⁶⁴.

Занятие философией, по мнению Прокопия, несовместимо с убийствами, войнами¹⁶⁵; не может быть радости от победы, добытой кровью¹⁶⁶.

Одной из основных философских идей, проходящих красной нитью через все произведения Прокопия, является идея изменчивости и непрочности всего земного. В человеческих делах нет ничего постоянного, но нет и ничего невозможного¹⁶⁷. Человек должен в жизни ловить случай. Если его упустить, он уже никогда не вернется¹⁶⁸. {156}

Счастье случайно и кратковременно и дается людям отнюдь не за их заслуги и добродетели; часто оно дарит своими милостями людей недостойных. «Я думаю, — пишет Прокопий, — недалеко от истины древнее мнение, что бог не дает людям счастья иначе, как смешав его с несчастием. К благополу-

¹⁵⁹ Ibid., XV, 16.

¹⁶⁰ *Procop.* Н. а., XXIII, 18; XXVI, 10.11.

¹⁶¹ *Procop.* В. Р., II, 2.15.

¹⁶² *Procop.* В. V., I, 5.50.

¹⁶³ *Procop.* В. Р., I, 4.14—17; 26.

¹⁶⁴ *Procop.* В. V., II, 1.16—17.

¹⁶⁵ *Procop.* В. Р., II, 9.4.

¹⁶⁶ *Procop.* В. G., I, 6.10.

¹⁶⁷ *Procop.* В. V., I, 22.10.

¹⁶⁸ *Procop.* В. Р., II, 2.11.

чию всегда приковано злополучие, к удовольствию — горечь, не позволяющая никогда насладиться полным благоденствием». Оттого и смеемся мы не без слез, заключает свои рассуждения историк¹⁶⁹.

У Прокопия можно обнаружить и черты античного мирозерцания и элементы христианской идеологии. Античное понимание судьбы сопряжено у него с верой в божественный промысел.

Возведением на императорский престол Феодоры судьба как бы хотела показать свое могущество. «Она, господствуя над всеми человеческими делами, меньше всего заботится, чтобы то, что совершается, казалось вполне естественным или чтобы оно происходило согласно с человеческими расчетами»¹⁷⁰. «Я не могу постигнуть,— замечает Прокопий в другом месте,— почему богу угодно поднимать на такую степень высоты одного человека или один город, потом низвергать его и обращать в прах без всякой причины, нам видимой». Затем, как бы спохватившись, что подобный скептицизм противоречит христианской религии, Прокопий заявляет: «Но этим я не хочу сказать — это было бы нечестиво,— будто не все совершается по его (бога) высшему усмотрению»¹⁷¹.

Признавая могущество судьбы, Прокопий не призывает, однако, к полной покорности ей. Он считает, что «никакие старания не могут быстро исправить бедствий, происходящих по воле судьбы, но рассудок легко может исправить зло, причина которого — сам человек»¹⁷².

Отношение Прокопия к христианству довольно противоречиво. Он совершенно чужд христианской ортодоксальности. И хотя историк, естественно, не мог выступать открыто против христианства, особенно в своих официальных трудах, он тем не менее не скрывает, сочувствия к аристократам-язычникам, гонимым за религиозные убеждения¹⁷³. Политик в Прокопии всегда берет верх над христианином. Так, ставя превыше всего интересы старой сенаторской аристократии, он выступает в защиту светского землевладения в его борьбе с церковным. Его крайне раздражает покровительство, оказываемое Юстинианом высшему духовенству, он негодует против расширения владений церкви в ущерб сенаторской знати.

Чаще всего Прокопий довольно индифферентен к вопросам веры. Он подчеркнуто не вмешивается в религиозную борьбу своего времени и очень мало говорит о религиозных спорах монофиситов, ариан и православных. Более того, он критикует Юстиниана за увлечение в конце жизни богословскими спорами в ущерб государственным делам¹⁷⁴, резко осуждает императора за преследования еретиков, хотя с точки зрения ортодоксального христианина это должно было, наоборот, заслужить одобрение. Так, он пишет: «Стремясь к тому, чтобы заставить всех {157} исповедовать одинаковым образом христианскую веру, он, не обращая внимания ни на что, губил людей инаковерующих, делая это под видом благочестия. Он считал, что не является убийством, если гибли от его руки и умирали люди, бывшие не одного с ним исповедания»¹⁷⁵. Вместе с тем Прокопий, конечно, не оправдывает еретиков и считает их учение заблуждением. «Во всей Римской империи,— говорит он,— было много превратных учений, которые обычно называют ересями: учение монтанистов, савватиан и многие другие, в которых обычно заблуждаются мысли человеческие»¹⁷⁶.

Равнодушие к церковно-догматическим спорам и вопросам христианской религии было, видимо, вообще довольно распространенным явлением среди сенаторской аристократии, к которой близко стоял Прокопий. Ведь именно в ее среде были еще сильны античные традиции и дольше всего жило язычество, так жестоко преследуемое Юстинианом.

Однако отнюдь нельзя утверждать, что сам Прокопий — не христианин, а чуть ли не тайный язычник. Он верит в бога, в промысел божий, однако эта вера окрашена в тона умеренной, «официальной» религиозности. Христианское вероучение Прокопий излагает очень кратко, в соответствии с постановлениями Халкидонского собора¹⁷⁷. Он упоминает о христианских таинствах, праздниках, христианских персонажах Нового завета. Он признает добродетельный образ жизни монашества и говорит о монахах как о «самых воздержанных христианах»¹⁷⁸. Историк довольно суеверен и повторяет в своих трудах многие бытовавшие в ту пору рассказы и легенды о различных чудесах.

¹⁶⁹ Ibid., II; IX.

¹⁷⁰ *Procop.* H. a., X, 9.

¹⁷¹ Ibid., II, 10.4; 5.

¹⁷² *Procop.* B. P., I, 14.22.

¹⁷³ *Procop.* H. a., XIII, 4.

¹⁷⁴ *Procop.* B. G., III, 32.9.

¹⁷⁵ *Procop.* H. a., XIII, 7.

¹⁷⁶ Ibid., XI, 14.

¹⁷⁷ *Procop.* De aed., V, 7. 3; B. P., II, 12.22.

¹⁷⁸ *Procop.* B. P., I, 7.22.

Вера в сверхъестественные силы, предзнаменования, сны, гадания является характерной чертой мировоззрения Прокопия, как, впрочем, и почти всех других ранневизантийских авторов. Он рассказывает с суеверной опаской о затмении солнца, о появлении кометы.

Вместе с тем Прокопий критически относится к предсказаниям оракулов, к мантике и гаданию по звездам. Он далек от какого-либо религиозного фанатизма, мистики, ему глубоко чужды идеи умерщвления плоти, отказа от радостей земной жизни, аскетизма и подвижничества.

В отношении к варварским народам Прокопий проявляет известную сдержанность и объективность в сочетании с обычным почти для всех византийских писателей того времени высокомерием.

Прокопий не закрывает глаза на огромные перемены, происшедшие в современном ему мире. Он ясно видит, что римляне все больше и больше теряют былое господство, что они сами способствуют отпадению покоренных народов неразумной грабительской политикой. Прокопий хорошо сознает, что силы варваров возрастают, а напор их на империю делается все более грозным. И тем не менее, видя грандиозное столкновение двух миров — римского и варварского, историк полон самоуверенной надежды на конечную победу империи.

В описании Прокопием варварских народов, несмотря на то, что он отдает должное воинственности, доблести, гостеприимству и другим положительным качествам некоторых племен, все же звучат нотки през- {158} рительного превосходства образованного римлянина над грубыми варварами ¹⁷⁹.

Чаще всего Прокопий проявляет к варварам открытую враждебность ¹⁸⁰. В то же время он высказывает мысль о необходимости известного компромисса между империей и варварами; порой Прокопий утверждает, что все человечество в конечном счете составляет единую семью ¹⁸¹.

Сочинения Прокопия — неоценимый источник для изучения этногенеза, общественного строя, религии, быта и нравов многих варварских племен и народов, с которыми так или иначе сталкивалась Византия в ту эпоху. Особенно важны известия Прокопия для понимания грандиозных перемен на этногенетической карте Европы в период так называемого великого переселения народов.

Сведения о варварах у Прокопия можно подразделить на две группы: экскурсы этнографического характера, представляющие собой небольшие самостоятельные рассказы о жизни варварских племен, вкрапленные в историческое повествование, и короткие известия в виде отдельных замечаний о том или ином народе, разбросанные по всем сочинениям историка.

Наибольшее познавательное, значение имеют, естественно, экскурсы Прокопия, хотя именно они испытали особенно сильное влияние античной этнографической традиции. Однако под внешней оболочкой античных топосов и терминов скрывается вполне реальный историко-этнографический материал. Общие места применяются Прокопием чаще всего как способ выражения, как дань литературной моде и в целом не затемняют жизненно правдивых наблюдений автора, почерпнутых как из личного опыта общения с варварами, главным образом воинами-федератами на службе империи, так и из рассказов византийских купцов, воинов и дипломатов, посещавших варварские страны и народы.

Обилие этнографического, топонимического, географического материала, несмотря на его неравноценность, все же достаточно достоверного, дает право считать произведения Прокопия сокровищницей знаний о племенах и народах, окружавших Византию в VI в.

Как историк Прокопий во многом еще являлся продолжателем традиций античной историографии. Подобно античным авторам он провозглашает, что основной задачей его сочинений является выяснение истины. Он убежден, что речи оратора должно быть свойственно красноречие, поэзии — вымысел, истории — истина ¹⁸². Однако сохранять объективность Прокопию удастся далеко не всегда: его рассказ отличается точностью лишь в тех случаях, когда социально-политические симпатии и антипатии не ослепляют его и не превращают в озлобленного памфлетиста.

Знаток и горячий поклонник античной культуры, Прокопий широко вплетает в художественную ткань повествования античные мифы, легенды, предания, анекдоты, почерпнутые из сокровищницы греко-римской цивилизации. В композиции и стиле он нередко подражает Геродоту, {159} Фукидиду, Полибию, в частности охотно вводит в историческое повествование речи главных героев.

Но Прокопий отнюдь не копиист; очень многое в его трудах почерпнуто из жизни и свидетельствует о широком кругозоре автора, создавшего красочное полотно реальной исторической действительности.

¹⁷⁹ *Procop.* В. G., II, 14.22—30.

¹⁸⁰ *Ibid.*, I, 2.12; III, 14.26; *De aed.*, IV, 1.5; VI, 5.2.

¹⁸¹ *Procop.* В. P., I, 11.18.

¹⁸² *Procop.* В. P., I, 1.4—5.

Агафий Миринейский

Среди представителей культуры ранней Византии Агафию Миринейскому, историку и поэту, принадлежит особое место. В исторических сочинениях Агафий всегда остается поэтом, а в поэтических творениях — историком.

Для Агафия история и поэзия — родные сестры. Старшая сестра — история — рисуется ему неподкупной и мудрой, наставницей людей в добродетели. Клио правдива, сурова, нелицеприятна, и только она дарует деяниям смертных божественное бессмертие. Младшая же сестра — поэзия — прекрасна, наполнена священным восторгом и вдохновением, хотя немного ветрена и легковерна. Поэзия для человека — лишь удовольствие, развлечение. История же — дело великое и серьезное. Поэзия должна учиться у истории мудрости, история у поэзии красноречию.

Страх исчезновения владеет миром, и только история дарует людям луч надежды. Память людская преходяща и быстротечна. Замена ее — история. Полководец, побеждающий в войнах, зодчий, воздвигающий города, атлет, увенчанный лавровым венком на арене, воин, проливающий кровь в сражениях, — все они трепещут при мысли о том, что мрачные воды Стикса вместе с жизнью поглотят и их славу. И лишь история способна оценить их деяния и вынести окончательный и справедливый приговор.

О жизни и творчестве Агафия мы знаем из его исторического труда и кратких упоминаний о нем византийских писателей Менандра Протиктора, Иоанна Епифанийского, Евагрия, Феофана и Льва Диакона. Некоторые сведения о нем мы черпаем и из лексикона «Суда».

Агафий был уроженцем города Мирины в Малой Азии. Отсюда его прозвище — Миринейский. За свою короткую жизнь (род. ок. 536 г. — ум. ок. 582 г.) Агафий написал сравнительно много. Среди его сочинений мы находим произведения различных жанров и неодинаковой художественной ценности: это и озаренные отблеском истинного лирического таланта стихотворные миниатюры в духе анакреонтической поэзии, и несколько рассудочные, наполненные морализующими тенденциями, более умные, чем вдохновенные, эпиграммы, и, наконец, обширный исторический труд, написанный по всем канонам античной историографии. Во всех этих произведениях Агафий-поэт идет рука об руку с Агафием-историком, а порою они вступают в противоборство друг с другом.

Тревоги и заботы повседневной жизни воздвигали порою труднопреодолимые препятствия на творческом пути писателя. Детство и ранняя юность Агафия прошли в довольно состоятельной и образованной семье, сперва в Мирине в Малой Азии, затем в Константинополе. Его отец, ритор Мемноний, пользовался известностью и уважением в родном городе. Еще в трехлетнем возрасте Агафий потерял свою мать Периклею, смерть которой позднее горько оплакивал в одной из эпиграмм¹⁸³. {160}

Образование Агафий получил в духе традиций своей семьи: он изучал риторику и юриспруденцию в Константинополе и Александрии. В конце 50-х годов VI в. Агафия постигло несчастье: семья разорилась, и юноше пришлось зарабатывать на жизнь своим трудом. Профессия адвоката, однако, не пришлась по душе будущему писателю: «С детства я больше всего увлекался героическим ритмом и всецело упивался сладостью поэтической речи»¹⁸⁴. Но суровая необходимость мешала Агафию всецело отдаться любимому делу: целые дни он должен был просиживать в портике императорского дворца, составляя клиентам различные прошения и жалобы¹⁸⁵. Адвокатура, однако, принесла Агафию связи в обществе и средства к существованию, а широкая образованность — звание схоластика.

Увлечение поэзией сблизило Агафия с представителями константинопольской духовной элиты и открыло ему доступ в литературный кружок известного поэта Павла Силентария, сыгравшего в отношении Агафия роль патрона и мецената¹⁸⁶.

Еще при жизни императора Юстиниана Агафий опубликовал в Константинополе первый сборник лирических стихотворений по мотивам античных любовных мифов, который он назвал «Дафниака». Этот сборник стихов, проникнутых истинным поэтическим чувством, принес поэту известность в кругах столичной интеллигенции.

Жизнь Агафия в эти годы протекала среди золотой молодежи столицы, и ему не были чужды все радости бытия. Но даже тогда Агафий отличался вдумчивостью, серьезным характером, склонностью к философским размышлениям. Он осуждал беспутство и невоздержанность знатных юношей Константинополя, их безумные увлечения конскими ристаниями и борьбой цирковых партий¹⁸⁷. Павел Силентария-

¹⁸³ AP, Epigr. 552.

¹⁸⁴ *Agath.*, Praef.

¹⁸⁵ *Ibid.*, III, 1.

¹⁸⁶ *Cameron Av. Agathias*. Oxford, 1970, p. 10—11.

¹⁸⁷ *Ibid.*, V, 21.

рий шуточно упрекал Агафия в том, что он больше предаётся думам, чем любви, предпочитает Афины Афродите и даже в праздники занимается юридической работой¹⁸⁸.

Образованность и поэтическая одаренность в сочетании с трудолюбием позволили Агафию в 567—568 гг. издать обширный сборник (свыше 100 стихотворных эпиграмм греческих поэтов), известный под названием «Цикл». Видное место в «Цикле» принадлежало эпиграммам самого Агафия¹⁸⁹.

По обычаю того времени Агафий предпосылал сборнику посвященное предисловие, проникнутое лестью к царствующему императору Юстину II (565—578). Возможно, поэт рассчитывал такой ценой заслужить внимание василевса, однако «Цикл» не был замечен при дворе и не принес Агафию ни денег, ни карьеры.

Издание «Цикла» упрочило, однако, литературные связи Агафия не только в столице, но и за ее пределами. Выросла его известность в Мирине, где позднее, уже после создания исторического труда, в честь Агафия, его отца и брата была воздвигнута статуя¹⁹⁰. {161}

Эпиграммы самого Агафия, вклиненные в «Цикл», проливают свет на внутренний мир писателя. Однако излишнее увлечение формой иногда затемняет в них личный элемент, мораль и поучение скрывают истинную страсть и глубокое чувство. Даже в эпиграммах эротического характера порою господствует дидактический тон, и сама эротика служит средством проповеди высокой нравственности и традиционной морали. Агафий-поэт несколько вычурен, любит причудливую игру слов, следуя античным поэтическим традициям. В сфере эстетических воззрений, художественных приемов и метрики на Агафия бесспорное влияние оказали поэт Нонн и его литературная школа¹⁹¹.

Вместе с тем многие эпиграммы Агафия навеяны событиями реальной жизни, отражают его личные переживания и думы. Сквозь толщу поэтических стереотипов подчас пробивается живой ключ истинного чувства. Это прежде всего относится к эпиграммам Агафия, к описанию природы, красоты мира, воспеванию человеческого труда, великолепия построек, созданных руками людей¹⁹².

С годами Агафия наряду с поэзией все больше и больше влекут занятия наукой. Он интересуется необычными явлениями природы, причинами стихийных бедствий, в частности землетрясений¹⁹³, завязывает дружбу со знаменитым строителем храма св. Софии Анфимием из Тралл¹⁹⁴.

Уже в зрелом возрасте, испытав разочарования на поэтическом поприще, Агафий решает избрать другое, как ему кажется, более полезное и серьезное занятие. Он становится историком. Плодом длительных размышлений, изучения документов, дипломатической переписки, записей рассказов очевидцев, знакомства с трудами античных и византийских авторов стало сочинение Агафия «О царствовании Юстиниана».

Оно состояло из пяти книг и охватывало сравнительно небольшой отрезок времени — всего лишь семь лет правления императора — с 552 по 558 г. Сочинение представляет собой непосредственное продолжение «Истории войн Юстиниана» Прокопия. Этого историка Агафий считает образцом для подражания и своим наставником, что, однако, не мешает ему порой спорить со своим учителем¹⁹⁵.

К написанию своего труда Агафий приступил около 570 г. Однако ему не суждено было осуществить свои замыслы до конца. Агафий умер в возрасте около 46 лет, и сочинение его осталось незаконченным.

За короткую жизнь Агафий, однако, создал такие труды, которые сохранили память о нем как об историке и поэте, оставившем значительный след в византийской историографии и литературе VI в.

Агафию всегда приходилось страдать от сравнения с более талантливыми современниками. В поэзии его соперниками были Павел Силентиарий и Нонн, в истории — Прокопий. И если в поэтическом творчестве Агафий все же выдерживал это сравнение, то в историческом летописании он намного уступал Прокопию. В произведении «О царствовании Юстиниана» Агафий широко пользуется трудами своих предшественников, особенно Геродота, Фукидида и Прокопия. Однако в отличие от Прокопия, собиравшего (особенно, конечно, в «Тайной истории») всякие легенды и даже просто сплетни, Агафий очень внимателен к разысканию и критической проверке исторических материалов. Он исполь-

¹⁸⁸ AP. Epigr. 293.

¹⁸⁹ Mattsson A. Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias. Lund, 1942.

¹⁹⁰ AP, Epigr. 72; Cameron Av. Agathias, p. 3—4.

¹⁹¹ Wifstrand A. Von Kallimachos zu Nonnos. Lund, 1933; Cameron Al. Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypte.— Historia, 1965, 14, p. 470—509.

¹⁹² Cameron Av. Agathias, p. 27—29; Cumont F. Recherches sur les symbolismes funéraires des Romains. P., 1942; Lattimore R. Themes in Greek and Roman Epitaphs. Urbana. Illinois, 1942.

¹⁹³ Agath., II, 15.

¹⁹⁴ Ibid., II, 29—32.

¹⁹⁵ Ibid., Praef.; II, 19; IV, 26, 28—30.

зовал много ценных документов, протоколы судебных процессов, рассказы военачальников, послов, купцов, переводчиков и даже персидские хроники.

Вместе с тем Агафий гораздо менее, чем Прокопий, осведомлен обо всех происходящих событиях; достоверность его труда сильно страдает из-за отсутствия личного опыта, дипломатического и военного.

В предисловии к труду Агафий пропел как бы хвалебный гимн истории. История, по его мнению, не только не ниже матери наук — философии — но, быть может, даже более полезна. Историки, по мнению Агафия, — благодетели общества и достойны всяческого прославления¹⁹⁶. Историк — не только рассказчик, но истолкователь фактов. На нем лежит трудная и почетная миссия — передать потомкам истинные события своего времени. Агафий обрушивается с едкими нападками на тех современных ему историков (не называя, к сожалению, их имен), которые позорят себя низкой лестью перед здравствующими правителями и порицанием уже умерших¹⁹⁷.

Идея о том, что цель истории — истина, а назначение историка — служение этой истине, отнюдь не нова как в античной, так и в ранневизантийской историографии. Однако у Агафия, пожалуй, слова меньше расходятся с делом, чем у других современных ему историков, в частности у Прокопия.

В произведении Агафия очень силен «оценочный момент». Мало у кого из византийских историков раннего периода можно найти столь продуманную, трезвую и прямо выраженную позицию автора в оценке происходящих событий, как у этого писателя. Историк должен, по словам Агафия, «полезные деяния восхвалять, а бесполезные порицать, так как если исторические труды... будут состоять из простого пересказа событий, они окажутся не многим лучше тех басен, которые рассказываются в гинекеях во время прядения шерсти»¹⁹⁸.

Показательно, что в Византии труд Агафия пользовался большой известностью и послужил источником для многих византийских историков и хронистов более позднего времени¹⁹⁹. Однако сам Агафий, что делает честь его скромности, считал себя чуть ли не невеждой по сравнению со своим блестяще эрудированным учителем Прокопием²⁰⁰.

Основное внимание Агафий уделяет внешнеполитическим событиям — войнам Византии с готами, вандалами, франками, персами, гуннами, славянами, аварами, лазами. {163}

В оценке царствования Юстиниана Агафий, невзирая на то, что при дворе Юстина II всякое порицание политики покойного императора всемерно поощрялось, старается по мере возможности быть объективным. Историк видит в деятельности Юстиниана как положительные, так и отрицательные черты; в противоположность Прокопию он порицает скорее дурных правителей, нежели правительство Юстиниана.

Агафию импонирует идея восстановления былого величия Римской империи, претворявшаяся в жизнь Юстинианом. Он выносит оправдательный вердикт внешней политике этого императора на Западе, поскольку считает, что его войны были не завоеванием и порабощением чужеземных народов, а защитой владений римлян от варваров. Историк убежден, что если цель войны столь возвышенна и справедлива, то воюющей стороне сопутствует счастье; если же войны порождены жадной наживы, неблагоприятно и несправедливо и несут с собой бедствия народам, то они губительны и для самих захватчиков²⁰¹. Подобная оценка войн Юстиниана на Западе особенно знаменательна, если учесть, что Агафию не чужды пацифистские идеи. Для него войны — порождение зла, выражение самых низменных проявлений человеческой природы, а отнюдь не осуществление воли божества²⁰².

Агафий очень высоко ставит труд ученого. Такие великие умы VI в., как Анфимий из Тралл, заслуживают, по его словам бессмертной славы²⁰³. Ученые, архитекторы, писатели, художники нужны государству не менее, чем полководцы, хотя правители часто недооценивают их исключительной роли в жизни общества. Панегирик Агафия в честь науки и творческого труда окрашен в столь ярко полемические тона, что свидетельствует о личной заинтересованности автора и озабоченности его судьбами интеллигенции в Византийском государстве.

¹⁹⁶ *Agalh.*, Praef.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, I, 7.

¹⁹⁹ Об исторических знаниях Агафия хвалебно отзывается его продолжатель Менандр (*Excerpta de legationibus*, fr. 7). См. также: *Сюзюмов М. Я.* Об источниках Льва Дьякона и Скилицы. — В кн.: *Византийское обозрение.* Юрьев, 1916, т. II, вып. 1, с. 140—141.

²⁰⁰ *Agath.*, Praei.

²⁰¹ *Ibid.*, II, 10; ср.: *Левченко М. В.* Агафий и его мировоззрение. — ВВ, 1950, III, с. 188—189.

²⁰² *Agath.*, I, 1.

²⁰³ *Ibid.*, V, 6—9.

Агафий особо подчеркивает, что царский двор, обстановка лести вокруг престола отнюдь не способствуют занятию науками, что ученым надлежит искать покоя и уединения²⁰⁴. Он высоко ценит античную науку, особенно философию; по его мнению, это — вершина человеческой мысли. Агафий всячески прославляет греческих философов, бежавших после закрытия Юстинианом Афинской философской школы в Иран.

По своим социально-политическим взглядам Агафий несколько более демократичен, чем Прокопий. Он открыто порицает разбогатевшую знать, династов, как определенную социальную категорию. И хотя к народным массам он относится с высокомерием, это презрение не аристократа по крови к безродному и нищему демосу, а аристократа духа к невежественной толпе, которая не способна к «высокому творчеству» и удел которой — суеверия и темнота. В общественной жизни Агафий превыше всего ставит свободу — правда, понимая под ней свободу для избранных, особо одаренных, творческих личностей.

Идеальный образ правителя для Агафия — это мудрец, философ на троне, заботящийся о всеобщем благе. Государство должно управляться достойными, добродетельными людьми²⁰⁵. Чрезвычайно опасно, по мне-^{164}нию Агафия, давать титул царя тому, кто его не заслужил²⁰⁶. Политический деятель или мудрец, стремящийся к свободе, думает всегда не о себе, но о благе государства. Не могут в жизни быть соединены подлость и общая польза, жестокость и правосудие. Для правителей и их приближенных особенно опасны заносчивость и зависть. Гордыня губит не только государей, но и тех, кто им угождает. Если правители не награждают лучших своих подданных за военные подвиги, мирные деяния и личные дарования, государству наносится большой ущерб²⁰⁷.

Классической моделью наилучшего государственного устройства для Агафия служит государство Платона, где «философия и царство объединяются в одно целое»²⁰⁸. Агафию чуждо представление о божественности императорской власти, о том, что император — земной бог.

Агафий в значительно меньшей степени, чем Прокопий, склонен к консерватизму в политике и искусстве. Хотя он считает, что в политических делах лучше придерживаться установленного прежде порядка вещей, в случае нужды не следует цепляться за старое²⁰⁹. Однако проведение реформ является прерогативой лишь мудрых правителей, действующих на благо государства.

По своим философским взглядам Агафий не примыкал к какой-либо определенной школе античной философии. Как и Прокопий, он испытал на себе влияние и учения Платона, и идей философско-скептиков. Агафий хорошо знал и ценил Аристотеля и многих других греческих философов. Особенно большое влияние оказала на него Александрийская философская школа. В своей книге он излагает, в частности, теорию происхождения землетрясений Иоанна Филопона²¹⁰. философскому миропониманию Агафия свойственны некоторые черты агностицизма, он убежден, что человеку не дано познать до конца сущность вещей²¹¹. О божестве, по мнению Агафия, можно «знать только то, что оно непознаваемо»²¹². Однако агностицизм у Агафия менее ярко выражен, чем у Прокопия: хотя познать до конца явления природы невозможно, ибо все создано божественным разумом и высшей волей, человек обязан их изучать²¹³.

У Агафия чувствуется явное тяготение к пантеизму. Если Прокопий — фаталист, верящий в безусловную и грозную силу рока, божества, которое слепо, капризно действует по неведомому произволу и намерения которого не могут быть разгаданы людьми, то Агафий более оптимистичен. Верховное божество — «высшее благо», по Агафию, обладает совершенным знанием, абсолютным разумом, волей и, хотя его деятельность непостижима для смертного, она разумна и целесообразна²¹⁴. Агафий убежден, что воля божества проникает во все сферы человеческой жизни, пронизывает всю природу. В большин-

²⁰⁴ Ibid., II, 30.

²⁰⁵ Ibid., II, 30; V, 20.

²⁰⁶ Ibid., IV, 7.

²⁰⁷ Ibid., V, 20.

²⁰⁸ Ibid., II, 30; *Pertusi A.* L'atteggiamento spirituale della più antica storiografia bizantina.— *Aevum*. 1956, 30,

р. 150 sg.

²⁰⁹ *Agath.*, III, 10.

²¹⁰ Ibid., II, 15.

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid., II, 29.

²¹³ Ibid., II, 15.

²¹⁴ Ibid., I, 1.

стве случаев «божий промысел» справедлив к человеку; кара верховного правосудия постигает {165} людей за совершенное ими зло, хотя многие из них при жизни от нее ускользают ²¹⁵.

Грустно и взволнованно звучат поэтические строки Агафия, восхваляющие смерть как освобождение от мук жизни. Они явно перекликаются с философскими рассуждениями Сенеки о смерти как избавлении от бед.

*Смерти бояться зачем? Конец она бедствий и боли,
Мать покоя она, все прекращается с ней!
Только единственный раз она к смертному гостьей приходит,
Разве встречал кто когда дважды явленье ее?
Много болезней у нас разнообразных, и тяжких,
форма различна хотя многих, исход же — один ²¹⁶.*

Историка постоянно волнует «вечный» и неразрешимый вопрос о воздаянии человеку после смерти за его греховную или праведную жизнь. Он склонен верить в то, что преступник, благодаря своей изворотливости ускользнувший от наказания, все же не избежит праведного суда Фемиды.

*Как, неразумный, избег ты весов правосудия? Разве
Ты не слышал, что о вас думают, людях таких?
Слишком уверен в себе! Изворотливость речи, искусство.
Вся пестрота твоих слов — стоят немного они!
Пусть красноречье твое разыгралось, но вряд ли Фемиду
Сможет оно убедить и отменить приговор ²¹⁷.*

Порою Агафий согласен с Платоном, что более несчастлив тот, кто умрет, не искупив грехов насильственной смертью или другой какой-либо карой. Они уйдут из жизни, «как рабы, заклеянные клеймом преступлений, прежде чем те будут искуплены» ²¹⁸. Вместе с тем Агафий не верит в возможность до конца разрешить этот вопрос при жизни человека: «Каково истинное воздаяние и награда за эту жизнь, мы узнаем, когда придем туда» ²¹⁹. В познании великой тайны смерти и в решении спора о бессмертии души разум человека, по убеждению Агафия, бессилен.

При всем своем скептицизме Агафий, в отличие от Прокопия, более склонен к философскому рационализму. Он признает силу человеческого разума и высоко ее ценит. Разум, а не физическая сила дарует человеку победу над врагами ²²⁰. Действия, лишённые благоразумия, — не храбрость, а безрассудство. Обдумывание дела — не показатель нерешительности, а свидетельство достоинства и уверенности. «Благоразумие, — заключает автор, — безусловное и неоспоримое благо» ²²¹.

На философско-этические взгляды Агафия оказала воздействие концепция Эпикура. Умеренность в жизни и мудрое спокойствие в превратностях судьбы — вот высшие блага для человека, говорит Агафий в одной {166} из своих эпиграмм:

*Знают ведь все, как судьбы равнодушной превратность подобна
Сей безрассудной игре в кости, метанию их!
Разве не точное здесь повторение жизни неверной?
То вознесен ты наверх, то ты низвергнут на дно,
Хвалим, конечно, того, кто в игре, да и в жизни умерен,
В радости, в горе всегда мудрую меру блюдет ²²².*

Агафий выступает против слепого фатализма, беспощадно высмеивает суеверие толпы, хотя и соглашается с тем, что в мире существует высшая трансцендентная необходимость. Появляющихся в минуту народных бедствий гадателей, толкователей снов и прорицателей Агафий называет обманщиками, их предсказания о конце мира сеют в народе панику и вредны для общества. Агафий призывает наказывать за святотатство подобных толкователей снов, «не оставляющих для бога никакого более глубокого знания будущего» ²²³.

Даже вера во всемогущество Мойры окрашена у Агафия в оптимистические тона. Он сознает силу и неотвратимость судьбы, но видит утешение в славе. Трагична судьба Трои, но имя ее бессмертно:

²¹⁵ Ibid., V, 3—4.

²¹⁶ Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968, с. 175.

²¹⁷ Там же.

²¹⁸ *Agath.*, V, 4.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid., V, 17.

²²¹ Ibid., V, 18.

²²² Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 174.

²²³ *Agath.*, V, 5; ср. V, 10; II, 6.

*Стены где, Троя, твои? Илиона богатые храмы?
Головы павших быков жертвенных? Где они? Где?
Где алавастровых ваз Афродиты узор? Где парчовый
Золотом шитый наряд? Статуя Девы благой?
Войны, века и судьба, всемогущая Мойра, все смыли,
Все унесла навсегда судеб различных река!
Зависть сгубила тебя, но одно твое имя напомним
Славу твою, Илион,— и не погибнет оно!²²⁴*

Человек смертен, его судьба решена с момента рождения. Но прекрасные творения людей будут жить и после их ухода из жизни.

Агафий выдвигает важный тезис о свободе человеческой воли, которая может и должна сыграть известную роль в истории. Так, рассказывая о неизбежности войн, Агафий приходит к такому выводу: «Причиной войн, полагаю, не являются, как говорят многие, движение звезд или судьба и противный разуму рок. Если бы предначертанное судьбой торжествовало во всем, то была бы отнята у людей свободная воля и право выбора, и мы считали бы напрасными и бесполезными всякое наставление, искусства и обучение: оказались бы пустыми и бесплодными надежды людей, ведущих достойный образ жизни»²²⁵.

В вопросах этики Агафий также значительно оптимистичнее своего предшественника Прокопия. Он видит в человеческой природе не только одни дурные черты, но и доброту, милосердие, честность, мужество, благородство.

Вместе с тем Агафий признает относительность моральных норм. Он подчеркивает, что люди сами большей частью не замечают своих пороков, поэтому «тех, кто похож на нас, мы любим, а кто нас превосходит,— чуждаемся»²²⁶. {167}

Агафий порицает коварство византийцев, их стремление обмануть легковерные варварские народы, трусость и жестокость византийских воинов.

Писатель осуждает такие человеческие пороки, как заносчивость, неблагодарность, предательство в отношении старых друзей, суетное тщеславие, жадность и погоню за богатством; богатство не приносит человеку прочного счастья, ибо все на свете быстротечно и бrenно.

*Коль неожиданно кто из бедного станет богатым,
Вмиг позабудет, кем был прежде, когда горевал.
Дружбу отвергнет глупец, до конца никогда не поймет он,
Что лишь играет судьба с ним, издеваясь зло.
Был бедняком ведь и ты, припомни, везде побирался,
Дали ломóть бы, молил, хлеба тебе на прокорм,
Ныне подать же другим ты не хочешь. Но знай, все минует!
Все у смертных пройдет и не вернется вовек!
Если не веришь словам, пусть пример тебя личный научит:
Как переменчива жизнь, знаешь ты сам по себе!²²⁷*

Вместе с тем поэтическое творчество Агафия, как и его исторический труд, свидетельствует о его светлом, жизнеутверждающем античном мирозерцании.

Многие эпиграммы Агафия воспевают земную любовь. Поэт упрекает жестокого отца, разгневавшегося на свою дочь и ее любовника. Он призывает старика вспомнить о радостях любви, о своей молодости и простить юных влюбленных.

*Возраст тебя усмирил, притуплено жало желанья,
Помня про жар и про страсть юных умчавшихся лет,
Должен ты был бы понять печаль и томление девы,
О, Клеобул, ты отцом нежным считался ее!
Ныне врагом перед ней ты стоишь оскорбленным и злобным,
Видя любовников двух, слившихся в тело одно.
О, не лишай же любовь ни часа ее и ни права,
И не позорь этих кос ревности ярым ножом²²⁸.*

Агафий всей душой против аскетизма, умерщвления плоти. Какой бесконечной верой в красоту и чистоту земных радостей любви проникнута, например, эта эпиграмма:

²²⁴ Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 173.

²²⁵ *Agath.*, I, 1.

²²⁶ *Ibid.*, II, 32.

²²⁷ Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 174.

²²⁸ Там же, с. 168.

*И хоть меня целовать запретили красивой Роданфе,
Выход придумала все же: пояс свой с бедер сняла
И, растянув его между собою и мной, осторожно
Поцеловала конец пояса, я же — другой.
Влагу тянул я любви, я вбирал в себя чистый источник,
И поцелуй ее я ощущал на губах.
Тем же платил ей и я, мы в игре той усладу искали,
Пояс Роданфы моей слил наши крепко уста*²²⁹.

Снисходительный к увлечениям молодости, Агафий вместе с тем высоко ценит целомудрие и добродетель женщин, воспевает радости законного брака.

Исторический труд Агафия полон античных реминисценций. Писатель хорошо начитан в классической литературе. Он знает и глубоко почитает многих античных писателей, как греческих, так и латинских. И по-^{168}тому можно согласиться с общей оценкой Агафия как кабинетного ученого в противовес Прокопию-политику. Вместе с тем сам Агафий предостерегает своих собратьев по перу от излишнего увлечения античными мифами и от легковесного отношения к ним. Например, приведя легенду о состязании Аполлона и Марсия, Агафий делает вывод, что подобные рассказы — не что иное, как сказки — забава поэтов, не таящие в себе ничего ценного и правдоподобного²³⁰. Ученому-историку необходимо прежде всего внимательно наблюдать жизнь и изучать древнейшие события, а не увлекаться поэтическими вымыслами.

Приверженность к античной культуре, естественно, наложила свой отпечаток и на религиозные взгляды Агафия. В нем сочетались не только поэт и историк, но также эллин и христианин. Агафий был христианином, усвоившим, однако, многие положения греческой философии, особенно неоплатонизма. Однако он твердо убежден, что «самое нечестивое дело отказаться от истинной религии и святых таинств»²³¹.

Агафий — сторонник не формального, а нравственно-этического понимания сущности христианской веры, которая должна выражаться отнюдь не во внешних проявлениях благочестия и благотворительности, а в постоянной добродетели.

Историк с уважением относится к христианским храмам, особенно восхваляет блеск и красоту св. Софии, с почтением отзывается о благочестии монахов, подчеркивает святость церковных убежищ и веру в их спасительную силу среди простого народа.

Агафий резко порицает обрядность не только варваров, но и эллинов, особенно кровавые жертвоприношения. «Не знаю, — пишет он, — можно ли словами прекратить безумие и жестокость жертвоприношений, совершаемых в священных рощах, как это делается у варваров, или в честь тех богов, каких хочет иметь обрядность эллинов»²³².

Агафий признает важным для расширения влияния Византийской империи на соседние варварские народы распространение среди них христианства. Однако он решительно выступает не только против насильственного обращения варваров в христианство, но и против всяческих гонений на еретиков и язычников. Нельзя, по мнению Агафия, принуждать кого-либо вопреки его совести принимать чуждые ему религиозные воззрения²³³. Провозглашение такой веротерпимости в VI в. — веке религиозных гонений — требовало от писателя известного мужества.

Агафию чужда религиозная экзальтация церковных авторов далек он и от догматических религиозных споров.

Для мировоззрения Агафия весьма показательным его отношение к варварскому миру — он достаточно терпим к соседним с империей племенам и народам.

По своим литературным достоинствам исторический труд Агафия не принадлежит к образцам высокого искусства. Однако было бы несправедливо считать его лишь бледной имитацией классических авторов или подражанием Прокопию, а поэтические творения писателя — литературой «византийского упадка». Агафий — писатель, имеющий свое творческое ^{169}лицо, оригинальный литературный почерк. Он занимает достаточно заметное место в ряду классицизирующих историков ранней Византии²³⁴.

²²⁹ Там же, с. 169.

²³⁰ *Agath.*, IV, 23.

²³¹ *Ibid.*, III, 12.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, II, 30.

²³⁴ *Cameron Av. Agathias. p. 57—58; Böhlig G. Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner. B., 1956; Idem. Reichssprache und Volkssprache im byzantinischen Reich. — In: Byzantinische Arbeiten der DDR, I. B., 1957.*

Художественное кредо Агафия было выражено в его крылатой фразе — история должна соединять харит с музами. Иными словами, историк должен думать как о красоте формы, так и о правдивости, серьезности и глубине содержания²³⁵.

Агафия как писателя отличает склонность к своего рода бесконфликтности: жизненные коллизии у него сплошь и рядом имеют благоприятный исход. Даже рассказ о войне течет у него плавно, иногда даже вяло, без драматизации сюжетов. Это скорее сочетание фактов с морализующими сентенциями, чем яркое изображение подлинных жизненных ситуаций, списанных с натуры сражений. Описание боевых эпизодов перемежается длинными и порой чересчур напыщенными речами политических деятелей и полководцев.

Композиция «Истории» Агафия отличается стройностью и простотой. Он не любит резких переходов, ломки сюжетной линии. Место действия у Агафия — как правило, театр военных действий: Италия, земли франков, Лазика, Персия. Крайне лапидарно рассказывает он о Константинополе, хотя прожил там большую часть своей жизни. Путешествовал Агафий мало: он посетил Смирну, возможно Берит, Александрию, остров Кос и город Траллы в Малой Азии. Отсутствие личных впечатлений о дальних странах и народах, естественно, отразилось и на его «Истории». Пейзаж там встречается редко, рассказ Агафия лишен ярких жизненных деталей.

Историк почти всегда придерживается хронологически последовательного изложения событий. Перебивки делаются лишь для естественнонаучных экскурсов и нравоучительных отступлений. Кстати сказать, с художественной точки зрения, именно эти экскурсии и отступления особенно удачны. Когда сюжет этих экскурсов близко касается и живо интересуется писателя, его стиль делается энергичным и экспрессивным. Особенно воодушевляется Агафий, когда полемизирует с идейными и научными противниками; он становится насмешливым и едким.

Портретов действующих лиц в сочинении Агафия мало, и они не отличаются ни глубиной психологизма, ни индивидуализацией характеров.

Порой, хотя и не слишком часто, Агафий впадает в патетику. Например, самыми мрачными красками рисует он нападения гуннов на земли Византийской империи. Весьма впечатляет при всей его риторичности рассказ о насилиях гуннов над знатными женщинами и монахинями²³⁶. Зловещие картины чумы в Константинополе написаны Агафием с явным расчетом воздействовать на эмоции читателя.

Речи действующих лиц у Агафия обычно шаблонны, не несут в себе индивидуальных характеристик. Вместе с тем в отдельных местах своего труда Агафий без ложной патетики и риторики, с художественной силой и благородной простотой воссоздает исторические сцены.

Пожалуй, больше всего портят сочинение Агафия длинноты и нравоучения, которые утомляют читателя. Однако эти просчеты и недостатки {170} сглаживаются благодаря хорошему, хотя и несколько вычурному, литературному стилю и языку писателя.

Агафий писал не на разговорном, а на чисто литературном языке. Он все время заботится о красоте и гармонии своего стиля²³⁷.

На формирование стиля Агафия повлияли античные образцы и современная ему византийская литература, причем в его поэтических произведениях сильнее чувствуется воздействие классической литературы, а в историческом труде — византийской. Но в лексике писателя архаизмов больше, чем «византинизмов». Существенной особенностью языка Агафия, как и Прокопия, является небольшое количество новых слов и заимствований из других языков. В его историческом сочинении мало латинизмов и варваризмов. То же относится к христианской и церковной терминологии: даже такие понятия, как «монах» и «мученик», передаются Агафием описательно²³⁸. Архаизирующий и классицизирующий характер сочинения Агафия соответствует жанру исторических произведений в понимании светских писателей VI в.

По философии истории, методу и характеру исторического повествования, общему стилю и насыщенности античными реминисценциями историческое сочинение Агафия стоит достаточно близко к произведениям античных и позднеримских писателей²³⁹ и весьма характерно для той переходной эпохи, в которую жил его автор.

²³⁵ *Agath.*, III, 1; *Mathew G. Byzantine Aesthetics*. L., 1963.

²³⁶ *Agath.*, V, 13.

²³⁷ Обвинение Агафия в погоне за внешней красотостью, думается, не вполне справедливо. Ср.: *Cameron Av. Agathias*, p. 37.

²³⁸ *Cameron Av. Agathias*, p. 83—88.

²³⁹ *Moravcsik Gy. Klassizismus in der byzantinischen Geschichtsschreibung*. — *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*. Heidelberg. 1966.

Феофилакт Симокатта

В конце VI — первой половине VII в. самым выдающимся историком светского направления был Феофилакт Симокатта. Уроженец Египта, он происходил из знатной семьи — во всяком случае имел родственные связи в высших кругах византийского общества. Наместник Египта Петр был его родственником и, видимо, покровителем²⁴⁰. Блестящее образование Симокатта получил, скорее всего, в Александрии и Афинах²⁴¹.

В отличие от Прокопия, Агафия и Менандра^{241a}, занимавшихся преимущественно гуманитарными науками, Симокатта обладал солидными познаниями и в области естествознания; литературное наследие Симокатты включает наряду с историческим сочинением и письмами риторического характера естественнонаучный труд «*Quaestiones physicae*».

Свое историческое произведение Феофилакт Симокатта написал, очевидно, между 628 и 638 гг. К сожалению, оно осталось незаконченным: повествование обрывается на трагических событиях 602 г., связанных с казнью императора Маврикия и воцарением узурпатора Фоки.

При создании своего исторического сочинения Симокатта пользовался трудами античных авторов, преимущественно Геродота и Диодора, и ранних византийских писателей — Иоанна Лида, Прокопия, Евагрия, Менандра и Иоанна Епифанийского. Он имел в своем распоряжении и документальные материалы, консульские анналы, протоколы дел цирка, письма государственных деятелей и другие ценные источники. Много сведений Симокатта черпал и из устных рассказов современников.

Подобно другим представителям светского течения в византийской историографии раннего периода, Феофилакт Симокатта основное внимание уделяет внешнеполитической истории Византии. С достаточной полнотой у него освещены только две темы: войны, которые вела империя в конце VI — начале VII в. со своим давним соперником на Востоке — сасанидским Ираном, и войны Византии на Балканах против усилившихся в это время авар и славян. Изложение в «Истории» Феофилакта ведется в хронологической последовательности, а место действия меняется в зависимости от изменения театра войны.

Труд Симокатты ценен, однако, и для внутренней истории Византии той эпохи. Феофилакт позволяет увидеть необычайно острую классовую борьбу того времени, узнать о восстаниях в византийской армии, движении димов и факций в Константинополе, о захвате власти Фокой благодаря поддержке солдат и столичных димов.

Подобно Прокопию и Агафию, Феофилакт чрезвычайно высоко оценивает занятие историей. В широко известном «Диалоге философии с историей», предпосланном его историческому труду, он утверждает, что философия — царица наук, а история — ее любимая дочь. Самое важное, что создано человеческим разумом, — это история; слуху она дает великое удовольствие, для души же она лучший учитель и воспитатель. Для людей любознательных нет ничего более привлекательного, чем история. Она является общей наставницей всего человечества: рассказывая о бедствиях героев прошлых времен, история делает людей более предусмотрительными, а восхваляя их удачу, указывает путь от скромных дел к вершинам великих подвигов. «Для старца служит она как бы поводырем и посохом, для юношей — лучшим и мудрейшим наставником...»²⁴²

В «Диалоге философии с историей» и во введении к «Истории» особенно явно обнаруживается влияние на Симокатту античных литературных традиций. Софистические рассуждения²⁴³ сочетаются с блестящей, хотя и несколько утомительной риторикой. Однако даже античные реминисценции не могут скрыть политических настроений писателя, которые прорываются сквозь завесу напыщенного красноречия.

Политические симпатии и антипатии Симокатты выражены в его труде с предельной ясностью. Скорее всего, он был идеологом тех кругов византийской интеллигенции, которые искали защиты и покровительства государственной власти. Он — сторонник законных правителей Тиверия, Маврикия и Ираклия и непримиримый враг узурпатора, «тирана» и «кентавра» Фоки, для которого царская власть была лишь ареной для пьянства²⁴⁴. Лишь Гераклиды (династия Ираклия), очистив от этого исчадия ада

²⁴⁰ *Theoph. Simoc. Hist.*, VIII, 13, 12.

²⁴¹ *Jorga N. Médaillons d'histoire littéraire byzantine.*— Byz., 1915, 2, p. 245—248.

^{241a} О Менандре см. ниже, гл. 9.

²⁴² *Theoph. Simoc. Hist.*, Praef., 15.

²⁴³ *Nissen Th. Das Prooemium zu Theophylaktos Historien und die Sophistik.*— BNgJb, 1939, 15, S. 3—13.

²⁴⁴ *Theoph. Simoc. Hist.*, Dialog., 4.

— Фоки — дом царей, вновь возродили науки, вернули философию в царский дворец, воскресили историю, извлекли ее из могилы молчания²⁴⁵. {172}

Государственный переворот, возглавленный Фокой, изображается Феофилактом крайне тенденциозно. Автор не жалеет самых мрачных красок, рисуя невероятную жестокость и коварство Фоки. Фока ненавистен историку как тиран, поднявший на восстание войска и народные массы Константинополя. Особенно раздражает историка поддержка Фоки константинопольскими димами²⁴⁶. Антитезой злодею и узурпатору Фоке в труде Симокатты выступает законный правитель — благочестивый император Маврикий. Однако образ Маврикия, созданный историком, во многом противоречив. Если портрет Фоки нарисован лишь одной черной краской, то Маврикий соединяет в себе великодушие и щедрость мецената с расчетливостью скопидома, поразительное мужество перед казнью с малодушием во время войн и народных восстаний.

Критика Маврикия, однако, звучит в устах Симокатты не как обличение, а скорее как сожаление о слабости злосчастного монарха, не сумевшего противостоять кровавому узурпатору и восставшему народу. Гибель Маврикия историк рисует в эпических тонах, превознося мужество и величие души императора, которому суждено было перед смертью увидеть мучительную казнь своих детей²⁴⁷.

Ни в одном сочинении византийских историков раннего времени мы не встретим столь законченного образа идеального императора, как в произведении Симокатты. Речь Тиверия, обращенная к его преемнику Маврикию, — по существу изложение политического кредо самого писателя. Ода содержит не только обычные восхваления императорской власти, но и целую стройную программу поведения мудрого государя — философа на троне.

Первой заповедью монарха в его деятельности, по мнению Симокатты, должно быть благоразумие. «Держи в узде разума произвол своей власти, с помощью философии, как рулем, управляй кораблем своей империи».

Вторая заповедь — скромность. «Бойся думать, что ты превосходишь всех умом, если судьбой и счастьем ты поставлен выше всех». «Стремись заслужить не страх, а расположение своих подданных, льстивым речам предпочитай упреки — они лучший наставник жизни».

Третья заповедь — справедливость. «Пусть перед твоими глазами вечно находится справедливость, которая по поступкам нашим воздает нам достойную награду»²⁴⁸. Император должен сочетать справедливость и доброту с разумной предусмотрительностью. «Пусть кротость управляет твоим гневом, а страх — благоразумием»²⁴⁹.

Подданные обязаны подчиняться законной власти, в противном случае их ждет наказание, но правитель не может использовать свою власть во вред народу²⁵⁰.

Выполнить свой долг перед государством и подданными василевс, однако, может, лишь осознав тщету всего земного, быстротечность и суетность жизни, преходящий характер счастья и власти на земле. «Будучи любителем мудрости, считай, что эта порфира — дешевая тряпка, которой ты обернут, а драгоценные камни твоего венца ничем не отличаются {173} от камешков, лежащих на берегу моря». За внешним могуществом монарха скрывается не что иное, как «блестящее рабство». «Мрачен цвет пурпура, и государи должны быть сдержанны в благополучии, не терять разума в счастье, не предаваться гордости из-за злосчастного царского одеяния: ведь императорский скипетр говорит не о праве на полную свободу действий, а о праве жить в блестящем рабстве»²⁵¹.

Доктрина императорской власти и образ идеального императора трактуются Феофилактом, в отличие от Прокопия и Агафия, уже в христианском духе. Идеи бренности всего земного, подчинения императорской власти воле божества, глубокий скептицизм пронизывают политическую концепцию писателя.

От идеального императора Феофилакт требует христианского благочестия и милосердия. Императора, пишет Симокатта, возвеличивает бог, следовательно, он может и отнять у него власть. Василевс не должен радоваться пролитию крови, он не может быть участником убийства и воздавать злом за зло. За совершенные злодеяния ему постоянно угрожает божественное возмездие²⁵².

²⁴⁵ Ibid., 6—11.

²⁴⁶ *Theoph. Simoc. Hist.*, VIII, 9.4—9.

²⁴⁷ Ibid., VIII, 11.2—6.

²⁴⁸ Ibid., I, 1.16; 17.

²⁴⁹ Ibid., I, 1.19.

²⁵⁰ Ibid., I, 1.19—20.

²⁵¹ Ibid., I, 1.18.

²⁵² Ibid., III, 11.8—13.

Государь обязан заботиться о воинах, быть со всеми внимательным, не приближать клеветников. При мудром правителе, имеющие богатство пусть спокойно им наслаждаются, а бедняков император должен щедро одаривать²⁵³.

Как и предшественники, в частности Прокопий, Агафий и Менандр, Феофилакт выступает против всякой тирании. Власть предоставлена государю не для тиранического правления, а на благо подданных, подобно тому как «жало дано царю пчел не для тирании, но скорее на пользу народа и справедливости»²⁵⁴.

Симокатта — противник всякого насилия, хотя с горечью и признает его необходимость. «Там, где есть насилие,— пишет он,— жизнь не может идти без вражды и брани»²⁵⁵.

Политическая доктрина Симокатты, нашедшая воплощение в идеальном образе верховного правителя империи, имела успех у современников и прочно вошла в арсенал политических идей Византийской империи.

По своим социально-политическим взглядам Феофилакт — аристократ, монархист, враг социальных перемен, сторонник сильной государственной власти и централизации империи. Его труд проникнут страхом перед народными движениями и восстаниями в армии, недоброжелательностью в отношении народных масс. Народ для этого историка — чуждая и враждебная сила. Толпа, по его мнению, всегда бывает переменчивой и быстро поддается чувству ненависти.

В труде Симокатты явственно прослеживаются пацифистские идеи, свойственные Агафию и Менандру. Как и они, Симокатта считает войну величайшим злом, а мир высшим благом: «Ведь нет ничего драгоценнее мира для людей разумных и помнящих о своей смертной судьбе и краткости жизненного пути»²⁵⁶. {174}

Не чужд Симокатте, как и другим византийским историкам VI—VII вв., римский патриотизм и горделивое отношение к варварам. Пожалуй, у него презрение к варварским народам выражено значительно ярче, чем у Агафия и Менандра, и перекликается с идеями Прокопия о полном превосходстве ромеев над варварами. Несмотря на тяжелые поражения, которые испытала Византийская империя в конце VI — начале VII в., Феофилакт проповедует идею особой исключительности ромеев, непомерно восхваляет их победы: «Какой народ на земле когда-либо сражался с большей славой, чем ромеи, за свободу, за честь, за отечество, за своих детей?»²⁵⁷

По своим философским взглядам Симокатта во многом близок к античной философии, хотя христианская идеология наложила на его мировоззрение более глубокий отпечаток, чем на мировоззрение его предшественников — Прокопия и Агафия. В философских взглядах Симокатты тесно переплетаются рационализм с явным агностицизмом и верой в божественный промысел. Рационализм Симокатты проявляется в преклонении перед человеческим разумом. Человек обладает разумом, пишет он, свойством божественным и удивительным. Благодаря разуму человек научился бояться и чтить бога, как в зеркале видеть проявления своей природы, ясно представлять строй и порядок своей жизни. Благодаря разуму люди обратили взор на самих себя, от созерцания внешних явлений перенесли наблюдения на собственное «я» и стали раскрывать тайну своего сотворения. «Много хорошего, я считаю, дал людям разум — этот лучший помощник их природы. Что ею не было закончено или не сделано, то в совершенстве творил и заканчивал разум: для зрения он давал красивое зрелище, для вкуса — удовольствие... песнями услаждал слух, чарами звуков околдовывал душу...»²⁵⁸

Разум помог человеку создать ремесла и искусства, улучшил самую человеческую природу. «А разве нам это вполне не доказывает тот, кто искусен во всяких ремеслах, кто из шерсти умеет нам выткать тонкий хитон, кто из дерева делает земледельцу рукоятку для плуга, весло для моряка, а для воина копье и щит, охраняющие в опасностях битвы?»²⁵⁹. Философский рационализм Симокатты перекликается с аналогичными идеями историков старшего поколения — Агафия и Менандра. Как и Менандр, Феофилакт с глубоким уважением относится к труду, украшающему жизнь человека.

²⁵³ Ibid., III, 11.9—11; см.: *Вальденберг В. Е.* Речь Юстина II к Тиверии.— Изв. ЛИ СССР. Отдел гуманитарных наук, 1928, т. 2, с. 120—127.

²⁵⁴ *Theoph. Simoc. Hist.*, I, 1.20.

²⁵⁵ Ibid., V, 413.

²⁵⁶ Ibid., III, 9.4.

²⁵⁷ Ibid., I, 5.6—3.

²⁵⁸ Ibid., Praef., 103.

²⁵⁹ Ibid., 3—6.

Подобно тому же Менандру, Симокатта верит не только в величие разума, но и в силу убеждения слова. По его мнению, магическая сила слова может изменять ход событий и давать им новое направление²⁶⁰.

Но, пропев гимн человеческому разуму, Феофилакт боится перейти тот заветный рубеж, за которым стоит признание возможности для человека проникнуть в сокровенные тайны бытия. Историк в бессилии склоняет голову перед идеей бренности, скоротечности всего земного, признает существование неведомой и непостижимой людьми трансцендентной силы — воли творца. По мнению Симокатты, судьба народов, отдельных людей, исход сражений целиком зависят от божественного провидения. {175} Счастье людей изменчиво и ненадежно. «Сегодня ты видишь день в розовых красках... светлым и сияющим. Назавтра его же увидишь ты сумрачным... потемневшим до неузнаваемости от сплошных облаков»²⁶¹.

Симокатта — сторонник идеи непрерывного изменения и круговорота всего сущего, связанных с непрестанным рождением нового. Все в мире находится в постоянном движении и становлении. Жизнь преобразует все прежнее, создает новое и в круговращении вечно движущегося вихря все видоизменяет²⁶². Человек, по словам Феофилакта, вечно стремится к чему-то новому, неустанно ждет перемен: «Ненасытен глаз человеческий, и всегда, словно какой-либо страждущий, желает он нового»²⁶³.

Идея вечного круговорота тесно связана у Симокатты с идеей необходимости, которая, «как самый жестокий тиран, управляет жизнью человеческой». «Пусть ваши души не страшатся поставить под удар тело. В жизни нет места, где бы нас не ждала гибель. Ничто в этой жизни не чуждо страданию — ко всему примешано горе»²⁶⁴.

Феофилакт признает всеисилие божественного промысла. Для него это активная, всепобеждающая сила, которая неусыпно наблюдает за всеми действиями людей — помогает им совершать подвиги и сурово наказывает за совершенные злодеяния. Верой в возмездие пронизан весь исторический труд Симокатты. «Воздается людям по делам их», — убежден историк²⁶⁵. К несчастью, люди, занимаясь повседневными делами, часто забывают о божественном возмездии²⁶⁶.

В то же время Симокатте свойственны и суеверные представления о том, что дурные деяния внушаются людям какими-то злыми демонами²⁶⁷. Симокатта вполне искренне верит в различные чудеса и легенды, порой совершенно противоречащие здравому смыслу. Так, он рассказывает о неизвестных чудовищах, полулюдях-полурыбах, появившихся в Ниле²⁶⁸, а также о славянах-великанах, у которых не было никакого оружия, а только гусли²⁶⁹; он не сомневается в достоверности благочестивых легенд²⁷⁰. Вера в колдовство, в различные предзнаменования, пророчества и прорицания²⁷¹ характерна для Симокатты в большей степени, чем для других современных ему писателей.

Противоречивость мировоззрения Феофилакта особенно проявляется в его отношении к античности и христианству. Образованный грек, Симокатта еще живет в мире античной культуры; он прекрасно знает римскую и греческую литературу, историю, поэзию. Особенно высоко чтит он Гомера и часто его цитирует. Феофилакт говорит о необычайной силе воздействия на человеческие сердца и о воспитательном значении поэтических произведений²⁷², о магическом влиянии слова поэтов, которых {176} недаром считают боговдохновенными. Полагают, что «боги приходят к ним и их устами возвеща-

²⁶⁰ *Theoph. Simoc. Hist.*, VI, 8.2; *Menandr. Excerpt. de legat. rom.*, fr. 11.

²⁶¹ *Theoph. Simoc. Hist.*, VII, 11.4—5.

²⁶² *Ibid.*, III, 8.9.

²⁶³ *Ibid.*, VII, 11.4.

²⁶⁴ *Ibid.*, V, 4.10.

²⁶⁵ *Ibid.*, VII, 11.4.

²⁶⁶ *Ibid.*, VI, 10.4; I, 2.7.

²⁶⁷ *Ibid.*, II, 10.11.

²⁶⁸ *Ibid.*, VII, 16.1—9.

²⁶⁹ *Ibid.*, VI, 2.10—16.

²⁷⁰ *Ibid.*, V, 12.1—13; VIII, 14.1—9.

²⁷¹ *Ibid.*, I, 11.3—21; V, 16.5—14; VI, 1.5—8; VIII, 157—14.

²⁷² *Ibid.*, Praef., 11.



*Христос. Деталь «Преображения». Мозаика.
Монастырь св. Екатерины на Синае. Конец VI в.*

ют людям об их делах...»²⁷³. Симокатта высоко ценит нравственные идеалы, завещанные античностью: воинскую доблесть, патриотизм. {177}

Воздействие античных литературных традиций во многом определило композиционные и стилистические особенности сочинения Симокатты. Стиль его крайне риторичен и зачастую подражателен — он использует лексику и стилистические приемы Гомера, Еврипида, Софокла, Фукидида и Платона. Мифы древней Греции Феофилакт умело вплетает в ткань исторического повествования, хотя и считает их поэтическим вымыслом.

Но в отличие от Прокопия и Агафия Симокатта значительно более религиозен. Христианская идеология уже наложила свою печать на его «Историю». Впервые в историческом труде светского характера автор явно стремится показать свою ортодоксальность и приверженность к христианской религии никейского вероисповедания. Дважды Симокатта обращается в «Истории» к изложению сущности христианского учения о троице²⁷⁴. Вся пространная, проповедь епископа Дометиана, приведенная Симокаттой, по существу, представляет собой панегирик в честь ортодоксальной христианской религии и опровержение религиозных заблуждений нехристианских народов. Конфессиональный характер речи и влияние на нее церковно-богословской литературы, а также библейских традиций не подлежат сомнению²⁷⁵.

Настойчивое стремление Симокатты следовать никейскому символу веры и избежать обвинения как в монофиситстве, так и в арианстве и несторианстве, говорит о том, что в его труде в какой-то степени нашли отзвук тринитарные и христологические споры, развернувшиеся в Византийской империи в ранний период ее истории.

²⁷⁴ *Theoph. Simoc. Hist.*, III, 1.4; IV, 16.26.

²⁷⁵ *Ibid.*, IV, 16.1—27.

Одновременно Симокатта пытается доказать превосходство христианства над другими религиями, в частности над религией, персов²⁷⁶. При этом мы не находим у него и тени той веротерпимости, которая так выгодно отличает труд Агафия. Наоборот, Симокатта требует решительного отстаивания истинности христианской веры и борьбы с «ложными» вероучениями²⁷⁷.

Симокатта гораздо более богобоязнен, чем его предшественники. Он всегда с благочестивой верой говорит о боге — творце всего сущего²⁷⁸, верит в божественное откровение²⁷⁹. Он считает, что благочестие — величайшее достоинство ромеев по сравнению с другими народами²⁸⁰. Симокатта почитает иконы и священные изображения Христа, богородицы и святых²⁸¹. По его рассказу, перед битвами и осадами все воины-ромеев и жители городов молят о помощи бога. Благочестивым воинством ромеев нередко руководят божественные силы²⁸². Враги же византийцев за осквернение христианских святынь терпят суровое возмездие²⁸³. Историк часто вводит в повествование легендарные рассказы житийного характера. Таков рассказ о персиянке Голиндухе, перешедшей чудесным образом в христианство и ставшей святой мученицей²⁸⁴, о чудесах с мощами мучениц Гликерии²⁸⁵ и Евфимии²⁸⁶.

В отличие от Прокопия, Агафия и Менандра Симокатта склонен превозносить аскетические идеалы христианства. Совершенно в житийных тонах он восхваляет праведную жизнь патриарха Иоанна Постника, который умел отказываться от привычных удовольствий, обуздывать свои страсти и, был господином над своим желудком²⁸⁷.

Симокатта был далек от критической проверки исторического материала — отсюда столь причудливое переплетение в его повествовании исторических фактов, философских рассуждений и рассказов о различных стихийных бедствиях, пожарах, моровых язвах, землетрясениях, появлении чудовищ; отсюда и столь большое внимание автора к легендам житийного характера.

Надо признать, что «История» Симокатты гораздо в большей степени, чем труды Прокопия, Агафия и Менандра, перегружена малосущественными деталями и наполнена цветистой риторикой. В отношении многообразия жизненных наблюдений и богатства личного опыта Симокатта значительно уступает Прокопию и принадлежит, как и Агафий, к типу историка — кабинетного ученого, а не политического деятеля.

2. ЦЕРКОВНЫЕ ИСТОРИКИ

Переход от античности к средневековью, связанный с радикальными изменениями в экономике, социальном строе, политике позднеантичного общества, вызвал коренной переворот в сознании людей, в мировоззрении, идеологии и культуре того времени. В обширном регионе Средиземноморья и Ближнего Востока, в огромной Римской империи шел процесс утверждения одной из мировых религий — христианства.

Создание христианской идеологии и превращение ее в законченную систему взглядов протекало в обстановке длительной идейной борьбы. Эта борьба развернулась на два фронта: как с живучими еще представлениями языческого мира, так и с многоликими еретическими течениями внутри самого христианства. Христианство, зародившееся как протест против царящих в рабовладельческом обществе неравенства, насилия и несправедливости, мало-помалу теряло демократический, революционный характер и модифицировалось в идеологию, призванную защищать и сохранять существующий строй¹.

В ранней Византии христианство играло двойственную роль: с одной стороны, оно уже было поставлено на службу государства с его неограниченной автократией, корнями уходящей в рабовладельче-

²⁷⁶ Ibid., III, 13.14—15.

²⁷⁷ Ibid., IV, 16.21—26.

²⁷⁸ Ibid., I, 1.22.

²⁷⁹ Ibid., I, 2.1—2.

²⁸⁰ Ibid., I, 5.8.

²⁸¹ Ibid., II, 3.4—6.

²⁸² Ibid., V, 4.14.

²⁸³ Ibid., VII, 15.1—3.

²⁸⁴ Ibid., V, 12.1—13.

²⁸⁵ Ibid., I, 11.3—21.

²⁸⁶ Ibid., VIII, 14.2—9.

²⁸⁷ Ibid., VII, 6.1—5.

¹ См.: *Кривелев И. А.* История религии. М., 1975. Т. 1; *Кубланов М. М.* Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974; *Штаерман Е. М.* Кризис античной культуры. М., 1975; *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии. М., 1977; *Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973.

ский мир, с другой стороны — способствовало рождению и укреплению иного, чем в античности, видения мира, новых представлений о боге, Вселенной и месте в ней человека. Оно стимулировало кристаллизацию всей совокупности новых духовных ценностей, отвечавших идеалам средневекового общества². Медленно, но неуклонно, создавалась христианская модель мира, отражавшая новое мироощущение людей той эпохи.

В первые века существования Византийской империи происходило политическое сближение ортодоксальной церкви и государства. Господствующий класс империи и первые христианские императоры охотно использовали христианскую идеологию для освящения и укрепления своей власти. В этот период интенсивно подвергаются христианизации все сферы идейной жизни: христианизируется и трансформируется философия, теократизируются право, литература, искусство.

Процесс христианизации идеологии, естественно, существенным образом повлиял и на эволюцию идейных основ византийской историографии того времени. Это сказалось в изменении прежде всего ее содержания, а затем и формы³. Создание новых форм и жанров исторического повествования было внешним проявлением принципиально иного осмысления византийцами всемирно-исторического процесса. По сути дела, наступил качественно новый этап развития исторической мысли. И именно создание единой концепции всемирной истории действительно требовало иных, исторических сочинений, отличавшихся своим построением от античных. Античному мирозерцанию и видению мира противопоставлялась христианская концепция мироздания, покоившаяся на библейских представлениях о божестве, вселенной и человеке⁴.

Теократизация мышления, в свою очередь, породила в византийском обществе исключительный интерес к истории христианской церкви; пройденный ею исторический путь связывался с судьбами христианского вероучения. Церковная история постепенно отделяется от светской, в центре внимания историков находятся ныне внутренняя жизнь православной церкви, деятельность церковных соборов, подвижничество защитников христианства, догматические споры с еретиками и язычниками, разногласия в среде высших церковных иерархов. История церкви отнюдь не вливается как составная часть в гражданскую историю, а наоборот, факты из светской жизни Византийской империи вкрапливаются в общее изложение церковной истории, которая во многом приобретает самодовлеющий характер⁵. Отвергая языческую идеологию, церковные историки стремятся (с разной степенью успеха) отринуть и светские жанры античной историографии и свести к минимуму освещение событий светского характера.

Коренной перелом в развитии исторических представлений произошел в IV в. и завершился победой новой историко-философской концепции в VI—VII вв.⁶ И хотя попытки дать истолкование истории в христианском духе появляются уже в первые три века нашей эры⁷, собственно христианская историография начинает складываться именно в IV в. Новые идеи и веяния находят воплощение в сочинениях церковных историков, в агиографии и христианской биографической литературе⁸.

Западная историография наших дней высоко оценивает труды церковных историков ранней Византии. Так, медиевист А. Момильяно полагает, что их нововведения являются наиболее важным вкладом в мировую историографию за длительный период времени с V и до XVI в.⁹ Значительно более критически относится к сочинениям церковных историков восточногерманский ученый Ф. Винкельман. Он справедливо подчеркивает расплывчатость и непоследовательность теолого-философских взглядов церковных историков, известную ограниченность их знаний, особенно в сфере политической и идейной жизни современного им общества, слабость их метода, ухудшение литературного стиля их трудов по сравнению с античной историографией¹⁰.

И тем не менее в развитии исторических знаний церковным историкам ранней Византии принадлежит свое, особое место.

² *Campanhausen H.* Die Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963; *Dempf A.* Geistgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien, 1960; *Christ K.* Der antiken Welt. Darmstadt, 1970; *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1972.

³ *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959; 2. Aufl.— München, 1977.

⁴ *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978, S. 257—312.

⁵ *Guillou A.* La civilisation byzantine. P., 1974. p. 339—350.

⁶ *Haussig H. W.* A History of Byzantine Civilization. L., 1971, S. 35—49; *Wessel K.* Die Kultur von Byzanz. Frankfurt a. M., 1970. S. 11—61.

⁷ *Alföldi A.* Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus. Darmstadt, 1967.

⁸ *Winkelmann F.* Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich.— BS. 1976, 37, S. 1 f.

⁹ *Momigliano A.* Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.— In: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Essays ed. by A. Momigliano. Oxford, 1964, p. 92.

¹⁰ *Winkelmann F.* Die Kirchengeschichtswerke.... S. 188 f.

Отличительной особенностью всей церковной историографии является прежде всего предмет изучения. Это — христианская церковь как особый религиозный, общественный и исторический феномен¹¹. Поставив в центре повествования христианскую церковь, церковные историки неизбежно должны были обратиться прежде всего к апологетическому освещению истории христианства как религиозной системы, а затем уже к описанию создания, укрепления и развития церковной организации. История церкви раскрывается ими, естественно, в ее отношении к окружающему миру — сперва в борьбе с язычеством и языческим государством, затем в отношениях с христианскими императорами и христианской империей. В освещении внутренней истории христианства и христианской церкви церковные историки сталкивались с необычайно пестрой картиной идейной борьбы догматико-религиозных течений, каждое из которых считало себя единственно ортодоксальным (правоверным), а всех своих противников еретиками. При зыбкости и неустойчивости еще окончательно не сложившейся церковной догматики различные религиозные течения не могли не оказать и действительно оказали влияние на труды отдельных церковных историков, окрасив их то в ортодоксально-никейские, то в арианские, монофиситские и несторианские тона. Однако всех их роднит постепенно складывавшаяся единая христианская историко-философская концепция.

Основой этой концепции был провиденциализм. Христианская концепция утверждала глубоко идеалистические представления, «унося человека с земли на небо»¹². Люди и народы переставали быть активными действующими лицами мировой драмы, как было у античных и ранневизантийских светских историков, и превращались в покорных исполнителей воли бога-творца. Единственным двигателем мировой истории теперь {181} становился превращенный в философский абсолютизм божественный промысел. Отныне в церковно-исторических трудах апологетов христианства не Геродот, Фукидид и Полибий, а Библия становится основной канвой, по которой церковные историки расшивают узоры исторического повествования. В осмыслении событий мировой истории разум должен был окончательно уступить место вере¹³.

Церковную историографию того времени отличают догматические расхождения и этническая неоднородность ее представителей. Хотя подавляющее большинство трудов церковных историков IV—начала VII в. было написано на греческом языке, их авторы зачастую были теснейшим образом связаны не только с греческой, но и с восточной, особенно сирийской и александрийской, философско-религиозной традицией¹⁴.

Из произведений церковных историков сравнительно хорошо сохранились лишь немногие; это труды Евсевия Кесарийского, Сократа, Созомена, Феодорита Киррского и Евагрия Схоластика; сочинения Феодора Анагноста, Филосторгия, Захария Ритора, Иоанна Эфесского и других авторов дошли до нас лишь во фрагментах.

Историки ортодоксального направления

Евсевий Кесарийский

Отцом христианской историографии обычно называют епископа Кесарийского Евсевия (260/265—339). Действительно, Евсевий создал первые обширные церковно-исторические сочинения христианско-апологетического направления. Он являлся первым в прямом смысле этого слова церковным историком.

Биографические данные о жизни и деятельности Евсевия довольно скудны и черпаются главным образом из его собственных трудов. Евсевию пришлось пережить немало тяжелых испытаний и превратностей судьбы. Он родился в Палестине и всю жизнь был тесно связан с этой провинцией. Он получил разностороннее образование, учился в Иерусалиме и Антиохии, был начитан в церковной и светской литературе; кроме греческого языка, знал еврейский и немного латинский. По своему образованию, вкусам и стремлениям он был связан с ближневосточной христианской традицией.

Евсевий был учеником и последователем видного деятеля Кесарийской церкви Памфила. Евсевия и Памфила тесно связывали общность религиозных и философских взглядов, близость их судьбы и

¹¹ Чичуров И. С. К проблеме авторского самосознания византийских историков IV—IX вв.— В кн.: *Античность и Византия*. М., 1975, с. 210—211.

¹² Беленький М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977.

¹³ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979; ср.: Соколов В. В. *Средневековая философия*. М., 1979; Удальцова З. В. *Церковные историки ранней Византии*.— ВВ, 1982, 43, с. 3—21.

¹⁴ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: (Противостояние и встреча двух творческих принципов).— В кн.: *Типология и взаимосвязь литератур древнего мира*. М., 1971; Трофимова М. К. *Историко-философские вопросы гностицизма*. М., 1979; *Византийская литература*. М., 1974.

многолетняя личная дружба. И тот, и другой подверглись гонениям при Диоклетиане, были заключены в 307 г. в темницу, где, однако, продолжали занятия теологией¹⁵. Именно там Евсевий изучал Оригена и написал в {182} его защиту сочинение, известное под названием «Апологии». В 309 г. Памфил был казнен, а Евсевий отправлен в изгнание. Спасаясь от преследований, Евсевий бродил в поисках убежища по городам и селениям Палестины, Сирии, Финикии и Египта¹⁶. Во время этих скитаний он был свидетелем гонений против христиан и впоследствии рассказал об этом в труде «История палестинских мучеников»¹⁷.

Жизнь и деятельность Евсевия и Памфила так тесно переплетались, что впоследствии их имена слились, и Евсевия стали называть Евсевий Памфилов или даже Евсевий Памфил. В «Истории палестинских мучеников» рассказ о смерти Памфила развернут в целую главу (XI). Стойкость в защите христианской религии во время гонений, широкая образованность и выдающиеся познания в теологии принесли Евсевию популярность в церковных кругах Востока, и в 311 г. он стал епископом Кесарии Палестинской.

С победой христианства при Константине I в судьбе Евсевия произошел коренной поворот. Он был приближен ко двору и вскоре стал доверенным лицом императора: он пользовался его милостями, был принят как свой человек во дворце, вел с Константином переписку¹⁸. На первом Вселенском соборе в Никее в 325 г. Евсевий занимал почетное место и на открытии собора обратился к Константину с благодарственной речью.

Немудрено, что именно Евсевию было поручено написать похвальные речи по случаю 20-летнего (326 г.) и 30-летнего (336 г.) юбилеев правления императора¹⁹.

С 311 г. до последних дней жизни Евсевий оставался епископом Кесарии Палестинской, отвергнув предложение занять более почетную кафедру епископа Антиохии²⁰. Скончался Евсевий около 340 г., в первые годы правления Констанция²¹.

Религиозно-богословские взгляды Евсевия по-разному оценивались в научной литературе. Некоторые исследователи подчеркивали влияние арианства на воззрения Евсевия, исходя, в частности, из того факта, что на Никейском соборе 325 г. написанный им символ веры не был принят и заменен более православным. Но и после Никейского собора Евсевий продолжал стоять за оправдание Ария и осуждение его противника Афанасия Александрийского²². Другие ученые считают Евсевия умеренным ортодоксом, хотя и проявлявшим иногда известные колебания²³.

Кроме немалого числа сочинений чисто богословского и агиографического характера, перу Евсевия принадлежит два исторических произведения: «Хроника» и «Церковная история». Хроника Евсевия дошла до нас лишь в армянском переводе V в. и в латинской переработке конца IV в. с дополнениями Иеронима. В «Хронике» Евсевий на основе библейских сказаний делает попытку изложить историю человечества от сотворения мира до Никейского собора 325 г. Собственно истории Византии «Хроника» Евсевия касается мало, но это произведение интересно как документ эпохи, характеризующий начало эволюции взглядов на всемирно-исторический процесс в византийской историографии²⁴.

Евсевий Кесарийский по праву считается родоначальником особого жанра церковной истории и одним из основоположников (вслед за Секстом Юлием Африканом, III в.) библейско-христианской концепции всемирной истории.

Главным трудом всей жизни Евсевия Кесарийского была его «Церковная история» (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία). В этом монументальном труде в апологетических тонах рисуется история христианства и христианской церкви. Произведение охватывает весьма значительный отрезок времени от возникновения христианства до 324 г.

¹⁵ *Euseb. Hist. Eccl.*, VII, 32.

¹⁶ *Ibid.*, VIII, 1—14.

¹⁷ *Eusebii Pamphili De Palaestinae martyribus*, I—XIII; это сочинение обычно включается как дополнение к XIII книге «Церковной истории» Евсевия.

¹⁸ *Euseb. Vita Const.*, I, 28; II, 8, 45—46; III.

¹⁹ *Euseb. Vita Const.*, IV, 46—47.

²⁰ *Euseb. Vita Const.*, III, 62; *Sozom. Hist. Eccl.*, III, 19.

²¹ *Winkelman F. Die Vita Constantini des Eusebii*. Halle, 1959.

²² *Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья.*— В кн.: *Античность и Византия*. М., 1975, с. 274—275; *Wallace-Hadrill D. Eusebii of Caesarea*. Westminster, 1961.

²³ *Winkelman F. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 8—9.

²⁴ *Dempf A. Geistgeschichte der altchristlichen Kultur*. Stuttgart, 1964; *Winkelman F. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 8; *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1977, с. 98—99.

«Церковная история» — сочинение до крайности тенденциозное. Свою христианско-апологетическую тенденцию автор отнюдь не скрывает, а наоборот, гордится ею и подчиняет ей все повествование. Писатель стремился к созданию всеобъемлющего исторического сочинения²⁵, хотя полностью это ему сделать не удалось.

Главная задача Евсевия — показать торжество христианства: победа христианской церкви при Константине как бы венчает его рассказ о многотрудном пути, пройденном сторонником христианской религии. Сочинение Евсевия изобилует трагическими, порою полуполюгандными рассказами о мученичествах христиан, о бесчисленных их страданиях во время гонений, о стойкости и мужестве церковных иерархов и простых христиан, выходцев из народа.

Философско-теологическим фундаментом построений Евсевия были сочинения Филона Александрийского, Оригена, Платона²⁶ и неоплатоников. Первостепенное место в своем труде Евсевий отводит Оригену, который изображается как великий учитель, мудрый философ и проповедник, отказавшийся от всех земных радостей во имя борьбы за распространение христианства²⁷.

Цель исторического процесса, по Евсевию, заключалась в полном восстановлении первоначального абсолютного господства Бога-Логоса на земле. Кратко изложив священную историю по Ветхому и Новому завету, Евсевий переходит к истории церкви. Христианская церковь для Евсевия — наследница апостолов. Идеи богоизбранности христианской церкви и избранности христиан как «народа божьего» стали краеугольным {184} камнем всех исторических построений писателя. В дальнейшем эти идеи легли в основу всей средневековой церковной историографии²⁸.

Чрезвычайно важное звено историко-философской и политической концепции Евсевия — трактовка им отношений церкви и государства. Судьба христианской церкви, как и личная судьба Евсевия, была прочно связана с Константином. Евсевий пользовался благоволением властителя, неоднократно лично беседовал с ним, был обязан ему укреплением своего церковного авторитета. Поэтому вполне естественно, что именно Евсевий написал, видимо с согласия правителя, два апологетических сочинения в прославление первого христианского императора — «Похвалу Константину» и «Жизнеописание Константина».

В этих произведениях не только восхвалялись деяния императора, но, что важнее, формулировалось теологическое обоснование его власти. Константин характеризовался здесь как избранный помощник Логоса (Христа), а иногда даже как его отображение²⁹. Этот правитель, как известно, подвергался нападкам со стороны оппозиционных языческих писателей. Тем важнее было для христианской церкви создать идеальный, героизированный образ императора, очищенный от всяких пороков и заблуждений. Такую задачу и должно было выполнить произведение Евсевия, где совершенно откровенно приукрашивался образ Константина. Император, совершивший немало злодеяний, предстал образцом кристально-чистого человека, мудрого монарха и истинного христианина. Позднее это было использовано при канонизации Константина для почитания его памяти в церковной традиции.

В комплексе историко-философских воззрений христианской церкви весьма сложной проблемой было отношение к Римской империи. В период гонений на христиан их отношение к римскому государству было однозначным — ненависть к преследователям, полное неприятие римской государственности, языческой религии и культуры.

Первоначально Евсевий, подобно христианским апологетам, негативно относился к Римской империи. Как и другие церковные писатели, он отстаивал тезис о моральной победе христианской церкви и христианских мучеников над гонителями, носителями зла, воплощенного в государственной власти.

²⁵ Hist. Eccl., I, 1.

²⁶ Евсевий относится к Платону с величайшим уважением, называя его лучшим из языческих философов, потому что он первым возвел мысли людей от чувственных предметов к духовным. Учение Платона о боге, по мнению Евсевия, сохраняет значение и в эпоху торжества христианства, однако, признав многобожие, Платон, впав в заблуждение (*Euseb. Laud. Const.*, 9). О платонизме Евсевия см.: *Dempf A. Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. München, 1962.* О влиянии Платона на Евсевия см.: *Брагинская В. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского. — В кн.: *Античность и Византия. М., 1975, с. 286—306.*

²⁷ *Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 2—4, 8, 15—19, 22—23, 30—32, 37; VII, 1.

²⁸ Евсевий стремится доказать, что христиане хотя и новый народ, но самый многочисленный, благочестивый, неистребимый и непобедимый, благодаря помощи бога. Само же христианство существовало изначально, и это учение — «не новое и не странное, а первоначальное, единственное и истинное» (*Euseb. Hist. Eccl.*, I, 4); ср.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 98—99, примеч. 62.

²⁹ Евсевий говорит в «Жизнеописании Константина», что в Константине «бог явил подобие (εἰκόνα) единодержавной своей власти» (*Euseb. Vita Const.*, I, 5; ср.: III, 15).

Это резко враждебное отношение к римскому государству, однако, начинает постепенно меняться после признания христианства равноправной религией, а затем превращения Римской империи в христианскую³⁰. Однако путь от неприязни к апологии империи в новом христианском облике был непрост. Идеологам христианства надо было преодолеть глубоко укоренившуюся в сознании христиан враждебность к {185} римским властям, горькие воспоминания о жесточайших гонениях, ненависть народных масс к государственной власти. И если высшие церковные иерархи и привилегированные слои клира постепенно сближаются с правительством, переходят от борьбы и конфронтации к конформизму и примирению, то в народных массах долго еще живут оппозиционные настроения.

Примечательно, что этот процесс более быстрыми темпами шел на Востоке, где крепло взаимное понимание между церковью и государством, в то время, как на Западе христианская церковь и ее идеологи заняли более неуступчивую позицию в отношении Рима: как известно, Аврелий Августин страстно выступал против «свирепой волчицы Рима». К примирению с империей Евсевий Кесарийский пришел далеко не сразу, преодолев мучительную внутреннюю борьбу. Доказательством того служат многочисленные переделки и редакторские изменения, внесенные автором в течение ряда лет в его сочинение. Постепенно, однако, именно в его историческом труде кристаллизуется одна из фундаментальных средневековых идей — идея союза христианской церкви и христианской империи.

Евсевий пытается дать ей идеологическое и историческое обоснование. Если для Августина между мистически понимаемым «градом божьим» — церковью и «градом земным» — государством, вертепом разбойников — лежала непроходимая пропасть, то для Евсевия Римская империя уже с момента рождения Христа идет к очищению и обновлению. Языческие правители, подстрекаемые дьяволом, обрушивались с гонениями на христиан, но в наказание за свой деспотизм начали терять власть в мире. Константин Великий — «боголюбец и любимый богом император», познав истинную веру и выступив на ее защиту, спас Римскую империю. С ним в христианской империи наступила эпоха гармонии и благополучия³¹. Необходимым условием этой гармонии является, по Евсевию, правоверность христианской церкви и правоверие императора.

Союз христианской церкви и государства был, по Евсевию, событием всемирно-исторического значения. Теологические рассуждения церковного историка все больше приобретали политическую окраску. Именно в это время были заложены теоретические основы господствовавшей долгое время в Византии политической теории симфонии — гармоничных отношений между господствующей церковью и правоверным императором. Эволюция взглядов Евсевия на империю дала возможность одному из исследователей прийти к следующему выводу: «Гордый монумент свободной церкви, перед которой капитулирует государственная власть, превращается спустя десять лет после доделок и переделок в гимн единоличному правителю и его династии»³².

В тесной связи с позитивной оценкой христианской империи и ее главы — правоверного императора находится и теория об избранном «народе божьем» — христианах, которая приходит на смену тезису об избранности иудейского народа и господствовавшему в античной историографии противопоставлению римлян варварам. В отличие от античного полисного сепаратизма или имперской римско-византийской исключительности эта концепция раздвигала рамки локальной истории до всемирно-исторических масштабов, открывала новые исторические горизонты. На смену раздельной истории Римской империи и варваров постепенно приходила история всех стран и народов. Независимо от расовой принадлежности, цвета кожи, мест расселения, природных условий, этнических и социальных особенностей жизни все народы могли теперь надеяться на спасение и вечную жизнь за гробом из-за искупительной жертвы Христа. Все они могли воспринять христианство — и только принятие христианства открывало им дорогу в среду избранных народов.

Иными словами, формулировался новый принцип противопоставления народов в зависимости от вероисповедания и новое разделение человечества — на христиан и нехристиан. Именно это положение религиозно-политической доктрины христианской церкви стало Ахиллесовой пятой ее исторической концепции и миссионерской практики, способствуя разобщенности народов.

Согласно исторической концепции Евсевия вся история человечества была лишь приготовлением к восприятию божественного учения — христианства. Жизнь народов протекала по воле бога и по заранее уготованному им пути. Войны, стихийные бедствия, всякого рода несчастья, посылались людям

³⁰ *Farina. R. L'impero et l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. Zürich, 1966, p. 257—280; Berkhof H. Kirche und Kaiser. Zürich. 1947, S. 85—87. 100—103; Попова Т. В. Художественные особенности сочинения Евсевия Кесарийского «Vita Constantini». — ВВ, 1973, 34, с. 122—129.*

³¹ *Eusb. Hist. Eccl., X. 9. Некоторые ученые считают Евсевия родоначальником теории цезарепапизма; см.: Sansterre J.-M. Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste. — Byz., 1972, 42, p. 131—195, 532—594.*

³² *Schwartz Ed. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig, 1909, Vol. 9, T. 3, S. LIX.*

в наказание за их грехи и за непонимание воли божьей. Судьбами как иудейского, так и языческих народов руководил бог через своих пророков³³. Евсевий, как и другие церковные историки и хронисты, не выводил свою концепцию мировой истории из реальных фактов, а привносил ее извне, из христианского вероучения, а исторические события, которые в какой-то мере могли ей противоречить, всегда объяснял промыслом божьим. Однако историк видел, что в мировой истории бывало немало трагических событий, когда зло брало верх над добром. Как же согласовать это с разумной волей творца? Эти сложнейшие онтологические вопросы, связанные с пониманием причинности исторических событий, неизбежно вставали и перед ранней церковной историографией. И выход был найден, причем очень простой, доступный пониманию широкого круга верующих. Уже Евсевий, признавая извечную борьбу добра и зла, вслед за другими церковными мыслителями вводит в историю как действующий фактор трансцендентную силу зла, персонифицированную в хорошо знакомом всем христианам образе Сатаны. Все зло мира, все злодеяния людей, бедствия, обрушившиеся на их головы, порождены его кознями, поскольку Сатана через еретиков, язычников пытается помешать исполнению благих предназначений божественного провидения.

Однако историческая концепция Евсевия еще достаточно оптимистична, особенно по сравнению с воззрениями некоторых его последователей. Сатане Евсевием отводится в истории весьма ограниченная сфера действия, и в конечном счете историческое развитие всегда определяется победой добра.

В «Церковной истории» Евсевия изменяются по сравнению с античностью представления не только о пространстве (ведь история у него уже мыслится всемирно-историческими категориями), но и об историческом {187} времени³⁴. Человеческая история, трактуемая ныне как проявление воли божества, расширялась до бесконечности в глубину веков, к моменту создания мира, и разделялась, согласно библейским представлениям, на огромные исторические периоды. Вместе с тем она не замыкалась и не заканчивалась на истории современности, а продолжалась и в будущем. Античная теория циклического развития человеческого общества, оказавшая известное влияние и на ранневизантийских историков, сменялась ныне как бы «линейным» движением истории³⁵. По словам А. Момильяно, Евсевий создал новый тип письменной истории, который характеризовался обращением к далекому прошлому с осмыслением его в контексте будущего³⁶. И хотя в «Церковной истории» Евсевия хронология исчисляется еще по старому, античному образцу (по правлениям императоров), автор всегда имеет в виду длительную перспективу исторического развития, устремленную как в прошлое, так и в будущее. Эсхатологические представления, видимо, оказывали на создателей этой периодизации истории известное влияние³⁷.

Особую роль сыграл Евсевий в развитии хронологии. Благодаря ему хронология стала ориентироваться больше на отображение общего хода истории, чем ее деталей. Как известно, и до Евсевия в истории выделяли крупные отрезки времени, причем в основе периодизации лежали политико-религиозные принципы: история делилась на Вавилонское, Мидийское, Персидское, Македонское и Римское царства. Августин признавал различные периодизации истории: периодизацию по монархиям он использовал частично, включая в нее лишь Ассиро-Вавилонское и Римское царства; соглашался он и с делением истории на периоды до и после рождества Христова.

Августин разделил историю на шесть веков соответственно шести возрастам человека и шести дням творения: от Адама до Ноя — младенчество, от Ноя до Авраама — детство, от Авраама до Давида — юность, от Давида до вавилонского пленения — зрелость, от вавилонского пленения до Иоанна Крестителя — средний век, между первым и вторым пришествием Христа — старость³⁸. Свою эпоху Августин рассматривал как старость человечества — завершение истории произойдет, по его утверждению, в Судный день. Седьмой возраст наступит после второго пришествия Христа — это обновление и блаженство избранных в «граде божьем»^{39—40}.

³³ *Euseb. Hist. Eccl.*, I, 2.

³⁴ *Culmann O. Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung.* Zürich, 1962; *Quispel G. Time and History in Patristic Christianity.*— *Eranos Yearbooks. Man and Time.* N. Y., 1957, V, 3; *Callahan J. F. Four Views of Time in Ancient Philosophy.* Cambridge, 1948.

³⁵ *Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции: (Платон и Аристотель).*— В кн.: *История философии и вопросы культуры.* М., 1975; *Майоров Г. Г. Указ. соч.*, с. 292—298; *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы,* с. 104.

³⁶ *Momigliano A. Op. cit.*, p. 117.

³⁷ *Брагинская Н. В. Указ. соч.*, с. 286—306. Автор статьи полагает (с. 298), что Евсевий своеобразно соединил две концепции исторического времени: эллинскую и иудейскую.

³⁸ *Aurel. Augustin. De Civitate Dei.* Lipsiae, 1909, XXII, 30.

^{39—40} *Ibid.*, XVII, XXII.

Историческая концепция Евсевия Кесарийского гораздо более оптимистична, чем теория Августина. Обновление человечества, по Евсевию, {188} начинается уже с рождения Христа и особенно с победой христианства. Евсевий по существу признает поступательный ход истории, направляемый божественным провидением.

На историко-философские взгляды Евсевия оказали влияние прежде всего библейская ближневосточная традиция, а также в значительной степени Платон и неоплатоники. Евсевий высоко ценит научные и теологические познания христианских богословов и проповедников, но одновременно с глубоким уважением отзывается о языческих философах Платоне, Пифагоре, Порфирии, Плотине и др. Космогонические представления Евсевия во многом эклектичны, и как показано в новейшей литературе, опираются не только на Библию, но и на Платона⁴¹.

Евсевий соединяет библейско-христианскую и языческую истории. Основой его исторической концепции был тезис о том, что история должна быть универсальной. Эта концепция была широко принята в эпоху средневековья, и универсальная (всемирная) история стала идеалом средневековых историков. Таким образом, если для сочинений Августина характерно отвлеченное, философское видение истории (в христианской интерпретации), то труды Евсевия Кесарийского, и в первую очередь его «Церковная история», создали ее христианскую модель, использованную на практике средневековой историографией⁴².

Переходная эпоха наложила свой отпечаток и на метод изложения исторического материала. Композиция «Церковной истории» отличается известной пестротой, порой даже непоследовательностью. Автор разбивает историческое повествование многословными вставками, вводя документальные материалы, что разрушает целостность всего произведения, но зато увеличивает его ценность как исторического источника⁴³. Действительно, благодаря многочисленным и подчас очень длинным выдержкам из актов церковных соборов, писем и рескриптов императоров и правителей провинций, судебных речей, сочинений христианских писателей аргументированность основных положений «Церковной истории» Евсевия значительно усиливается, хотя эмоциональное воздействие на читателя его истории явно снижается.

Источниковедческая база «Церковной истории» Евсевия расширяется еще и за счет использования им сочинений авторов, не дошедших до наших дней. Так, он читал пять книг писателя II в. Гегесиппа, хронику III в. Юлия Африкана и другие утраченные ныне сочинения. Он цитирует Юстина Философа, труды Климента Александрийского, Иринея, Аполлония, «Иудейскую войну» Иосифа Флавия. Вместе с тем, подобно светским историкам, Евсевий постоянно апеллирует к собственному опыту, описывает людей, с которыми встречался, виденные им города, рассказывает о своих путешествиях.

Как в «Церковной истории», так и в сочинениях агиографического характера писатель ставил своей целью воспитание читателей в христианском духе. Однако Евсевий проводил различие между историческим повествованием и сочинением нравственно-поучительным (ἱστορικὴ и {189} διδασκαλικὴ διήγησις). «История палестинских мучеников» — произведение скорее назидательное, а «Церковная история» — сочинение более историческое, чем поучительное. В нем главное — фактическая сторона дела, а дидактизм, связанный с общей идейной направленностью, существенно не влияет ни на полноту, ни на правдивость изложения.

На исторических сочинениях Евсевия, в которых немало противоречий, недомолвок, лежит глубокий отпечаток идейной и политической борьбы его времени. Теологические проблемы у него тесно связаны с политическими⁴⁴, но трактовка последних всегда подчинена у него главным идеям его исторической концепции, прежде всего апологии христианства и церкви. Евсевия, интересует в первую очередь не история, а «священная история», поэтому гражданской истории отводится минимальное место⁴⁵.

По своим социально-политическим взглядам Евсевий стоял ближе всего к высшим церковным иерархам, и образованным кругам Восточной Римской империи, принявшим христианство. Возможно,

⁴¹ Брагинская Н. В. Указ. соч., с. 286—293. Автор убедительно показал сложное, многоплановое понимание Евсевием термина «Эон», влияние на Евсевия Платона, Филона и Оригена.

⁴² Smalley B. *Historians in the Middle Ages*. N. Y., 1974. p. 41—42.

⁴³ Schwartz Ed. *Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig, 1957, S. 532. f.; Winkelmann F. *Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 6 f.

⁴⁴ Bardy G. *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire Ecclésiastique*.— *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1955, 50, p. 5—20; Ruhbach G. *Apologetik und Geschichte zur Theologie Eusebs von Caesarea*. Heidelberg, 1962.

⁴⁵ Winkelmann F. *Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 9. По мнению этого автора, вопрос о соотношении «священной истории» и общей истории в труде Евсевия остался неразрешенным.

сам он был более низкого происхождения, но близость ко двору Константина, его верноподданническая политическая ориентация, открыли ему доступ в высшую церковную иерархию⁴⁶.

Несмотря на все слабости и недостатки «Церковной истории» Евсевия, ей суждена была длительная жизнь и широкое признание у последующих поколений. Это, естественно, объясняется тем, что Евсевий был если не создателем, то зачинателем особого жанра церковной историографии. Идеи победившего христианства прочно вошли в средневековую историографию Византии и Западной Европы, и связанная с ними историко-философская концепция Евсевия оказала значительное влияние на мировоззрение средневековых церковных историков и хронистов.

Сочинения Евсевия породили обширную церковно-историческую литературу. Подражанием многотомному труду Евсевия является «Церковная история» Руфина в двух книгах, написанная в 402 г. на латинском языке. Руфин, епископ Аквилеи, перевел с сокращениями «Церковную историю» Евсевия, а затем добавил к ней самостоятельно написанные им две книги, охватывающие период времени от 325 до 395 г.⁴⁷

«Церковная история» Руфина — столь же апологетическое произведение, как и произведение Евсевия. Руфин не уступает своему учителю в прославлении христианской церкви и добродетелей христианских императоров, особенно Константина I и Феодосия I. Но в то же время труд Руфина в большей степени, чем Евсевия, носит полемический характер. Если Евсевий стремился скрыть внутренние раздоры в христианской церкви, то Руфин уже открыто полемизирует с еретиками-арианами.

Наиболее известными из последователей Евсевия были историки V в. Сократ, Созомен и Феодорит Киррский. Придерживаясь, как и Евсевий, {190} христианско-ортодоксальных взглядов, они в целом продолжали правозверные церковно-исторические традиции. Вместе с тем в произведениях каждого из них мы встречаемся с некоторыми отклонениями от исторической концепции, созданной Евсевием.

Разумеется, эволюция мировоззрения этих церковных писателей была во многом обусловлена изменением политической обстановки и общественных отношений в империи в V в. Если Евсевий еще мог давать изолированную историю церкви и лишь изредка обращаться к светской истории, то теперь, когда империя стала христианской, а церковь господствующей, подобная изоляция истории церкви от истории всего общества стала уже невозможной. Жизнь с ее бурными политическими событиями все более властно вторгалась в церковные истории. Это прослеживается в трудах всех последователей Евсевия.

Сократ Схоластик

Сократ Схоластик (ок. 380—440) в отличие от своего учителя Евсевия, церковного иерарха, был светским лицом. Уроженец Константинополя, он был юристом по профессии и получил светское риторическое и юридическое образование. Об этом свидетельствует, в частности, его прозвище Схоластик. Ортодоксальный христианин, он поставил своей целью написать произведение, которое являлось бы продолжением сочинения Евсевия. В его труде в семи книгах освещались события церковной истории с 306 по 439 г. Светские занятия Сократа наложили отпечаток на его «Церковную историю». Несмотря на явный примат церковной истории над светской, в ней содержатся многочисленные сведения о различных сторонах жизни византийского общества в конце IV — начале V в.

Сократ сам объясняет причины, заставившие его включить в церковную историю описание войн и различных государственных дел. Прежде всего, он боялся наскучить читателю освещением лишь споров епископов и их борьбы с еретиками. Но главное, что заставило его обратиться к гражданской истории, — это ее неразрывная связь с историей церковной. Бедствия, постигавшие государство, внутренние смуты приводили в смятение и церковь. Несчастья общественные и бедствия церковные возрастали и распространялись одновременно. И происходило это, как считает автор, не по воле случая, а в наказание за преступления людей. Описание же деяний императоров стало необходимо после принятия ими христианства, ибо теперь церковные дела во многом зависели от политики правителей империи⁴⁸.

К Евсевию Сократ Схоластик относится с величайшим почтением. Он решительно защищает его от обвинения в причастности к арианской ереси⁴⁹. Однако в отличие от Евсевия, который уделял большое внимание истории восточных и западных церквей и города Рима, Сократ в центре своего повествования ставит Константинопольскую церковь и «Новый Рим» — Константинополь⁵⁰. Это было естест-

⁴⁶ Ibid., S. 184—185.

⁴⁷ *Rufini Aquileiensis presbyteri Historiae ecclesiasticae libri duo.* — PL, t. 21. col. 465—540.

⁴⁸ *Socrat. Hist. Eccl.*, V. Praef.

⁴⁹ Ibid., I, 23; II, 2.

⁵⁰ Ibid., I, 16; V, 8.

венным следствием разделения Восточной и Западной империй и отделения Рима от Константинополя как в церковной, так и политической сфере. В меньшей степени, {191} чем его предшественник, Сократ включает в свою «Церковную историю» документальные материалы: решения соборов, письма епископов и рескрипты императоров, хотя и он признает необходимость их использования для придания сочинению большей достоверности ⁵¹.

Если для Евсевия главной задачей была защита христианской религии и борьба за победу ортодоксальной церкви, то перед Сократом стояли уже иные цели. Основной его заботой теперь была не апология христианства, а борьба за единство церкви. Ожесточенные церковные споры, нетерпимость еретиков, внутренние раздоры среди клира — все это создавало серьезную угрозу единству ортодоксальной церкви.

Центральное место в сочинении Сократа занимает борьба против арианской ереси и защита догматов Никейского собора. Он излагает учение Ария о месте Христа в троице, положившее начало расколу в церкви и длительным христологическим спорам ⁵². Несогласия Александрийской церкви стали, по выражению Сократа, той малой искрой, которая вызвала великий пожар ⁵³. В опровержение ереси Ария Сократ приводит послание его противника, Александрийского епископа Александра, ко всем служителям вселенской церкви ⁵⁴. Однако послание не только не привело к примирению, но вызвало необычайное обострение борьбы и рост влияния арианства. Лишь вмешательство императора Константина и осуждение Ария на Никейском соборе, временно заглушили эти споры, хотя и не ликвидировали раскола в церкви ⁵⁵. Сократ приводит обширный материал о всех перипетиях борьбы ариан и сторонников Никейского собора, мы узнаем, что даже смерть Ария, весьма натуралистически описанная Сократом ⁵⁶, не принесла успокоения. Более того, при Констанции (337—360) арианство вновь подняло голову ⁵⁷, и все усилия противника этого вероучения Афанасия ощутимых результатов не принесли ⁵⁸. Новый взлет арианства произошел при императоре-арианине Валенте (364—378), и лишь при «благочестивом» Феодосии I (379—395) никейцы одержали победу, за что Сократ неустанно восхваляет этого правителя ⁵⁹.

Постоянно призывая к единству церкви и к ведению гибкой церковной политики, писатель не касался сути сложных теологических споров, да он и не обладал глубокими познаниями в области теологии ⁶⁰.

Призывая к внутреннему единству церкви, Сократ проявлял известную терпимость: он выступал, например, против введения принудительного единства церковных обрядов ⁶¹.

Философско-исторические взгляды Сократа довольно расплывчаты. Движущей силой исторического развития он считал промысел божий, {192} а все бедствия человечества и крутые повороты его истории воспринимал как наказание за грехи людей. Но, в отличие от Евсевия, Сократ возлагает ответственность за преступления не только на язычников и еретиков, но и на верующих христиан ⁶².

К языческой религии Сократ относится, разумеется, негативно, хотя, пожалуй, несколько менее враждебно, чем Евсевий.

Печатью двойственности отмечено описание Сократом правления Юлиана. Сперва он достаточно объективно освещает положительные стороны государственной деятельности этого императора: признает его военные заслуги в борьбе с варварами, стремление привлечь к себе симпатии народа, очищение дворца после смерти Констанция от ненужной челяди, милостивое отношение к жителям Александрии, прощение Юлианом оскорбивших его антиохийцев и т. д. ⁶³ К церковной же политике Юлиана Сократ относится крайне отрицательно. Он воспроизводит в своей книге крайне отталкивающий портрет Юлиана, нарисованный Григорием Назианзином (328—399). Григорий обвинял Юлиана в двуличии, которое будто бы обнаруживалось во всех его поступках и даже свойственно было его внешности. Юли-

⁵¹ Ibid., II, 1; VI, Praef.

⁵² Ibid., I, 5.

⁵³ Ibid., I, 6.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ *Socrat. Hist. Eccl.*, II, 7—14; 23—38.

⁵⁶ Ibid., II, 38.

⁵⁷ Ibid., II, 2, 10, 17, 18.

⁵⁸ Ibid., II, 1—28; IV, 13, 20.

⁵⁹ Ibid., IV, 1—6, 9, 15—17, 20—21, 32—33.

⁶⁰ Сократ сам пишет, что ему не следует ни раскрывать сущности христианских догматов, ни вступать в сложные рассуждения о промысле и суде божьем; его задача — лишь излагать события церковной истории (Ibid., I, 22).

⁶¹ Ibid., V, 22.

⁶² Ibid., V, Praef. Это дает право Ф. Винкельману говорить об известной объективности Сократа по сравнению с Евсевием и другими церковными историками. См.: *Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 174.

⁶³ *Socrat. Hist. Eccl.*, III, 1—21.

ан еще в юности отступился от христианства и вернулся к исповеданию языческой религии, хотя и скрывал это, боясь гнева императора Констанция⁶⁴. Став императором, Юлиан проводил в отношении христиан тоже двуличную политику. Сперва, желая завоевать любовь простого народа, преданного никейскому вероисповеданию, и бросить тень на Констанция, он пошел на некоторые уступки христианам: вызвал из ссылки епископов, возвратил им конфискованное имущество⁶⁵. Но вскоре он стал открыто поддерживать язычников и отвернулся от христиан. Два закона Юлиана вызывают особое негодование Сократа: введение военного налога на христиан, не участвовавших в походах императора, и, главное, запрещение христианам получать эллинское образование⁶⁶.

В связи с изданием последнего закона Сократ высказывает ряд соображений в пользу изучения христианами античной, языческой мудрости — грамматики, риторики и философии. Он считает эллинские науки полезными и для христиан, утверждая, что «многие из греческих философов недалеко были от познания бога», хвалит современных философов и раторов, особенно Ливания⁶⁷. Он рассказывает о попытке греческих ученых — отца и сына Аполлинариев — изложить в христианском духе эллинские науки, а Священное писание передать, используя приемы греческой риторики и, грамматики⁶⁸.

Софистические сочинения Юлиана, написанные под влиянием друга императора философа Максима⁶⁹ и других софистов, вызывают у Сократа резко негативное отношение. Сам писатель, однако, часто упоминает {193} греческих мыслителей — Сократа, Платона и Плотина, Пифагора, Порфирия, Аристотеля, Оригена и др.⁷⁰ Как ни парадоксально, неприятие философско-религиозных воззрений Юлиана Отступника вполне сочетается у Сократа Схоластика с уважением к эллинской науке.

Внутреннюю политику Юлиана (борьба с коррупцией придворных чиновников в Константинополе, снижение цен на товары в Антиохии) Сократ истолковывает предвзято, считая проведенные мероприятия демагогией, унижающей достоинство императорской власти⁷¹. Сократ не останавливается даже перед прямой клеветой на Юлиана, приписывая ему различные жестокости, называя его чудовищем⁷². Общий вывод Сократа таков: «По своей горячности Юлиан был неосторожен, по образованию — тщеславен, а по притворному смирению — достоин презрения»⁷³.

Политические воззрения Сократа в основном совпадают со взглядами Евсевия: оба — приверженцы христианской империи. Подобно Созомену и Феодориту Киррскому, Сократ разделял представления о теснейшей связи исторических судеб христианской церкви и христианской империи. Он позитивно оценивал правление христианских императоров, особенно Константина Великого. Через весь его труд красной нитью проходит мысль о божественном покровительстве христианским императорам. Благочестие Константина и Феодосия I, по его мнению, обеспечило им политические и военные успехи. Да и Феодосий II (408—456), в царствование которого писал свой труд Сократ, также будто бы находился под особым покровительством бога.

Порой, однако, автор высказывает критическое отношение к политике императорского двора и высшего духовенства, что впрочем отнюдь не свидетельствует о его демократизме — к народным массам он относится равнодушно, а народные восстания и волнения явно осуждает⁷⁴.

Источниками для Сократа Схоластика послужили в первую очередь сочинения Евсевия Кесарийского, Руфина, Афанасия⁷⁵. Достаточно широко привлекал он труды Климента Александрийского, Юлия Африкана и Оригена⁷⁶. Многие сведения он черпал из личных наблюдений и рассказов очевидцев, однако критически относился к противоречивым слухам и недостоверным устным рассказам⁷⁷. Стиль Сократа отличается ясностью и простотой, писателю чужда всякая вычурность, он не любит многословия. По собственному признанию писателя, он мало заботился об эlegantности изложения, боясь,

⁶⁴ Ibid., III, 23.

⁶⁵ Ibid., III, 1.

⁶⁶ Ibid., III, 12—14, 16.

⁶⁷ Ibid., III, 16, 17.

⁶⁸ Ibid., III, 16.

⁶⁹ Ibid., III, 1, 21.

⁷⁰ Ibid., II, 35 III, 21—23; IV, 26.

⁷¹ Ibid., III, 1, 17, 23.

⁷² Ibid., III, 11, 13, 15, 23.

⁷³ Ibid., III, 21.

⁷⁴ *Socrat. Hist. Eccl.*, III, 2; IV, 13, 29—30, *Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 175.

⁷⁵ Сократ часто ссылается на Евсевия, называя его то сыном Памфила (*Socrat. Hist. Eccl.*, I, 1), то его последователем (*Ibid.*, II, 21), но всегда различая их (*Ibid.*, I, 5, 8, 16, 23, 24, 36; II, 4, 20—21). Латинскую «Церковную историю» Руфина он использует, но исправляет его ошибки по сочинениям Афанасия (*Ibid.*, II, 1).

⁷⁶ Ibid., II, 35.

⁷⁷ Ibid., III, 1.

что излишнее внимание к стилю может нанести ущерб выполнению главной задачи — объективному освещению истории⁷⁸. {194}

Как и другие писатели, Сократ неоднократно декларирует свою полную объективность и любовь к истине. Это, конечно, не означает, что в труде Сократа нет тенденциозного подбора фактов или ошибок и неточностей. В таком обширном труде, к сожалению, их встречается немало⁷⁹. И все же определенная объективность Сократа, его образованность и достаточная осведомленность в церковной и светской истории делают его труд заметным явлением среди произведений подобного жанра.

Саламан Ермей Созомен

Саламан Ермей Созомен (ум. ок. 450 г.) родился в Палестине, близ города Газы, где и получил юридическое образование. Позднее он жил в Константинополе и стал юристом (схоластиком). В столице империи и написал он свою «Церковную историю», которая, однако, полностью не сохранилась (до нас дошла ее часть, где, излагаются события от 325 до 439 г.). Основными источниками Созомена являются труды Сократа, Руфина, Евсевия и Евтропия. Для светской истории Созомен использует сочинения Евнапия. Наряду с письменными источниками автор привлекает устные сообщения современников, а также легендарные рассказы житийного характера. Труд Созомена, по-видимому, был написан между 443 и 450 гг.

По своим политическим убеждениям и симпатиям Созомен был идеологом средних слоев ортодоксального духовенства и приверженцем господствующего официального направления в церковной литературе той эпохи. Общественные круги, идеологом которых был Созомен, включали людей верно-подданных, интересующихся политикой, образованных, обеспеченных, влиятельных в политической жизни; по своим религиозным убеждениям они придерживались ортодоксальных доктрин, хотя и не проявляли особого фанатизма⁸⁰.

Как политик Созомен был сторонником союза церкви и государства и признавал верховенство императорской власти. Он всегда стремился приспособиться к окружающей обстановке, завязать полезные связи при императорском дворе. Для этого он прибегал к испытанному средству — лести. В своем сочинении он верноподданнически прославляет Феодосия II и особенно его благочестивую сестру Пульхерию. Подобная мимикрия и конформизм Созомена объясняются его скромным положением в церковной иерархии по сравнению с такими могущественными иерархами, как Евсевий (епископ Кесарийский) или Руфин (епископ Аквилейский).

Семья Созомена, по-видимому, имела тесные связи с монашеством Палестины. Это объясняет особое пристрастие Созомена к прославлению подвигов палестинских аскетов. История монашества в восточных провинциях империи стоит в центре повествования Созомена⁸¹.

«Церковная история» Созомена столь же ярко, как и сочинение Сократа, отражает идейную борьбу внутри христианской церкви⁸². Большое внимание, как и его предшественник, Созомен уделяет проблеме {195} ересей. Описывая острые теологические споры своего времени, он даже приводит иногда высказывания неортодоксальных писателей. Однако, как и Сократ, Созомен не претендует на серьезное проникновение в сущность догматических споров, считая, что этим должны заниматься теологи, а дело историка — «излагать то, что есть, не добавляя от себя ничего»⁸³. Отношение Созомена к христианской империи созвучно идеям Евсевия. Принимая концепцию Евсевия, Созомен признает богоизбранность христианских императоров и восхваляет императора как «подражателя богу»⁸⁴.

Сократа и Созомена роднит общая идея божественной избранности Восточной Римской империи. Бог оказывает особое покровительство именно ей и Константинополю⁸⁵. Судьбы Западной Римской империи волновали этих историков гораздо меньше, чем судьбы Византии.

И Сократ и Созомен полагали, что Рим пал, завоеванный полчищами Алариха, по воле бога: сверхъестественные силы направляли Алариха на Рим. Сократ видел в этом событии подтверждение

⁷⁸ Ibid., I, 1.

⁷⁹ Греческий ученый В. К. Стефанидис составил перечень ошибок, имевшихся в труде Сократа См.: Στεφανίδης Β. Κ. Ἱστορικὰ διορθώσεις εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τοῦ Σωκράτους.— ΕΕΒΣ, 1956, 26, σ. 57—129.

⁸⁰ Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke..., S. 177 f.

⁸¹ Sozom. Hist. Eccl., I, 12—14; III, 14, 16; V, 5 etc.

⁸² Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke..., S. 117 f.

⁸³ Sozom. Hist. Eccl., I, Praef.

⁸⁴ Ibid., I, 1.

⁸⁵ Ibid., Praef.

мысли о суетности и бренности земной власти⁸⁶. Созомен утверждал, что Рим пострадал вследствие своей безнравственности⁸⁷. Но тот и другой не видели в падении Рима угрозы Восточной империи и христианской церкви, поэтому эти события их мало беспокоили — в отличие от их западного современника Аврелия Августина. Последний, как известно, не принимал идею богоизбранности христианских императоров и тесной связи христианской империи с божественными силами, утверждая, что человек должен возлагать свои надежды не на «государство земное», а на «град божий». Проникнутая мистицизмом и глубоким пессимизмом историко-философская концепция Августина оказала влияние на развитие историко-философской мысли в Западной Европе, однако не нашла распространения в Византии, где победили идеи Евсевия, Сократа и Созомена.

Феодорит Киррский

По мере усиления борьбы внутри христианской церкви между защитниками никейского вероучения и представителями различных еретических течений, возрастает и полемический пыл ортодоксальных церковных историков. Из них наиболее непримиримым борцом за «чистоту веры» против еретиков и всех инакомыслящих был Макарий Феодорит, епископ Киррский (387—457). Видный церковный иерарх, сириец по происхождению, образованный богослов, философ, Феодорит оставил обширное литературное наследство: его перу принадлежит много произведений богословского и философского характера, а также писем к видным церковным и политическим деятелям своего времени. С детства его готовили к духовной карьере, вырос он среди аскетов и, наконец, стал епископом. Его богословские интересы лежали в области экзегезы, апологетики, догматической полемики.

Жизнь Феодорита Киррского была наполнена напряженной борьбой против еретиков, в первую очередь монофиситов, и изобилвала драматическими событиями. В 423 г. он стал епископом города Кирра в Евфратской Сирии. Он был активным участником борьбы против монофиситского Эфесского собора 449 г. За свою причастность к ортодоксальному никейскому учению Феодорит был низложен на этом соборе и находился в изгнании несколько лет. Опальный епископ был восстановлен на своей кафедре лишь после победы православия на Халкидонском соборе в 451 г., когда монофиситы, опиравшиеся на бунтарски настроенное египетское духовенство и монашество, были осуждены и подверглись гонениям. В течение всей своей жизни Феодорит Киррский с непримиримой враждебностью относился к египетским монофиситским ересиархам и отдавал свои симпатии антиохийскому духовенству.

Главным трудом жизни Феодорита была его «Церковная история» в пяти книгах, которая была задумана автором как продолжение сочинения Евсевия Кесарийского и освещала важнейшие события церковной жизни империи с 325 по 429 г.

Свое произведение Феодорит написал, по-видимому, во время изгнания в 449—450 гг. в одном из монастырей в Апамее, где скрывался от преследований⁸⁸. Образцом для него служил Евсевий Кесарийский, но вместе с тем он использовал труды Руфина, Сократа, Созомена, знал Филосторгия. Иными словами, произведения Феодорита Киррского опираются на богатую литературную традицию. Феодорит хорошо был знаком с языческими философами и даже цитировал их, в частности Платона. Обширные познания Феодорита в теологии и истории позволяли ему исправлять и уточнять своих предшественников. Сочинение Феодорита включало весьма ценные документы. Однако его хронология грешит неточностями.

Фанатическая ортодоксальность и безмерная ненависть к вероотступникам-монофиситам ослепляют Феодорита и делают его труд крайне тенденциозным. В своем безудержном стремлении очернить политических и религиозных противников Феодорит доходит до того, что осыпает бранью не только мятежных ересиархов, но и поддерживавших их «неправославных» императоров. Ослепленный ненавистью к инакомыслящим, Феодорит порой замалчивает некоторые важные события церковной жизни и даже допускает прямую фальсификацию исторических фактов.

Произведение Феодорита дает резко-контрастное изображение всех событий. Все, что с точки зрения автора ортодоксально и лежит в русле догматов Никейского собора, лишено каких-либо негативных сторон и рисуется сплошной светлой краской. Наоборот, все факты и события, которые можно оценить как еретические, изображаются только в черном цвете. Такая односторонность и категоричность оценок относится в равной степени как к событиям, так и к людям. Дидактический, назидательный характер исторического повествования во многом мешает объективному освещению хода исторического

⁸⁶ *Socrat. Hist. Eccl.*, VII, 10.

⁸⁷ *Sozom. Hist. Eccl.*, IX, 6.

⁸⁸ *Winkelman F. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 178.

процесса⁸⁹. Сохранение чистоты христианской веры для Феодорита — цель исторического развития. Крайняя религиозная нетерпимость повлияла и на отношение Феодорита Кирр-^{197}ского к христианской империи. С Сократом и Созоменом его сближает только признание особой избранности Восточной Римской империи. Однако тесную связь церкви и государства он отрицает.

В связи с осложнением обстановки внутри церкви, усилением арианских, монофиситских и несторианских споров, началом отчуждения между греческими и латинскими ортодоксами Феодорит вновь возвращается к изолированной истории церкви. Если у Сократа и Созомена, а позднее и Евагрия ощущается тенденция вписать историю церкви в общий контекст всемирной истории и дать христианское истолкование политическим событиям общественной жизни христианской империи, то Феодорита политическая история интересует очень мало. Он не приемлет и созданную Евсевием теорию гармонии между церковью и государством, все силы своей души он отдает борьбе против монофиситства и арианства⁹⁰.

Судьба богословских произведений Феодорита была столь же изменчива, как и жизнь самого писателя. Почти сто лет, спустя после смерти Феодорита, на V Вселенском соборе 553 г. в Константинополе ортодоксальность епископа Киррского была подвергнута сомнению и некоторые его богословские труды были осуждены как еретические.

Сочинения Феодорита Киррского отражали религиозно-политические устремления тех кругов ортодоксального духовенства Византии, которые ориентировались на монашество восточных провинций и стояли за независимую от государства политику церкви⁹¹. Феодорит, как и другие представители ортодоксального духовенства, пытался опровергнуть язычников, обвинявших христиан в том, что упадок Рима был вызван якобы пренебрежением к древним языческим обрядам. Как и Аврелий Августин, он утверждал, что всевозможные бедствия случались в истории и тогда, когда люди все еще поклонялись фальшивым языческим богам. Сочинения Феодорита Киррского — яркий пример историографии профессионального характера, и среди других церковных историков ему принадлежит место крайнего ортодокса.

Феодор Анагност

«Трехчастная история» («*Historia Tripartita*») Феодора Анагноста продолжала православную традицию в церковной историографии ранней Византии. В первоначальном виде она представляла собой сборник обширных эскипов из сочинений ортодоксальных церковных историков — Сократа, Созомена и Феодорита Киррского.

О жизни Феодора Анагноста известно очень мало. Жил он, по-видимому, в конце V — первой четверти VI в. Феодор был чтецом (анагностом) Константинопольской церкви и занимал скромное место в столичной церковной иерархии. Из посвящения, предпосланного произведению Феодора Анагноста, мы узнаем, что его «Трехчастная история» была заказана ему в Ганграх (в Пафлагонии) каким-то духовным лицом, имя которого не названо. Естествен вопрос: каким образом константинопольский чтец оказался в столь отдаленной провинции? Сам он говорит об ^{198} этом весьма неопределенно, быть может, даже стараясь скрыть истинные причины этих событий⁹².

В научной литературе высказывалось предположение, что в Гангры Феодор Анагност был послан вместе с другими сторонниками православия, подвергшимися гонениям при императоре Анастасии, поддерживавшем монофиситов. Очевидно, он принадлежал к ярко выраженному ортодоксальному течению внутри константинопольского клира, представители которого находились в оппозиции к Анастасию и патриарху Тимофею. Поэтому, вероятно, Феодор Анагност последовал в ссылку в город Евхит за своим патроном, несгибаемым ортодоксом патриархом Македонием, который в 511 г. был смещен Анастасием с константинопольской кафедры и отправлен в изгнание. В 515 г., когда гунны-сабиры напали на Малую Азию, опальный патриарх, спасаясь от варваров, бежал в Гангры. Среди приближенных Македония был, по-видимому, и Феодор Анагност, разделивший с вождем ортодоксов его тяжкую участь. Во всяком случае, в *Epitome historiarum* упоминается некий Феодор, спутник гонимого патриар-

⁸⁹ Эта дидактичность проявляется, в частности, во включении в текст многочисленных посланий и обращений церковных деятелей, носящих открыто поучительный характер. См.: *Theodoret. Kirchengeschichte*, I, 4, 5—6, 9, 10, 12, 15—17 и др. Типичный пример необъективности Феодорита — его описание правлений Юлиана (*Ibid.*, III) и Валента (*Ibid.*, V, 1).

⁹⁰ *Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke...*, p. 178.

⁹¹ *Richard M. Théodoret, Jean d'Antioch et les moines d'Orient.* — *Mélanges de Science Religieuse*, 1946, 3, p. 147—156.

⁹² *Theod. Anagn. Hist. Tripart., Einleitung*, S. IX—X.

ха, который присутствовал при его кончине. Именно в уста этого Феодора вкладывается легендарный рассказ о том, что умерший патриарх якобы являлся ему во сне и диктовал исполненную угроз и проклятий отповедь ненавистному Анастасию. Судя по всему, этот Феодор и наш историк — одно и то же лицо.

В изгнании Феодор Анагност пробыл, по всей вероятности, с 511 по 518 г., т. е., до вступления на престол императора Юстина и восстановления православия. Именно по этой причине при освещении событий в Константинополе того времени автор допускает некоторые хронологические и фактические неточности. Личная судьба писателя отразилась и на его сочинении. Красной нитью через него проходит истовая преданность православию и ненависть к инакомыслящим. Движимый непримиримой злобой по отношению к Анастасию, проводившему ненавистную ему религиозную политику, Феодор Анагност трактует исторические события в тенденциозно-православном духе, допуская порой не только одностороннее освещение событий, но и даже прямое искажение фактов.

Первые две части его «Истории», целиком компилятивные, начинались 20-м годом правления Константина (326 г.) и были доведены до царствования Юлиана Отступника. К этим двум частям Феодор Анагност позднее добавил третью, написанную им уже на основании собственных жизненных наблюдений, устной традиции⁹³, а также, возможно, сочинений Филосторгия и жития Иоанна Златоуста — Палладия. Третья часть, состоявшая из двух книг, охватывала период времени с 439 по 527 г. Эта часть исторического труда Феодора Анагноста имеет более самостоятельный характер и является немаловажным звеном в цепи произведений церковных историков ранней Византии. Компилятивные же его разделы помогают восстановлению некоторых утраченных отрывков из Сократа, Созомена, Феодорита и лучшему прочтению спорных или неясных мест из сочинений этих авторов.

К сожалению труд Феодора Анагноста дошел до нас лишь в обширных извлечениях в сочинении церковного историка XIV в. Никифора {199} Каллиста Ксанфопула. Кроме того, отрывки из него имеются в трудах Иоанна Дамаскина, Суды, в других источниках⁹⁴. Большое значение для восстановления текста «Трехчастной истории» Феодора Анагноста имеет анонимное произведение начала VII в. «*Epitome historiarum*», охватывающее период от рождества Христова до 610 г. Первая его часть написана на основе «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, две другие почти целиком повторяют «Трехчастную историю» Феодора Анагноста. Затем, используя неизвестный источник, анонимный автор довел повествование до 610 г.

«*Epitome historiarum*» позволяют в известной мере составить более полное представление об источниках, использованных Феодором Анагностом в самостоятельной части его труда. Он довольно широко привлекал ранневизантийские хроники, в частности Хронографию Иоанна Малалы⁹⁵, обращался к документальным материалам, прежде всего к актам церковных соборов⁹⁶. Фрагментарность не позволяет судить о цельности всего сочинения и об общей исторической концепции автора. Но все же в труде четко прослеживается ортодоксальная тенденция. Так, Феодор Анагност всячески старается очернить Анастасия, который покровительствовал арианам и другим еретикам. Манихеи и ариане, по словам автора, были обрадованы восшествием на престол Анастасия, — манихеи потому, что эту секту любила его мать, а ариане — потому, что их единомышленником был дядя Анастасия — Клеарх⁹⁷. Церковная политика Анастасия осуждается Феодором. Этот правитель, противник Халкидонского собора, несправедливо лишил церковь в Константинополе, где господствовали православные, права убежища, а церквам еретиков, напротив, даровал право защиты⁹⁸. В сочинении Феодора Анагноста сообщается о народных волнениях при Анастасии в столице империи, причем из его рассказа видно, что народ подстрекали на эти восстания православные монахи⁹⁹.

Феодор Анагност, естественно, осуждает всякие отклонения от православия и негативно относится к еретическим учениям. Вместе с тем конкретный материал «Трехчастной истории» проливает свет на историю еретических движений в империи. Дополнением к истории восточных ересей, в частности несторианства, служит рассказ Феодора Анагноста о школе в Эдессе, где учились дети персов, об-

⁹³ Boor C. de. Zu Theodorus Lector.— Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1883/84, 6, S. 573—577; Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg, 1932, V. S. 117—118.

⁹⁴ Diekamp F. Zu Theodorus Lector.— Historisches Jahrbuch, 1903, 24, S. 553—558; Gentz G., Aland K. Die Quellen der Kirchengeschichte des Nicephoros und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der altern Kirchenhistoriker.— Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1949, 42, S. 104—141.

⁹⁵ Theod. Anagn. Hist. Tripart., Einleitung, S. XIX.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., II, 7.

⁹⁸ Ibid., II, 24.

⁹⁹ Ibid., II, 26.

ращенных в христианство. В этой школе процветало диофиситское учение Нестория, ибо все учителя в ней были последователями несторианской ереси¹⁰⁰.

Интересны известия Феодора Анагноста о принятии христианства арабским царьком Аламундаром. Аламундар был крещен православными священниками, и попытка монофиситского ересиарха Севера обратить его в монофиситство потерпела неудачу. Автор приводит при этом рассказ {200} о диспуте Аламундара со сторонниками Севера. Аламундар спросил монофиситов: разнесся слух, что умер архангел Михаил — возможно ли это? Монофиситы, естественно, ответили, что это невозможно. Тогда Аламундар сказал: «Как же вы утверждаете, что мог умереть Христос, если он бог и не имеет человеческой природы, когда нельзя умереть даже ангелу?» Симпатии Феодора Анагноста при этом, конечно, на стороне православного учения о слитности и единстве двух природ в Христе¹⁰¹. Феодор понимал эту христологическую проблему не в несторианском, а православном духе. Так, он отнюдь не осуждал императора Зинона (474—491) за разрушение упомянутой персидской школы в Эдессе¹⁰².

Лишним аргументом в пользу правоты Феодора Анагноста служит использование его сочинения таким непреклонным ортодоксом, как Иоанн Дамаскин. Он приводит легенду о наказании божественным провидением некоего знатного арианина за оскорбление троицы и за отказ от догмата, об единосущии и трактует ее в непримиримо-ортодоксальном духе со ссылкой на IV книгу Феодора Анагноста. В отличие от Сократа и Созомена Феодор уделяет политической истории гораздо меньшее внимание. Политические события почти всегда освещаются лишь постольку, поскольку они касаются истории церкви. Так, восстание Виталиана изображается Феодором Анагностом, вопреки исторической правде, как чисто религиозное движение в защиту ортодоксальной веры¹⁰³.

В сравнении с другими церковными историками историко-географический кругозор Феодора Анагноста сравнительно узок. Ареал его географических познаний и интересов ограничивается преимущественно столицей империи и отчасти Малой Азией. В «Трехчастной истории» Константинополю отведено первенствующее место. Александрия, Антиохия и Иерусалим явно находятся на заднем плане. Насколько можно судить по «*Epitome historiarum*», событиям в Западной Римской империи Феодор Анагност отводил еще более незначительное место. Известия о Западе очень скудны и отрывочны, имена крупных политических деятелей эпохи, например правителя Италии Одоакра, даже не упоминаются. О слабой осведомленности автора в делах Западной Римской империи говорит хотя бы тот факт, что короля Теодориха он называет Афроном и считает его не остготом, а вандалом¹⁰⁴. Правление Теодориха писателя не интересует, он нужен ему лишь в дидактических целях, чтобы преподать читателю урок высокой нравственности. Историк приводит эпизод из жизни этого правителя Италии: у Теодориха был любимец диакон, к которому он очень благоволил, но, когда тот в угоду королю изменил православию и перешел в арианство, Теодорих приказал его казнить, заявив: «Изменил вере, изменишь и мне»¹⁰⁵. Сочувствие автора при этом на стороне короля, проявившего прозорливую мудрость и несокрушимую справедливость.

Однако некоторые позитивные сведения по церковной истории Запада все же содержатся в сочинении Феодора Анагноста. Так, привлекает внимание его рассказ об особенностях церковной политики Римской церкви. Там существовал обычай не удерживать за церковью земельных владений. Если же они ей достались, тотчас же следовало их продать, а полученные деньги разделить на три части, из которых одна отдавалась церкви, другая епископу, а третья — клиру¹⁰⁶.

Феодору Анагносту не чужд был интерес к философским и естественнонаучным вопросам. О научных и философских познаниях Феодора Анагноста можно составить некоторое представление из приведенного Судой отрывка из 4-й книги труда этого автора. Там дается подробное описание многочисленных сочинений известного богослова Диодора Тарского, в том числе и по натурфилософии¹⁰⁷. Очевидно, Феодор сам изучал произведения этого философа.

В дошедшем до нас виде исторический труд Феодора Анагноста — сочинение весьма скромное, написанное без особых претензий, но богатое фактическим материалом.

¹⁰⁰ Ibid., II, 5.

¹⁰¹ Ibid., II, 35.

¹⁰² Ibid., II, 49.

¹⁰³ *Theod. Anagn. Hist. Tripart.*, fr. 63, p. 143; *Epitome histor.*, 503, p. 143.

¹⁰⁴ *Epitome histor.*, 462 f.; *Ensslin W. Theodorich «der Afrikaner»*.— *Philologische Wochenschrift*, 1944. 64, S. 21—24.

¹⁰⁵ *Theod. Anagn. Hist. Tripart.*, II, 18.

¹⁰⁶ Ibid., II, 5.

¹⁰⁷ Ibid., IV, 5; RE, 2. Reihe, V, 1934, Sp. 1869—1881.

Как ни странно, столь непритязательное произведение довольно широко использовалось многими византийскими авторами. Может быть, именно простота изложения, сравнительная краткость, достаточная информативность, отсутствие трудных для понимания богословских рассуждений и обширных документальных материалов способствовали популярности этого произведения как у современных, так и у более поздних церковных историков. К «Трехчастной истории» обращались Кирилл Скифопольский, Виктор Тонненский, Иоанн Мосх, автор «*Epitome historiarum*». Ее знали Иоанн Дамаскин, составители актов VII церковного собора в Никее 787 г., анонимный автор ценных схолий к «Церковной истории» Евагрия, составитель словаря Суды и некоторые другие писатели¹⁰⁸. «Трехчастную историю», по мнению некоторых ученых, интенсивно использовали не только православные церковные историки, но и ярые монофиситы — Иоанн Эфесский и Михаил Сириец¹⁰⁹. Подобный парадокс может найти объяснение в том, что сочинение Феодора Анагноста было достаточно информативным, и из него черпали факты писатели разных направлений, интерпретируя эти факты, естественно, в духе своей церковно-философской доктрины. Произведение Феодора Анагноста компилировалось Феофаном, Георгием Амартолом и Львом Грамматиком. Наиболее четко его влияние прослеживается в «Хронографии» Феофана¹¹⁰.

Евагрий Схоластик

Значительно бóльшая широта воззрений, глубина богословских и философских познаний характеризует творчество, другого, более позднего церковного историка — Евагрия Схоластика. Он возвышается над другими {202} историками своего времени подобно тому, как над своими современниками возвышался Евсевий¹¹¹.

Евагрий родился в 535/36 г. в Епифании на Оронте (в Сирии). В отличие от других авторов, обычно скупо сообщающих о себе, Евагрий охотно и подробно рассказывает о своей жизни. Эмоционально окрашенный рассказ писателя о счастливых годах юности сменяется горестным повествованием о злоключениях и несчастиях, постигших его в зрелые годы. Евагрий был выходцем из богатой сирийской семьи. Его родители отличались религиозностью и были преданы православной вере. Начальное образование историк получил в ортодоксальном духе. В 542 г., еще учась в школе, Евагрий совершил с родителями паломничество в Апамею, бывшую в то время важным религиозным центром православия. Однако Евагрий не стал клириком, а начал изучать юриспруденцию и сделался адвокатом в столице Сирии — Антиохии. Именно там прошла бóльшая часть жизни Евагрия. Занятие юриспруденцией принесло ему звание «схоластик».

В Антиохии Евагрий женился на девушке из хорошей семьи, но в ночь его свадьбы в городе произошло страшное землетрясение, от которого новобрачные спаслись лишь чудом¹¹². Опытный юрист и человек, сведущий в богословских вопросах, Евагрий приобрел известность и был замечен антиохийским патриархом Григорием. Все последующие годы Григорий оказывал покровительство Евагрию, за что тот платил полной и неизменной преданностью своему патрону, поддерживая его в политической и религиозной борьбе.

Как сообщает сам Евагрий, в 588 г. против патриарха Григория было выдвинуто обвинение во многих преступлениях, и в том числе в сожительстве с родной сестрой. Обвинителями выступали политические и церковные враги Григория, но к нему был враждебно настроен и народ Антиохии. В этот трудный момент Евагрий всячески защищал патриарха, когда тот отправился в Константинополь, чтобы оправдаться перед императором и сенатом. В конце концов Григорий выиграл процесс и был полностью оправдан. В своей «Церковной истории» Евагрий пишет о нем в самых панегирических тонах, стараясь все его поступки выставить в наилучшем свете¹¹³.

¹⁰⁸ *Theod. Anagn. Hist. Tripart., Einleitung, S. XXI—XXIII.*

¹⁰⁹ Дьяконов А. Н. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908, с. 183—186.

¹¹⁰ Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980, с. 14.

¹¹¹ Удальцова З. В. К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия.— ВВ. 1969, 30, с. 63—72; Downey G. Perspective of the early church historians.— «Greek — Roman and Byz. Studies», 1965, 6; Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke..., S. 179—181.

¹¹² *Evagr. Hist. Eccl., V, 8.*

¹¹³ *Ibid, V, 7.*

Долгое время Евагрий жил в достатке, владел рабами и зависимыми крестьянами-хоритами ¹¹⁴. У него был дом в Антиохии и какие-то земельные владения в пригородах, где жили зависимые крестьяне-энапографы ¹¹⁵.

Однако в царствование Маврикия (582—602) семью его постигло несчастье: от свирепствовавшей в Антиохии моровой язвы умерли почти все его дети, жена, много рабов и зависимых поселян. Во время последующей вспышки чумы в Антиохии, когда Евагрию было более 57 лет, он лишился последних своих родных — дочери и внука. {203}

Семейные несчастья усилили религиозность Евагрия: оставив дела, он предался богословским и литературным занятиям. Кроме основного своего труда, «Церковной истории», Евагрий написал еще одну книгу — церковно-богословского характера ¹¹⁶.

Литературный труд Евагрия был замечен: император Маврикий удостоил его звания почетного префекта. Год смерти Евагрия неизвестен, но, скорее всего, он умер в конце VI в.

«Церковная история» Евагрия, состоявшая из шести книг, была написана в Антиохии. Она охватывает период с 431 по 593/594 г., т. е. всего 163 года. Блестяще образованный писатель, знаток светской и церковной литературы, Евагрий подчеркивал, что продолжает в первую очередь традиции Евсевия, Сократа, Созомена и Феодорита Киррского, к произведениям которых непосредственно примыкает его «Церковная история» ¹¹⁷.

Евагрий подробно сообщает об источниках своего труда, давая им различную оценку. Первым историком, правдиво осветившим историю человечества от сотворения мира, по его мнению, был пророк Моисей, затем следовали мужи, создавшие Священное писание и «отцы церкви». К их творениям Евагрий, естественно, относится с глубоким пиететом. Полезным историческим сочинением он считал труд Иосифа Флавия. В достоверности же языческих античных писателей Евагрий сомневается, хотя и не берется определить, что у них баснословно, а что правдиво. Для истории античной Греции он использует Харакса, Феопомпа и Эстора, для истории Рима — Дионисия Галикарнасского, Полибия, Аппиана, Диодора Сицилийского, Диона Кассия, Иродиана, софиста Никострата из Трапезунда. Он хорошо знает и хвалит Дексиппа, говорит об Арриане, Азинии Квадрате, Зосиме и других авторах. Основными его источниками для византийской истории были сочинения Приска Панийского, Иоанна Малалы, Захарии Ритора, Евстафия Епифанийского и Прокопия. Об историческом труде Агафия он знал, но, по собственному его признанию, он остался ему недоступным ¹¹⁸. Описывая царствование Юстина I и Юстиниана I, Евагрий следует за Иоанном Малалой и Прокопием, причем черпает некоторые порочащие их сведения, видимо, из «Тайной истории» знаменитого хулителя Юстиниана.

Особую ценность труду Евагрия придает использование некоторых ныне утраченных источников. Евагрий пользовался полным текстом сочинений Приска Панийского и Иоанна Малалы, утерянной хроникой Евстафия Епифанийского и недошедшими до нас главами Менандра Протиктора ¹¹⁹.

Привлечение Евагрием столь широкого круга как церковных, так и светских писателей объясняется тем, что он значительно больше, чем другие церковные историки, уделяет место политической истории.

Евагрий очень добросовестен в использовании и подборе источников и весьма четко проявляет к ним свое критическое отношение. В зависимости от политической и религиозной направленности тех или иных исторических сочинений он дает положительную или отрицательную оценку их авторам. {204}

Так, Евагрий чрезвычайно похвально отзывается об Евстафии Епифанийском и Приске Панийском. Евстафия Сирийца он хвалит за занимательность, красоту описаний, ум, красноречие, трудолюбие. Прокопия он ценит как очевидца многих событий, признает его осведомленность, наблюдательность и даже эмоциональность: например, на Евагрия сильное впечатление произвел рассказ Прокопия о захвате Антиохии персидским шахом Хосровом ¹²⁰.

Подобно Евсевию, Сократу и Созомену, Евагрий достаточно широко привлекает различные документы, особенно окружные послания по церковным вопросам императоров и патриархов, акты церковных соборов, письма политических деятелей. Использует он также рассказы современников и свои личные наблюдения. Самыми интересными, с этой точки зрения, являются последние две книги «Цер-

¹¹⁴ Ibid., IV, 29.

¹¹⁵ Ibid., VI, 23.

¹¹⁶ Ibid., VI, 24.

¹¹⁷ Ibid., V, 24.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ *Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. B., 1958, I, S. 257—258.*

¹²⁰ *Evagr. Hist. Eccl., IV, 25.*

ковной истории», особенно описание правления Тиберия и Маврикия, где Евсевий выступает уже не как компилятор, а как умный и осведомленный очевидец событий. Многие сведения о царствовании этих императоров он черпает из рассказов опытных и знающих людей, близких ко двору: например, о юности Маврикия он расспрашивал даже самих его родителей¹²¹. Особенно ценны сведения писателя по истории Сирии, в частности Антиохии, где он жил многие годы.

Отличительной чертой мировоззрения Евагрия была его ярко выраженная антиохийская политическая и религиозная позиция. Без преувеличения можно сказать, что он был рупором религиозно-политических взглядов антиохийской знати и высшего православного клира. Возможно, что именно это обусловило открытое выступление Евагрия против нехристианских религиозных течений, в частности против язычества. Его произведение является по существу единственным в Византии резким, хотя и запоздалым, ответом христианского писателя на нападки со стороны представителя языческой оппозиции историка Зосима.

Евагрий оспаривает три главных тезиса Зосима. Во-первых, Зосим злонамеренно оклеветал благочестивого императора Константина, который якобы убил жену Фавсту и сына Криспа. Сделано это для того, чтобы приписать Константину отнюдь не возвышенные, а самые низменные мотивы принятия христианства: император, по словам Зосима, обратился в христианскую веру лишь в надежде, что новая религия даст ему очищение от этих страшных преступлений. Аргументом в пользу невиновности императора для Евагрия служат похвалы Криспу в труде Евсевия Кесарийского, которые были бы невозможны, если бы тот был умерщвлен отцом. Призывая на помощь в борьбе против Зосима авторитет Евсевия, Евагрий особо подчеркивает, что Евсевию, современнику Константина, следует верить гораздо больше, чем Зосиму, жившему много позднее. Постоянная поддержка и покровительство божественного провидения сопутствовала всем начинаниям благочестивого императора; именно поэтому, по словам Евагрия, Константину удалось создать на месте Византия великий город, носящий его имя, украсить его столь великолепными постройками, дворцами и храмами, привлечь богатыми раздачами такое многочисленное население, что он немногим стал уступать древнему Риму¹²². {205}

Второй тезис — об упадке Римской империи в результате принятия христианства и забвения языческой религии предков. Евагрий — сторонник концепции Евсевия Кесарийского, утверждавшего, что Римская империя с рождением Христа развивается по восходящей линии. С торжеством же христианства как господствующей религии в ней начинается подъем. Обращаясь к своему оппоненту, Евагрий пишет: «Ты говоришь также, проклятый и незаконный человек, будто с появлением христианства Римская империя ослабела и стала стремительно разрушаться. Но либо ты не знаешь, что было в древние времена, либо намеренно искажаешь истину. Напротив, совершенно очевидно, что Римская Империя с появлением нашей веры расширились в своем пространстве»¹²³.

В подтверждение этой мысли историк приводит многочисленные факты расширения территории империи после зарождения христианства: завоевание македонских городов, Иверии, Колхиды, Аравии, подчинение галлов, германцев, бриттов, присоединение Египта, Армении и других стран и народов.

Следуя традиции восточных церковных писателей — Евсевия, Сократа и Созомена и расходясь с западными церковными историками, в первую очередь с Августином, Евагрий отрицает по существу упадок Римской империи, поскольку после появления христианства ей уже было предуготовано блестящее будущее и своего расцвета она достигла при христианских императорах.

С меньшей решительностью Евсевий оспаривает вывод Зосима о том, что правление христианских императоров несло беды и несчастья Римской империи. По мнению Евагрия, наоборот, именно языческие правители Римской империи терпели жестокие поражения и трагически кончали свои дни. Историк приводит длинный перечень римских правителей, начиная с Юлия Цезаря и кончая предшественниками Константина, павших от руки убийц или от секиры палача. Напротив, с установлением христианской империи никто из императоров, кроме язычника Юлиана, узурпатора Василиска и тирана Валента, не был умерщвлен внешними врагами или своими согражданами^{123a}. Таким образом, третий аргумент Евсевия в полемике с Зосимом — тезис о том, что именно языческие правители Римской империи из-за нечестия и деспотизма несли ей беды и поражения.

И здесь мы подходим к главному пункту историко-политической концепции Евагрия — к его оценке Римской империи в правление христианских императоров. Евагрий полностью принимает и развивает теорию Евсевия о наличии гармонии между христианской империей и православной церковью. Подобная проимперская позиция Евагрия отражала стремление антиохийской знати и высшего духовен-

¹²¹ Ibid., V. 21.

¹²² *Evagr. Hist. Eccl.* III, 40—41.

¹²³ Ibid., III, 41.

^{123a} Ibid.

ства Сирии жить в мире с императорским двором и Константинопольским патриархом. Известную роль, естественно, сыграли добрые отношения Евагрия с придворными кругами столицы империи и его связи с высшим клиром. В этом вопросе Евагрий чужд объективности, он стремится в своем труде нарисовать картину благополучия, к сожалению мнимого, якобы царящего в его время в Византийской империи. Наиболее острые проблемы современности обходятся молчанием, а Западная Римская империя, плачевная судьба {206} которой нарушает картину гармонии, остается вне поля зрения историка¹²⁴.

Полемизирует Евагрий и с уклонившимся от православной веры умеренным сторонником монофиситства историком Захарией Ритором. Он обвиняет Захарию в пристрастии¹²⁵, подозревает в клевете на епископов¹²⁶, говорит, что тот ничего не знал о ходе церковных дел в Риме, а брался о них писать, передавая лишь сомнительные слухи¹²⁷. Недоброжелательное отношение Евагрия к Захарии вызвало, разумеется, отклонением последнего от «истинной» веры¹²⁸.

По своим религиозно-философским взглядам Евагрий был ортодоксальным христианином, считавшим своей обязанностью борьбу против всех и всяческих еретических течений. Он горячо защищал Халкидонский собор, осуждал Ария, Нестория, Евтихия, монофиситов.

Евагрий верит в провидение, но отводит в ходе исторических событий большую роль и случайности, советуя ловить непокорный и быстро исчезающий счастливый случай.

Своим долгом историка Евагрий считает правдивое описание событий в назидание потомкам и для прославления истинной веры. «Пусть не утаивается ничто достопамятное, скрываемое вялою и ослабленною ленью и помогающей ей забывчивостью», — пишет он во введении к своему труду. Он с фанатической непримиримостью осуждает как язычество императора Юлиана, так и различные ереси — в первую очередь «безумство Ария и Нестория». Несторий и Арий почти одинаково хулили Христа, утверждает автор, один называл его тварью, другой — человеком¹²⁹. Евагрий выступает против «нечестивого» учения Евтихия, который проповедовал, что Христос до единения состоял из двух естеств, а после единения — из одного¹³⁰.

Однако Евагрий признает искренность заблуждений создателей еретических учений, которые ошибались в поисках истины: ни один ересиарх не хотел умышленно хулить Христа, ни один не решался намеренно уничтожить божественную его природу, но всякий думал, что он ближе своих предшественников подходит к истине¹³¹.

Евагрий, как и другие церковные писатели, с искренней верой описывает различные чудеса, совершенные мучениками и праведниками. Из сочинений своих предшественников Евагрий выбирает преимущественно различные легенды и сказания, связанные с прославлением христианства.

Но вместе с тем Евагрий отводит достаточно большое место гражданской и военной истории — описанию правления византийских императоров, войн, народных восстаний и бунтов в армии. Именно в этих частях его «Церковной истории» особенно наглядно проявляются политические симпатии и антипатии автора. В сочинении Евагрия мы встречаем элементы теории государственной власти, складывающейся в этот период в Византии. Краеугольным камнем этой политической теории было создание {207} идеального образа государя. В образе идеального императора, нарисованном Евагрием, центр тяжести в оценке его личности переносится с внешних достоинств на внутренние добродетели. «Самодержец, — пишет историк, — познается не по тому, как он управляет другими, а прежде всего по тому, как он владеет и управляет самим собою, не позволяя ничему худому проникать в свое сердце и являясь недоступным для порочных желаний, так что в нем предстает как бы живой образ добродетелей, располагающий подданного к подражанию. Если же государь открыл свое сердце удовольствиям, то он станет их презренным рабом. Победа над самим собою — самая трудная и самая высокая победа»¹³².

Политическая теория государственной власти у Евагрия, конечно, значительно менее разработана, чем у светских историков его времени, например у Феофилакта Симокатты. Однако появление ее в труде церковного историка весьма симптоматично. Оно говорит о стремлении христианских идеологов оказать существенное влияние на создание идеального образа государя, что, пусть в еще неокончательно оформленном виде, нашло отражение и в труде Евагрия. Влияние христианского мировоззрения здесь

¹²⁴ Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke..., S. 180.

¹²⁵ *Evagr. Hist. Eccl.*, III, 7.

¹²⁶ *Ibid.*, III, 9.

¹²⁷ *Ibid.*, III, 18.

¹²⁸ *Ibid.*, III, 26.

¹²⁹ *Ibid.*, I, 7.

¹³⁰ *Ibid.*, I, 26.

¹³¹ *Ibid.*, I, 11.

¹³² *Evagr. Hist. Eccl.*, III, 1.

проявляется, бесспорно, в этической оценке всех действий императора, в требовании от него в первую очередь внутреннего совершенствования, обуздания своих пороков и укрепления добродетелей.

Конкретная оценка правления отдельных императоров у Евагрия связана с политической и церковно-религиозной ситуацией в империи. Политические взгляды Евагрия хорошо прослеживаются на примере именно его оценок того или иного властителя. Одним он явно симпатизирует, других беспощадно хулит, и на это у него есть свои как религиозно-политические, так и личные причины.

Исходя из своей общей теории государственной власти, Евагрий никогда не забывает дать этическую оценку жизни и деятельности монархов. Богоизбранный Константин — для Евагрия образец всех добродетелей¹³³. Император же Зинон — скопище пороков: этот государь творил произвол, предавался удовольствиям и сластолюбию, не гнушаясь постыдных и незаконных дел. Зинон так сроднился с беззакониями, что предаваться порокам втайне считал делом низким, а на глазах у других — делом царским и приличным только самодержцу.

Анастасий заслуживает похвалы Евагрия своей мирной политикой и стремлением к единству церкви¹³⁴. Он особенно восхваляет его за отмену хрисаргира «златосеребряной» подати. Историк осуждает хрисаргир, ибо, облагая налогом различные ремесла, в том числе ремесло куртизанок, хрисаргир как бы узаконивал разврат в трущобах многочисленных городов империи. «Подать, — пишет Евагрий, — была наложена на многих, питавшихся подаванием, а также на женщин, торговавших телесной красотой, занимавшихся блудом по тайным местам в городе и предававшихся распутству в непотребных домах, а также и на бесстыдных мужчин, бесчестивших не только свою природу, но и государство. Сбор этой пошлины был как бы законом, который разрешал безбоязненно предаваться порокам»¹³⁵. {208}

Юстиниан не вызывает симпатий Евагрия из-за его низкого происхождения и незаконного захвата власти¹³⁶. Характеристика Юстиниана у Евагрия противоречива, но скорее отрицательна и иногда перекликается с оценкой Прокопия в его «Тайной истории». Евагрий осуждает Юстиниана за ограбление знатных и богатых граждан, за корыстолюбие, сочетавшееся с расточительством, за потворство бесчинствам партии венецов, за коварство и непостоянство во внутренней политике¹³⁷.

И как итог — Юстиниан умер, возбудив повсюду смятение и тревогу, и получил тем самым достойное возмездие за свои злодеяния.

Характеристика Юстина II Младшего (565—578) у Евагрия также негативна. Этот император вел беспорядочный образ жизни, утопал в роскоши и постыдных удовольствиях, был страстным любителем чужого имущества, отличался крайним корыстолюбием, даже торговал церковными должностями. Одержимый двумя пороками — наглостью и малодушием, он коварно убил своего родственника и возможного соперника на троне Юстина, племянника Юстиниана, и насытил свою ненависть, поправ отрубленную голову Юстина ногами^{138—139}.

Особый гнев Евагрия вызывает то, что Юстин II вел политику ограбления церкви и преследования неугодных ему церковных иерархов¹⁴⁰. Юстин, по словам нашего историка, был беспечен, своенравен, дерзок, опрометчив в ведении войны, что привело к поражению империи в борьбе с персами. «Ромейский престол от безумных предприятий Юстина, — пишет Евагрий, — подвергался опасности пасть вместе со всем государством и передать власть варварам»¹⁴¹.

Уничтожающая критика Юстина II объясняется в немалой степени стремлением Евагрия, писавшего свой труд при преемниках этого императора, угодить новым правителям, беспощадно понося их предшественника.

Зато о царствующих при нем императорах, сперва Тиверии, а затем Маврикии, Евагрий пишет только в панегирических тонах. По описанию Евагрия, Тиверий был высокого роста, статен, красив и

¹³³ Ibid., III, 1—2.

¹³⁴ Ibid., III, 30.

¹³⁵ Ibid., III, 39; ср. III, 42; *Удальцова З. В.* К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия, с. 67.

¹³⁶ *Evagr. Hist. Eccl.*, IV, 1—3.

¹³⁷ Ibid., IV, 30, 32; И. Ирмшер, давая общую характеристику историкам эпохи Юстиниана, считает, что критическая тенденция в историографии нашла свое наивысшее выражение именно в труде Евагрия. Критика Евагрием и другими историками правления Юстиниана знаменовала собой крах реставраторской политики последнего (*Irmsher I. Geschichtsschreiber der Justinianischen Zeit.—Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, 1969, 18. Jg., Heft 4/5, Teil 2, S. 473—474); *Удальцова З. В.* К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия, с. 67—68.

^{138—139} *Evagr. Hist. Eccl.*, IV, 39; V, 2.

¹⁴⁰ Ibid., V, 5.

¹⁴¹ Ibid., V, 11.

даже по внешнему виду более, чем кто-либо другой из царей и всех смертных, был достоин царствовать. Он обладал кроткой, человеколюбивой душой и с первого взгляда располагал к себе всех. Он щедро награждал подданных и освобождал их от налогов, «ведь налоги — поддельное золото, ибо оно происходит от слез подданных»¹⁴².

Еще более восхваляет Евагрий Маврикия: это был муж благоразумный и предусмотрительный, всегда и во всем постоянный, в образе жизни и нравах — твердый и разборчивый. Чревоугодия он был чужд, употреб- {209} лял пищу самую необходимую и простую и вообще «избегал всего, чем украшается жизнь изнеженная». Беседовать с простым народом Маврикий не любил и ушей не распускал. Поэтому входить к себе он позволял изредка, и то в случае дел важных, а для речей излишних затыкал свой слух — не воском, как говорит поэт, а разумом: разум для слуха есть превосходнейший ключ, который во время бесед своевременно и отпирает его, и запирает. Невежества, дерзости и трусости Маврикий не терпел, его осторожность была благоразумием, а медлительность — стремлением к безопасности¹⁴³. Если в Риме, по словам Плутарха, заключили союз мужество и счастье, то в Маврикии соединились благочестие и благоразумие.

Для Евагрия именно Маврикий был тем идеалом императора, который он тщетно искал раньше. Именно Маврикий побеждал в себе страсти и господствовал над ними. Он изгнал из своей души охлократию страстей и утвердил аристократию духа. Он был для своих подданных живым образцом добродетели¹⁴⁴. Чтобы его не заподозрили в лести, Евагрий утверждает, что Маврикий даже не знал о его пагегирике¹⁴⁵. Впоследствии, правда, он был вознагражден и этим государем за свои литературные труды.

Социально-политические воззрения Евагрия особенно наглядно проявляются в его резко отрицательном отношении к народу и народным восстаниям. Посвящая свою книгу церковной истории, Евагрий отводит большое место описанию народных движений и рисует их неизменно в самых мрачных тонах. Перед читателем проходит целая вереница народных мятежей в Александрии, Антиохии, Константинополе¹⁴⁶. У Евагрия мы находим немало ценных сведений о социальной жизни его времени, обострении противоречий, нестабильности господствующего класса, борьбе с внешними врагами империи. Таким образом, по своим социально-политическим взглядам Евагрий был представителем антиохийской привилегированной интеллигенции, презиравшей народные массы и боявшейся их. Верой и правдой он служил патриарху Григорию и императорам Тиверию и Маврикию.

Критика отдельных императоров отнюдь не означала оппозиционности политических взглядов автора в отношении государственной власти. Оставаясь благонамеренным верноподданным христианских императоров, Евагрий критиковал лишь тех государей прошлых лет, которые в своей внутренней политике задевали интересы православной церкви или городской знати восточных провинций империи.

В центре внимания писателя, разумеется, находилась церковная история — христологические споры V—VI вв., деятельность церковных соборов и православных иерархов¹⁴⁷. Среди последних выделяется колоритная фигура патриарха Григория, живой портрет которого нарисовал автор¹⁴⁸. {210}

Для церковного писателя Евагрия, естественно, характерен тенденциозный подбор исторических фактов и их истолкование в конфессиональном духе. Наиболее ярко это проявляется в прославлении подвигов и чудес христианских мучеников¹⁴⁹, в восхвалении благочестия церковных и политических деятелей¹⁵⁰, в весьма позитивной оценке имперской политики христианизации варварских народов¹⁵¹.

Теологические вопросы, однако, специально не рассматриваются Евагрием. Он в меньшей степени, чем Евсевий Кесарийский, касается сущности богословских споров, не углубляется в истолкование всех тонкостей философско-религиозной полемики. Да это и понятно, ведь Евагрий, несмотря на тягу к изучению богословия, большую часть жизни оставался светским человеком. Об Оригене, оказав-

¹⁴² Ibid., V, 13.

¹⁴³ Ibid., V, 19.

¹⁴⁴ Ibid., VI, 1.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid., II, 8, 12; III, 44; IV, 13; V, 9; VI, 4, 5, 7, 11—13, 18; ср.: *Удальцова З. В.* К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия, с. 70—72.

¹⁴⁷ *Evagr. Hist. Eccl.*, II, 18; О борьбе против Халкидонского собора см.: Ibid., II, 4—5, 11; III, 4—7, 9, 13, 18, 21, 30.

¹⁴⁸ Ibid., V, 6.

¹⁴⁹ Ibid., IV, 18—19.

¹⁵⁰ Ibid., IV, 2.

¹⁵¹ Ibid., IV, 20—23.

шем столь большое влияние на Евсевия, Евагрий отзывается скептически и утверждает, что «чистоту апостольских догматов Ориген старался наполнить эллинскими и манихейскими плевелами»¹⁵².

Евагрий не углубляется и в философские проблемы пространства и времени. Хронологию он дает по правлениям римских императоров, применяя как римское, так и антиохийское летосчисление, начинавшее отсчет исторического времени с основания Антиохии¹⁵³. Основные интересы автора сосредоточиваются в восточных провинциях империи.

Произведение Евагрия обладает высокими литературными достоинствами. Композиция его труда отличается стройностью, отступления незначительны, портреты исторических деятелей выразительны, метафоры оригинальны.

Евагрий не чужд пониманию красоты: он способен любоваться пейзажем¹⁵⁴, восхищается прекрасными храмами и другими архитектурными сооружениями. Особенный восторг вызывает у него, конечно, храм св. Софии в Константинополе — величайший, великолепный, изящный, для восхваления которого трудно найти слова¹⁵⁵.

Как и другие средневековые писатели, Евагрий ярко описывает стихийные бедствия, землетрясения, моровые язвы и иные несчастья, от которых страдали жители империи. В рассказе о пережитой им губительной моровой язве в Антиохии писатель, однако, подражает Фукидиду¹⁵⁶. Влияние великого греческого историка сказывается и в других частях исторического сочинения Евагрия¹⁵⁷.

Литературный стиль писателя привлекает простотой и ясностью, ему чужды вычурность и нарочитые риторические приемы. В описаниях близких ему событий он порою поднимается до высокой художественной выразительности, проникнутом искренним чувством.

В византийской церковной литературе более позднего времени труд Евагрия упоминают Фотий, патриарх Никифор, анонимный автор Жития {211} Симеона Младшего и Никифор Каллист¹⁵⁸. Круг читателей «Церковной истории» Евагрия определить трудно, но, скорее всего, его сочинение пользовалось популярностью преимущественно в восточных провинциях империи.

Историки еретического направления

Острая борьба между представителями различных религиозных течений в христианстве неминуемо должна была привести к появлению церковной историографии еретического характера. И действительно, до нас дошли, правда иногда не полностью, сочинения представителей арианского, несторианского и монофиситского направления, отражающие идеологию еретических кругов, весьма многочисленных и активных, противостоящих ортодоксальной церкви. Они свидетельствуют об острейших идейно-религиозных и политических столкновениях в империи в период становления и окончательного оформления всего идеологического арсенала победившего в конечном счете ортодоксального христианства. Однако именно в силу неортодоксальности этих сочинений они длительное время оставались в тени или даже всячески третировались в церковной историографии нового и новейшего времени. Такая судьба, например, постигла бесспорно выдающееся для своего времени произведение Филосторгия.

Филосторгий

«Церковная история» Филосторгия дошла до нас в большей своей части лишь в переложении патриарха Фотия, который, хотя и достаточно подробно излагает его содержание, сам крайне враждебно настроен к еретическому писателю и сурово осуждает его за приверженность ереси евномиян. Сквозь призму фотиевского негативного отношения к Филосторгию и воспринимало его сочинение большинство позднейших ортодоксально настроенных исследователей. Лишь сравнительно недавно обратились к серьезному изучению Филосторгия, изданию всех фрагментов его труда, сохранившихся у Суды, и арианской житийной литературе, в сочинениях Иоанна Дамаскина, в «Vita Constantini». Вместе с тем началась и фак-

¹⁵² Ibid., IV, 38.

¹⁵³ Ibid., III, 33; IV, 5, 19, 41; V, 23; VI, 18.

¹⁵⁴ Ibid., III, 3.

¹⁵⁵ Ibid., IV, 31.

¹⁵⁶ Ibid., IV, 20.

¹⁵⁷ *Thurmayer L.* Sprachliche Studien zu dem Kirchenhistoriker Evagrius. Diss. Eichstätt, 1910.

¹⁵⁸ *Пугулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М.; Л., 1946, с. 16—17; *Markus R. A.* The Roman Empire in the early christian historiography.— *The Downside Review*, 1961. 89; *Frend W. H. G.* The Roman Empire in Eastern and Western Historiography.— *Cambridge Philological Society*, 1968, 14.

тическая реабилитация этого талантливого автора: стали признавать правдивость его произведения и его значение для изучения церковной историографии ранней Византии¹⁵⁹.

Филосторгий родился в Каппадокии около 368 г. в семье, исповедовавшей крайнее арианство — евномиянство. По словам писателя, его отец Картерий принадлежал к сторонникам учения Евномия. Его мать, Евлампия, дочь православного священника Анисия, приняла вслед за мужем евномиянство и сумела привлечь на сторону этого учения отца, братьев и других родных. Она, конечно, воспитала в евномиянском духе и своего сына Филосторгия¹⁶⁰. {212}

В возрасте около 20 лет Филосторгий приехал в Константинополь. Именно здесь произошла определившая всю его дальнейшую жизнь встреча Филосторгия с основателем нового вероучения Евномием, который произвел на молодого каппадокийца неизгладимое впечатление. Одаренный тонкой наблюдательностью и умом, пылкий и экзальтированный юноша попал в гущу религиозных христологических споров своего времени. Филосторгий получил широкое и разностороннее образование. Он много путешествовал, совершил паломничество в Палестину, посетил Антиохию, затем Египет, побывал в Александрии.

Дальние путешествия, участие в религиозных диспутах, встречи с выдающимися людьми того времени значительно расширили научные и богословские познания Филосторгия и обогатили его жизненный опыт. В своем труде писатель обнаруживает достаточную осведомленность как в философии и теологии, так и в естественных науках той эпохи. Он проявлял интерес к спекулятивным построениям и догматическим спорам. Вместе с тем Филосторгий знал астрономию, интересовался медициной, имел особую склонность к географии. Его труд изобилует географическими описаниями, отражавшими тогдашние географические знания. В его сочинении особенно привлекательны описания дальних экзотических стран, варварских народов, неведомых диких зверей, причудливых растений далекой Африки и Индии. Рассказ Филосторгия о христианской миссии в Химьяр и Аксум, под руководством арианина Феофила, прозванного Индийцем, и описание владений химьяритов и аксумитов принадлежат к лучшим страницам его сочинения¹⁶¹. Филосторгий, человек безгранично преданный христианству и непримиримый враг язычества, обнаруживает, однако, знания в области естественных наук, базировавшихся на достижениях античности (ему была известна, например, античная теория происхождения землетрясений). Однако при всей широте познаний и высокой образованности Филосторгия, как и другие церковные историки, был человеком своего времени и разделял его заблуждения.

Несмотря на то, что «Церковная история» Филосторгия дошла далеко не полностью, ее содержание поддается реконструкции с достаточной долей определенности. Оно охватывает период от правления Константина Великого до 425 г., т. е. до провозглашения малолетнего Валентиниана III императором Западной Римской империи. К 433 г. труд Филосторгия, очевидно, был завершен, так как в нем отсутствуют упоминания о грандиозном пожаре, происшедшем в этом году в Константинополе. Сообщение об этом пожаре, если бы автор дожил до него, думается, органично вписалось бы в общую картину бедствий империи, которой завершается исторический труд Филосторгия. Следовательно, «Церковная история» Филосторгия появилась ранее параллельных ей церковных историй ортодоксальных авторов.

Труд Филосторгия был написан, скорее всего, в Константинополе. Работая над ним, историк, несомненно, пользовался богатой библиотекой. Он изучил произведения Иосифа Флавия, Флегона и Диона, знал произведения Евсевия, Григория Назианзина, Василия Кесарийского и Аполлинария Лаодикейского, использовал письма Афанасия Александрийского, императоров Константина и Констанция, акты церковных соборов, канонические и неканонические сочинения, апокрифы. Очень важно, что {213} он включил в свой труд сочинения ариан, письма Евномия и Демофила.

«Церковная история» Филосторгия состояла из 12 книг, начальные буквы этих книг соединялись как бы в акrostих и составляли имя автора.

По своим религиозным взглядам Филосторгий был страстным евномиянином. В христологических спорах своего времени он стоял на стороне защитников «подобносутия». Как и Евномий, он считал, что хотя сын и подобен отцу, однако он не единосущен и не равногo существа¹⁶².

Филосторгий хвалебно отзывается об основателе арианского учения, но вместе с тем подчеркивает расхождения между Арием и Евномием, поддерживая концепцию последнего. Арий, как известно, разделял божественную и человеческую природу в Христе и считал его сотворенным отцом. Признавая главный догмат ариан об «иносутии» Христа, Филосторгий порицает Ария за доктрину непознаваемо-

¹⁵⁹ *Philostorgius*. Kirchengeschichte / Ed. J. Bidez. 2. Aufl. B., 1972, S. 364—393.

¹⁶⁰ *Philostorg*. Hist. Eccl., IX. 9. См.: Удалыова З. В. Филосторгий — представитель еретической церковной историографии. — ВВ, 1983, 44.

¹⁶¹ Ibid., III, 4—11.

¹⁶² *Philostorg*. Hist. Eccl., Praef.

сти, непостижимости и немыслимости бога. «И если бы таким почитал его только для людей, зло было бы, может, небольшое, а то и для самого единородного сына божьего»¹⁶³. Филосторгий указывает, что для Ария тайна рождения сына доступна только отцу. Историк подчеркивает различие мнений, царящее среди ариан, и акцентирует внимание на расхождениях между арианами и евномианами как в догматических вопросах, так и в обрядах¹⁶⁴. Сам же Филосторгий убежден, что тайну троицы можно постигнуть. Его не сдерживают в познании мира границы непознаваемого и неисследованного¹⁶⁵.

Центральной темой сочинения Филосторгия, его лейтмотивом является история истинной, с его точки зрения, евномианской церкви. Именно она противопоставляется, с одной стороны, язычеству, с другой — «неправой» никейской ортодоксальной церкви, защищающей догмат единосущия отца и сына. Главными действующими лицами «Церковной истории» Филосторгия всегда являются еретики — евномиане и ариане, он их выдвигает на первый план.

Свою задачу писатель выполняет со всей горячностью фанатичного еретика, открыто выражая ненависть к врагам своей веры. Недаром ортодокс Фотий называет Филосторгия Какосторгием и характеризует его произведение как похвальное слово еретикам и хулу православным.

Композицию произведения Филосторгия определяют крупные события из истории евномианской ереси. Детальный рассказ начинается со времени, когда евномиане отделились от арианской церкви и превратились в самостоятельное религиозное течение. Так, первый том его сочинения, состоявший из шести книг, завершался возвращением из ссылки видного сторонника евномианской ереси Аэция. История евномианской церкви дается со всеми деталями, с именами церковных иерархов и характеристикой их религиозных взглядов. С поражением же евномиан повествование делается более суммарным, со страниц книги исчезают имена даже архиепископов Рима, Константинополя, Антиохии и Александрии, не говоря уже об епископах отдельных епархий. Даже имя Иоанна Златоуста не упоминается в сохранившихся фрагментах.

Автор «Церковной истории» ведет полемику против идеи «единосущия» и подвергает резкой критике жизнь и деятельность основателя это-214го учения и главного противника Ария — Афанасия Александрийского. Сторонники догмата «единосущия», по мнению Филосторгия, были виновниками различных бед, обрушивавшихся на христианскую церковь и Римскую империю. Он рассматривает их как своих главных врагов. Подобно тому как ярые сторонники никейского вероисповедания всех своих противников называли арианами, Филосторгий всех тех, кто не разделял его веру, называл «гомоусианами» (сторонниками идеи единосущия).

Филосторгий, как и Евномий, был убежден, что люди могут и должны прийти к познанию тайны троичности божества. По его понятиям, не могло быть двух правд и нескольких формул, определяющих сущность Христа. Как у человека существует одна голова, так и существует только одна божественная истина¹⁶⁶. Высоко ценя Евсевия Памфила, Филосторгий все же упрекает его за принятие идеи непознаваемости бога¹⁶⁷.

Религиозно-философская позиция Филосторгия, естественно, полностью определила направление его исторического сочинения. Люди и события, которые проходят длинной чередой перед читателем «Церковной истории», оцениваются с точки зрения ревностного евномианина. Это относится прежде всего, разумеется, к церковным деятелям, но в значительной степени и к правителям империи. Главные герои труда Филосторгия — Евномий и его учитель Аэций. Оба они, по существу, основали евномианскую церковь. Третий выдающийся соратник этих ересиархов — Феофил Индиец — стоит чуть ниже в созданной автором евномианской иерархии. Евномия автор превозносит до небес. К сожалению, в передаче яркого ортодокса Фотия краски на этом портрете сильно тускнеют. И все же Филосторгий воссоздает как внутренний, так и внешний облик Евномия. По убеждению Филосторгия, главными качествами Евномия были несравненные благоразумие и добродетель. Его лицо и фигура отличались привлекательностью, а слова в его устах были подобны жемчужинам. Картавость отнюдь не портила его речь, а белые пятна на лице даже придавали ему особую красоту¹⁶⁸.

В честь Евномия Филосторгий написал похвальное слово, где восхвалял сочинения своего наставника, в частности его церковные послания¹⁶⁹.

¹⁶³ Ibid., II, 3.

¹⁶⁴ Ibid., X, 2—4.

¹⁶⁵ Ibid., I, 2; II, 3.

¹⁶⁶ *Philostorg. Hist. Eccl.*, I, 2; II, 3.

¹⁶⁷ Ibid., I, 2.

¹⁶⁸ Ibid., X, 6.

¹⁶⁹ Ibid., III, 21.

Не менее высоко отзывается Филосторгий об учителе Евномия Аэции. Рассказ об Аэции изобилует правдивыми жизненными деталями и даже превосходит в этом отношении воспоминания об Евномии. Родиной Аэция была Келесирия. Он родился в семье военачальника и детство провел в достатке. Однако его отец, потерпев ряд поражений, впал в немилость у правительства и вскоре умер. Все имущество его было конфисковано, и семья осталась без всяких средств к существованию. Аэцию пришлось зарабатывать на жизнь ювелирным ремеслом. Однако неистребимая тяга к знаниям и необычайная одаренность помогли Аэцию овладеть всеми премудростями теологии и светских наук — грамматики и риторики. Он учился в разных городах у знаменитых ученых и обнаружил огромный ораторский талант, побеждая своих противников в богословских спорах. В то же время он занялся врачебным искусством, учился у знаменитого {215} врача Сополиса, познал тайны медицины, чтобы врачевать, по словам Филосторгия, болезни не только душевные, но и телесные. Аэций был трудолюбив, чужд всякого стяжательства; чтобы заработать на жизнь, он по ночам занимался ювелирным делом, а днем проповедовал свое учение. Больных он лечил безвозмездно, всем без исключения оказывая медицинскую помощь. Аэций выступал против учения о «единосущии», вел острую полемику с монофиситами, и слава его росла по всему Востоку, особенно в Каппадокии, Антиохии и Александрии¹⁷⁰. Слух о мудрости Аэция дошел до Евномия, и тот приехал к нему в Александрию, где они поселились вместе и Евномий стал учеником Аэция¹⁷¹. Весь последующий путь эти два ересиарха прошли вместе, рука об руку. Аэций в дальнейшей жизни претерпел и взлеты, и падения, и милость кесаря Галла, и опалу по воле императора Констанция.

Во время спора со сторонниками «единосущия» в Константинополе Аэций выдвинул тезис о том, что сын полностью подобен отцу, чем вызвал гнев Констанция. В результате происков врагов, обвинивших Аэция в участии в заговоре кесаря Галла, он был сослан в Амвладу, местность, отличающуюся ужасным климатом¹⁷². Но он не только не погиб в ссылке, как рассчитывали его противники, а даже спас жителей того края от моровой язвы. Констанций же, преследовавший Аэция и его сподвижников, понес кару свыше, потерпев поражение от персов¹⁷³. Сложные перипетии политической и религиозной борьбы самым непосредственным образом отражались на судьбе Аэция. Сосланный Констанцием, он был освобожден, как ни парадоксально, язычником Юлианом. Некоторое время Аэций жил как частное лицо в поместье на Лесбосе, подаренном ему Юлианом в память своего погибшего брата Галла. Но и здесь он продолжал читать проповеди местным жителям. Во время восстания Прокопия против императора Валента Евномий как-то был связан с восставшими, а Аэций, наоборот, чуть не пал жертвой узурпатора. Чудом спасшись, Аэций нашел, наконец, убежище в Константинополе у Евномия и его друзей. Здесь он и окончил свои дни и был похоронен единомышленниками с большой пышностью¹⁷⁴.

Образ третьего деятеля арианской церкви — Феофила Индийца — окутан у Филосторгия легендой. Феофилу (как, впрочем, и Аэцию, Евномию и другим сторонникам евномианского учения) автор приписывает различные сверхъестественные деяния¹⁷⁵. О жизни Феофила Филосторгий рассказывает, что он еще при императоре Констанции был прислан в качестве заложника от индийцев с о. Дива, провел многие годы среди ромеев, усвоил их культуру, принял христианство по арианскому образцу и сделал блестящую дипломатическую карьеру в империи. Он возглавил христианскую миссию к химьяритам и аксумитам и выполнил ее с большим успехом¹⁷⁶. В борьбе кесаря Галла и императора Констанция Феофил оказался на стороне первого, был его близким советником и по- {216} сле убийства Галла попал в ссылку¹⁷⁷. По словам Филосторгия, Феофил Индиец был опытным врачом и, вызванный из ссылки, исцелил жену императора Констанция¹⁷⁸. Но затем вновь последовала опала и ссылка в Гераклею Понтийскую. Искусный дипломат, врач и проповедник арианства, Феофил Индиец до конца жизни оставался сторонником этого учения.

Что касается противников учения Евномия, то к подавляющему их большинству Филосторгий относится с крайней недоброжелательностью. Писатель беспощаден к православным церковным иерархам. Перед нами предстают: коварный и жестокий Афанасий Александрийский (благодаря его козням

¹⁷⁰ *Philostorg. Hist. Eccl.*, III, 15—17.

¹⁷¹ *Ibid.*, III, 20.

¹⁷² *Ibid.*, V, 1—2.

¹⁷³ *Ibid.*, V, 2—4.

¹⁷⁴ *Ibid.*, VI, 7; VIII, 4; IX, 3—6.

¹⁷⁵ *Ibid.*, IX, 1.

¹⁷⁶ *Philostorg. Hist. Eccl.*, III, 4—6, 11—12.

¹⁷⁷ *Ibid.*, IV, 1.

¹⁷⁸ *Ibid.*, IV, 7.

был растерзан толпой фанатиков-язычников его соперник Георгий Каппадокийский)¹⁷⁹, бесстыдный Василий из Анкиры, негодяй и предатель Акакий, нерешительный и слабый Евдоксий, бестолковый Демифил. Правда, иногда Филосторгий достаточно объективен в отношении сторонников иной религиозной доктрины. Он, например, хвалит таких столпов православия, как Василий Кесарийский, Григорий Назианзин и особенно Аполлинарий Лаодикейский.

Разумеется, Филосторгий (даже в изложении Фотия) стремится найти уязвимые места в догматических построениях Василия Великого и Григория Богослова. Он обвиняет их в отрицании догмата о воплощении Христа, ибо они утверждали, что сын не воплотился в человека, но лишь обитал в нем¹⁸⁰. Именно эти положения их учения послужили причиной разрыва с ними Аполлинария Лаодикейского. Но и сам Аполлинарий впал в ересь, отрицая возможность воскресения не только душ, но и тел людей¹⁸¹.

Вместе с тем Филосторгий дал высокую оценку богословским познаниям и проповедническому дару прославленных каппадокийцев. Василий Кесарийский превосходил Аполлинария и Григория Назианзина блеском своих энкомиев, зато Григорий не знал себе равных в ораторском искусстве — его речь отличалась плавностью, богатством образов и необычайной силой. Аполлинарий же стоял выше обоих по глубине своих познаний в сфере теологии. Однако в богословской полемике Евномия с Василием и Аполлинарием, по мнению Филосторгия, победа осталась за Евномием¹⁸².

Признание заслуг этих самых влиятельных противников евномиян свидетельствует, конечно, об объективности Филосторгия. Но нельзя забывать о том, что и Василий Кесарийский, и Григорий Назианзин пользовались в то время уже большой славой. Победа над столь знаменитыми противниками доставляла не меньшую славу их победителю — Евномию. Особые же похвалы Филосторгия Аполлинарию могут быть объяснены тем, что тот охладел к Василию и Григорию и даже разошелся с ними во взглядах.

С тех же религиозных позиций Филосторгий оценивает и деятельность правителей империи. Защитники православия не заслуживают его похвал, {217} сторонники же арианства или колеблющиеся в вероисповедании встречаются, разумеется, более позитивную оценку.

Особенно ярко это проявляется в характеристике Константина. Филосторгий отходит от канонизированного образа христианского императора, созданного Евсевием Кесарийским. Он бросает мрачную тень на нравственный облик этого правителя, разоблачая его кровавые семейные тайны. Писатель обвиняет императора в убийстве сына Криспа и своей второй жены Фавсты. Он приводит две версии этого злодеяния. Согласно первой из них император покарал сына за клевету на мачеху, а ее саму за прелюбодеяние приказал задушить в жарко натопленной бане¹⁸³. Вторая версия была явно навеяна реминисценциями классической греческой трагедии. По словам Филосторгия, «жену же Фавсту он предал смерти совершенно справедливо, потому что она, подражая древней Федре, клеветала на сына его Приска¹⁸⁴, будто он питал к ней страсть и намеревался совершить над ней насилие, подобно тому как и та [клеветала] на Ипполита, сына Тесея. Согласно с законами природы отец почувствовал отвращение к сыну, но впоследствии, узнав истину, предал смерти и жену, приговорив ее к наказанию, самому справедливому из всех». Филосторгий не утаивает и того, что Константин был убит своими братьями¹⁸⁵.

Для политической позиции Филосторгия не менее показательна его характеристика Феодосия Великого. Феодосий покончил с языческим культом, и за это бог вознаграждал его военными успехами. Однако Феодосий был человеком невоздержанным, преданным неумеренной роскоши, из-за чего и умер от водянки. Он отлучил от церкви ариан, и незадолго до его смерти на небе появилась комета в виде огненного меча — верный знак грядущей кары. Не успел Феодосий закрыть глаза, как в империи начался длинный ряд предсказанных в Писании бедствий. Нарисованная Филосторгием картина бедствий империи после смерти Феодосия исполнена обличительной силы и мрачного величия. Фальшивые пророки бесчинствуют, в церкви только и слышится их богохульство. А на императорском троне один вырождающийся правитель сменяет другого. Все губит постыдный фаворитизм.

Принадлежа к оппозиционной церковной партии, Филосторгий смело и открыто критикует имперское правительство. Портреты императоров написаны им правдиво, откровенно, без всяких прикрас. Аркадий, например, «рост имел малый, тело сухощавое, силы слабые, лицо смуглое. Вялость его души

¹⁷⁹ Ibid., VII, 2.

¹⁸⁰ Ibid., VIII, 13.

¹⁸¹ Ibid., IV, 13.

¹⁸² Ibid., VIII, 11.

¹⁸³ *Philostorg. Hist. Eccl.*, I, 2.

¹⁸⁴ Здесь у Филосторгия ошибка — надо читать Криспа.

¹⁸⁵ *Philostorg. Hist. Eccl.*, II, 4.

обличалась речью и выражением глаз, которые у него сонливо и болезненно закрывались»¹⁸⁶. Лишь однажды этот хилый и боязливый правитель проявил энергию, расправившись с временщиком Евтропием, который оскорбил его жену¹⁸⁷. Рассказывая о борьбе различных узурпаторов за императорский престол, историк, однако, всегда остается на стороне законного наследника трона. «Божественное правосудие,— пишет он, — ясно показывало, что оно не допускает беспорядка и не любит тиранов; а кто защищает законного царя, тому и оно помогает»¹⁸⁸. {218}



*Мисорий императора Феодосия I. Ок. 380 г.
Мадрид. Академия*

Если критике арианского писателя подвергались даже императоры-христиане, но иного, чем он, религиозного толка, то понятно, с какой ненавистью обрушивается он на язычника на троне — императора Юлиана.

Еретик Филосторгий по накалу эмоций и силе обличения иногда даже превосходит ортодоксальных церковных историков (за исключением лишь Евагрия). В то время как у ортодоксальных историков спор с язычниками порой выглядит лишь как известная дань традиции, свойственной христианской историографии, у Филосторгия этой полемике отведено весьма важное место. {219}

¹⁸⁶ Ibid., XI, 3.

¹⁸⁷ Ibid., XI, 6.

¹⁸⁸ Ibid., XII, 6.

Филосторгий посвятил специальный труд опровержению язычества и критике правления Юлиана. Оно облечено в форму описания мученичества Артемия — жертвы гонений против христиан при Юлиане. О борьбе с язычеством много говорится и в «Церковной истории». Кроме того, Филосторгий написал сочинение против языческого философа Порфирия в защиту христиан. К сожалению, оно не сохранилось, но о нем упоминает сам автор в «Церковной истории»¹⁸⁹.

Юлиана писатель откровенно ненавидит. И хотя он ставит ему в заслугу то, что император вывел из ссылки епископов-евномииан, в том числе Аэция, в дальнейшем, восстановив язычество, он обманул надежды ариан и причинил христианам несказанные бедствия: язычники подвергали христиан разного рода мучениям, пыткам и жестоким казням¹⁹⁰. Филосторгий пишет о коварстве и неискренности Юлиана: оставаясь как бы в стороне, он разжигал религиозную рознь среди христиан для посрамления христианства, что и было целью Отступника¹⁹¹. Преследования мученика Вавилы и других христиан принесли лишь позор Юлиану и славу мужественным защитникам христианства¹⁹².

Собирая рассказы христиан, иногда баснословные, Филосторгий доказывает, что все начинания Юлиана терпели крах. У поруганной язычниками статуи Христа верующие чудом спасли отбитую голову. Иудеи, пытавшиеся с помощью Юлиана и вопреки предсказаниям Христа восстановить храм в Иерусалиме, не смогли этого сделать из-за вмешательства провидения. Всех, кто при Юлиане переходил в язычество, постигала кара свыше. Языческие прорицания в пользу Юлиана не сбывались. Меры Юлиана против христианского клира не достигали цели.

Персидский поход Юлиана автор расценивает как роковую ошибку, вызванную верой императора в ложные предсказания языческих прорицателей, прославлявших его непобедимую силу. Неудачу похода он объясняет тем, что легковверный правитель был обманут подосланным к нему стариком-персом, который завел Юлиана и его войско в пустыню и помог персам нанести им поражение¹⁹³. Филосторгий принимает версию гибели Юлиана в сражении от раны в живот, нанесенной воином-арабом. Рана была смертельная, и даже прекрасный врач Оривасий из Сард, бывший при императоре, не смог его спасти. Последние минуты Юлиана описаны Филосторгием в разных его сочинениях по-разному. В «Церковной истории» он рассказывает, что, умирая, Юлиан проклинал языческих богов и бросал пригоршней свою кровь, струящуюся из раны, к солнцу, говоря: «Насыться!» Фотий, передавая этот рассказ, подвергает его сомнению: по его мнению, большая часть историков полагает, что последние слова Юлиана были обращены не к солнцу, а к Иисусу Христу. Действительно, сам Филосторгий в «Мученичестве Артемия», используя, по-видимому, другие источники, передает именно эту версию кончины Юлиана. Согласно этой версии, Юлиан, впав в безумие, взял в руку собственную кровь и, брызнув ею в воздух, при последнем издыхании вскричал: «Ты победил, Христос; насыться, Галилеянин!»¹⁹⁴ {220}

Из «Мученичества Артемия» можно узнать и о полемике между христианами и язычниками при Юлиане. Обширный материал, собранный автором, позволяет судить об аргументации противников. Весьма показательны для идейной атмосферы той эпохи использование как язычниками, так и христианами доводов, почерпнутых из арсенала античной философии и науки. Обе стороны прекрасно знали не только Писание, но и Гермеса Трисмегиста, Пифагора, Орфея, Платона, античную историю и мифологию.

Красочно описан Филосторгием диспут Юлиана с христианскими иерархами в Антиохии. Спор шел о природе Христа. Юлиан оспаривал тезис христиан о вечности Христа. Христиане же доказывали вечность божественной природы Христа и временность его воплощения в человека. Юлиан с насмешкой отверг эту идею, ведущую к представлению о том, что Христос якобы родился дважды. Он привел пример Гермеса Трисмегиста и Пифагора, которые, согласно языческому представлению о переселении душ, родились даже трижды. Христиане парировали эти аргументы, обнаружив хорошее знание античной философии¹⁹⁵. Возмущенный Юлиан в гневе воскликнул: «Клянусь вождеденнейшим для меня, блистающим золотыми лучами и всемирным Солнцем, что не позволю безбожному христианскому роду учиться греческим наукам!»¹⁹⁶ Император вскоре действительно издал эдикт о запрещении христианам получать классическое образование в языческих школах.

¹⁸⁹ Ibid., X, 10.

¹⁹⁰ Ibid., VII, 1.

¹⁹¹ Ibid., VII, 4.

¹⁹² Ibid., VII, 6—9.

¹⁹³ Ibid. VII, 15.

¹⁹⁴ *Philostorg. Passio Artemii*, 69.

¹⁹⁵ Ibid., 25—30.

¹⁹⁶ Ibid., 31.

Филосторгий приводит аргументы христиан против обожествления Солнца Юлианом. Христианские богословы напомнили, что философ Анаксагор представлял Солнце в виде огромного раскаленного камня. Учение Анаксагора было воспринято Архелаем и Периклом, Сократом и Платоном. Сам Юлиан, последователь платонической школы, не должен игнорировать выводы своих учителей¹⁹⁷. Однако, пишет Филосторгий, Юлиан, испытавший на себе большое влияние философа Максима из Ионии, категорически отверг все доводы своих противников¹⁹⁸.

Филосторгий, как и другие еретические писатели, был сторонником независимой и свободной от власти государства церкви. Признавая силу государства как суровую необходимость, он решительно выступал против вмешательства императоров в догматические дела церкви. Вместе со своими друзьями-евномонианами Филосторгий отвергал всяческие компромиссы в делах веры, высмеивал расчетливых политиков, сановников и придворных дам из окружения василевсов, податливых на милости двора церковных иерархов, угодливо признававших верховенство светской власти над церковной. Иногда его высказывания перекликались с подобными же суждениями представителей крайних течений внутри православия: лавировавшие в политике церковные иерархи в равной степени не пользовались благосклонностью ни со стороны Филосторгия, ни со стороны наиболее ортодоксальных приверженцев Никейского собора.

Бескомпромиссная позиция Филосторгия, его беспощадное разоблачение всех язв и бедствий империи, по мнению некоторых исследователей, объясняется влиянием на него мрачных пророчеств Апокалипсиса и {221} идей хилиазма. Действительно, Филосторгий, в отличие от Сократа Схоластика, Созомена и Феодорита Киррского, более трагично воспринимал свое время, окружавшую его действительность. Историк пишет, что в его время вся земля, как никогда в прошлом, была охвачена кровавыми войнами, убийствами. Европа, Азия и Африка захлебнулись в крови, и города их превратились в руины. Жители, уцелевшие от нашествия варваров, гибли от чумы, голода, землетрясений, пожаров и наводнений, града, стужи и других разбушевавшихся стихий¹⁹⁹. Эти грозные события, охватившие всю империю, в изображении Филосторгия действительно выглядят как исполнение пророчества Апокалипсиса. Но вряд ли все дело можно свести только к влиянию мрачных предсказаний и кошмарных видений Апокалипсиса. Сама суровая жизнь, нелегкая судьба гонимого еретика в гораздо большей степени, чем любая книжная мудрость, воздействовали на его восприятие мира, рождали пессимистические настроения в легко ранимой душе экзальтированного писателя.

«Церковная история» проникнута верой в чуда. В своей экзальтации Филосторгий близок, как это ни парадоксально, к мистически настроенным языческим мыслителям, подобным Ямвлиху и Юлиану. Все явления природы и человеческой жизни он пытался истолковать как проявление воли божества. Провидение приоткрывает людям завесу будущего через различные знамения: на небе вспыхивают огненные кресты, появляются фантастического вида кометы и метеоры. Писатель не только верит в существование рая, но даже описывает его местоположение²⁰⁰.

Филосторгий не отрицает значения естественных наук, даже признает возможность классификации явлений природы, животных и растений, но для него непреложной истиной является скудость и шаткость человеческих познаний и расчетов в сравнении с высшей волей божества. По его мнению, бог создал природу не для удовлетворения любопытства высокомерных ученых, а для назидания простых и верующих человеческих душ.

Филосторгий, бесспорно, обладал литературным талантом. Картины жизни нарисованы им сочными красками. Герои его не графаретны — это не безликие тени, а живые люди с их страстями, борениями, интригами и честолюбивыми расчетами. Уже одной галереи портретов «Церковной истории» достаточно, чтобы признать Филосторгия талантливым писателем и незаурядным историком. Ему доступны тонкости языка, изысканность стиля, он питает явное пристрастие к антикизму. Повествование его, однако, не лишено вычурности, отражавшей литературные вкусы того времени. Быть может, у Филосторгия и нет элегантно утонченности и аристократизма Созомена или глубоких познаний Евсевия и Сократа, но в его произведениях отражена правда жизни.

Филосторгий может с правом носить звание историка — он заботится о достоверности изложения и критике источников. Исторический кругозор автора достаточно широк, его осведомленность в делах империи не вызывает сомнений. Известия о событиях светского характера разнообразны, оценки их самостоятельны, хотя и излишне категоричны. Зачастую рассказ Филосторгия представляет собой как бы негативное изображение по сравнению с трудами ортодоксальных историков. Конечно, Филосторгий

¹⁹⁷ Ibid., 47.

¹⁹⁸ Ibid., 48.

¹⁹⁹ *Philostorg. Hist. Eccl.*, X, 11; XI, 7.

²⁰⁰ Ibid., III, 9—11.

{222} тенденциозен, порою фанатичен. Однако ему чужд беспощадный ригоризм в вопросах веры Феодорита Киррского, он более человечен и терпим, чем другой еретический историк последующего времени — Иоанн Эфесский. Филосторгий приоткрывает для нас завесу над плохо сохранившейся еретической литературой, дает возможность глубоко понять мировоззрение еретиков-ариан, составлявших в его время большую часть населения империи. Это, разумеется, значительно повышает ценность его сочинений. Был ли Филосторгий объективен? Разумеется, нет! Но он искал истину и верил в нее. Пусть он понимал ее по-своему и видел мир сквозь призму своей религиозной доктрины, но писал он свое сочинение безусловно искренне, нелицеприятно, не заботясь о своей личной судьбе, не гонясь за милостями великих мира сего.

Захария Ритор

В Византии V—VI вв. в связи с усилением влияния монофиситов, естественно, появляется монофиситская апологетическая литература. Труды сторонников этого религиозного течения, как и другие еретические сочинения, к сожалению, дошли до нас в далеко не полном виде и, как правило, в интерпретации восточных, главным образом сирийских, авторов. Это объясняется, по-видимому, тем, что еретические книги уничтожались победившими ортодоксами и сохранялись лишь в тех областях империи, в частности в Сирии, Египте и Палестине, где монофиситское учение продолжало жить в последующее время.

К произведениям монофиситского направления в ранневизантийской церковной историографии относится «Церковная история» Захария Ритора, или Схоластика. Об авторе ее известно достаточно много из его собственного сочинения, посвященного главе монофиситской церкви — патриарху Северу.

Захария родился в Палестине, в гавани города Газы — Майюме. Даты его жизни точно неизвестны, предположительно он родился в 70-х годах V в., а умер около 560 г. Курс светских наук юноша прошел в Александрии в то время, когда архиепископом этого города был Петр Монг (482—487)²⁰¹. Одним из его учителей был известный в то время софист Аммоний. Затем, вероятно, в 489 г., он переехал в Бейрут, центр правовой науки той эпохи, и изучал право²⁰². Завершив юридическое образование, Захария поступил на государственную службу в Константинополе²⁰³.

Захария был братом знаменитого писателя и ритора Прокопия из Газы. Они были выходцами из кругов образованной интеллигенции восточных провинций империи. Вместе с тем Захария был тесно связан с сановной аристократией столицы. Свой труд он посвятил влиятельному константинопольскому вельможе Евпраксию²⁰⁴.

В юности Захария учился вместе со страстным проповедником доктрины монофиситов будущим патриархом Севером. Долгие годы их связывали общность религиозно-политических взглядов и большая человеческая {223} дружба. Несомненно, что именно под влиянием Севера Захария стал монофиситом, однако в приверженности к этому церковному течению он не проявлял такой же горячности, как его друг.

Однако близость к Северу, чей могучий ум и страстный темперамент покоряли всех его приверженцев, не прошла бесследно и для Захарии. Не исключено, что именно по совету Севера Захария оставил светскую карьеру адвоката и вступил в клир. Образование, умение лавировать в сложной обстановке, связи в аристократических кругах помогли ему подняться по церковной иерархической лестнице и стать епископом Митилены. В своей деятельности Захария проводил умеренную монофиситскую политику и поддерживал компромиссное соглашение, выдвинутое в Энотиконе в 482 г.²⁰⁵

Позднее, однако, Захария изменил монофиситам и оказался среди епископов, подписавших в 536 г. решения собора в Константинополе, где были осуждены монофиситы и их глава патриарх Север. Мы не знаем причин, заставивших Захария сделать такой крутой поворот: ведь, осудив монофиситов, он предал своего друга и бывшего единомышленника Севера, отрекся от своих религиозных убеждений. Возможно, что решающую роль здесь сыграли причины политического характера, нажим правительства и соображения личного благополучия. Во всяком случае, знаток церковной историографии ранней Византии Г. Барди метко и с иронией пишет, что Захария «был монофиситом лишь до тех пор, пока им можно было оставаться безопасно»²⁰⁶. Так или иначе, поведение Захарии в отношении Севера бросает тень на нравственный облик этого писателя.

²⁰¹ RE, Bd. 18, 1967, Sp. 2213.

²⁰² *Zachar Rhetor*. Hist. Eccl., Einleitung, S. XXI. (Далее: Einleitung).

²⁰³ RE, Bd. 18, 1967. Sp. 2213.

²⁰⁴ *Winkelmann F.* Die Kirchengeschichtswerke..., S. 182.

²⁰⁵ Einleitung, S. XXXI.

²⁰⁶ *Bardy G.* Zacharias le Rhétor — Dict. de Theol. Cathol., 1950, 15, col. 3677.

Захария Ритор не был историком по призванию. Он не ставил задачей продолжить сочинения церковных историков Сократа или Созомена, хотя его труд хронологически к ним примыкает. Он не стремился, как другие церковные авторы, идти по стопам Евсевия Кесарийского.

«Церковная история» Захарии Ритора была написана на греческом языке. К сожалению, подлинный текст ее не сохранился: она дошла до нас лишь как часть компилятивного труда, составленного, по всей вероятности, сирийским летописцем из Амиды. В науке это сочинение известно под именем Хроники Псевдо-Захарии²⁰⁷. Анонимный компилятор перевел на сирийский язык труд Захарии Ритора, сократив его и сделав из него эксерпты, так как он нашел это сочинение излишне «многоречивым»²⁰⁸. Тем не менее ядро произведения Захарии Ритора поддается восстановлению. В центре повествования находились церковные события 450—491 гг. В книге много места отведено личным переживаниям и впечатлениям автора, что придает живость и достоверность его рассказу. Исторический горизонт Захарии Ритора довольно узок, он ограничен событиями на Востоке империи. Это придает его «Церковной истории» локальный характер.

Чем объяснить восточную ориентацию сочинения Захарии Ритора? Не лишено известной доли достоверности предположение, что «восточный колорит» этому труду придал его переводчик сириец Псевдо-Захария. Возможно, что восточная ориентация была результатом компиляторской {224} деятельности Псевдо-Захарии, который отбирал из «Церковной истории» Захарии Ритора в первую очередь материал, касающийся сюжетов, интересующих читателей восточных провинций империи. Но это лишь гипотеза.

Скорее всего, объяснение особого пристрастия Захарии Ритора к событиям на Востоке надо искать в биографии автора, проведшего многие годы в Палестине и Египте, в его монофиситских религиозных воззрениях, истоки которых восходят также к восточным провинциям Византии. Кроме того, объяснение этому можно усмотреть и в большей осведомленности Захарии Ритора именно в восточных делах. События, происходившие во всей огромной империи, он знает явно недостаточно, а источники о них ему, видимо, были малодоступны²⁰⁹.

Ориентация историка на Палестину и Египет имеет свои плюсы и минусы. С одной стороны, особый интерес к Востоку ограничивает повествование локальными событиями, с другой — проливает свет на настроения интеллигенции и клира восточных провинций, где кипели особенно ожесточенные религиозные споры. Для современного исследователя сочинение Захарии Ритора приобретает ценность еще и потому, что о событиях его «Церковной истории» в других трудах, посвященных этому периоду, в произведениях Феодора Чтеца, Василия Киликийского и Иоанна Диякринома, ничего не сказано или сказано явно недостаточно²¹⁰. Поэтому он заполняет значительную лауну в церковной историографии V — начала VI в.

«Церковная история» Захарии Ритора была написана во многом по свежим следам событий на Востоке, причем автор широко использовал устную традицию. По сравнению с другими «Церковными историями», особенно Евсевия Памфила, Сократа и Созомена, произведение Захарии Ритора мало документировано. Политическая история Византии V в. освещена сравнительно слабо, о важнейших событиях жизни всей Византийской империи упоминается лишь мимоходом, в поле зрения автора находятся прежде всего церковная история и религиозные споры.

Каковы же социально-политические воззрения Захарии Ритора?

Думается, что в мировоззрении этого писателя нашли отражение умеренно-оппозиционные настроения высшего клира восточных провинций, примыкавшего к тому крылу монофиситов, которые воздерживались от открытой конфронтации с правительством империи. В предисловии к «Церковной истории» Захария Ритор подчеркивает свои тесные связи с высшим духовенством монофиситского толка²¹¹. Не исключена и известная эволюция мировоззрения автора: от крайних монофиситских увлечений его молодости, связанных с близким общением и дружбой с Севером, до конформизма и приспособленчества, нашедшего отражение в его участии в соборе 536 г., осудившем непреклонного главу монофиситов. Но опять-таки это тоже только одна из гипотез. Оппозиционность Захарии несколько приглушена его приверженностью к сановной знати столицы и высшему духовенству. Зато социальная позиция историка проявляется не только в связях с аристократическими кругами Византийской империи, но и в равнодушии, переходящем иногда в недоброжелательность, по отношению к народным массам. {225}

²⁰⁷ Пугулевская Н. В. Сирийские источники по истории народов СССР М.; Л., 1941.

²⁰⁸ Zachar. Rhetor. Hist. Eccl., VII, 7.

²⁰⁹ Einleitung. S. XXI.

²¹⁰ Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke..., S. 182.

²¹¹ Zachar. Phetor. Hist. Eccl., III, 1.

Помимо «Церковной истории», перу Захарии Ритора принадлежало несколько произведений богословского характера. Он написал трактат «De mundi orificio» — полемическое сочинение против манихеев, сохранившееся лишь во фрагментах. В сирийских переводах дошли до нас и агиографические сочинения Захарии: «Житие Исаяи Аскета» и «Житие Севера Антиохийского»²¹².

Нельзя обойти молчанием и труд Псевдо-Захарии, столь тесно связанный с Захарием Ритором. Анонимный сирийский автор воспользовался текстом «Церковной истории» Захарии Ритора для III—VI книг своего сочинения, книги I—II и VII—XII собраны из различных источников, в частности произведений Моисея Аггельского, Симеона Бетаршамского и др.

Уроженец города Амиды, Псевдо-Захария, по-видимому, был знаком с богатой библиотекой Мары Амидского, материалы которой он широко использовал. Свежий и живописный локальный материал позаимствовал он как из устной традиции, так и из Амидского архива²¹³. Местное влияние, несомненно, чувствуется в его детальном, исполненном горечи повествовании об осаде Амиды персидским шахом Кавадом I, написанном под воздействием рассказов очевидцев этого трагического события.

Автор занимает недоброжелательную к центральному правительству политическую позицию. Он достаточно независим в суждениях и в предисловии к своему труду откровенно говорит, что не будет стремиться называть «императоров победоносными и мужественными, стратигов храбрыми и доблестными, епископов благочестивыми и блаженными, монахов скромными и достойными уважения за их образ жизни»²¹⁴. Это свидетельствует о желании Псевдо-Захарии не только отойти от словесных штампов, созданных в литературе того времени, но и показать критическое отношение к сильным мира сего. Отказ от лествичного восхваления власть имущих — яркий показатель политических взглядов историка.

Современные ему события Псевдо-Захария освещает охотно и с большой заинтересованностью. Намеченную им в предисловии политическую программу он воплощает в конкретном освещении исторических событий.

Он не скрывает поражения империи: описывая, например, действия византийских военачальников в районе Амиды в период войны между Византией и Ираном в 502—506 гг., он показывает их трусость и бездарность. Узнав о приближении Кавада, стратиги Ареобинд, Патрикий и Ипатий в страхе обратились в бегство и стали виновниками гибели многих ромейских солдат, которые вместе с лошадьми попадали со скал — «разбились насмерть или покалечились»²¹⁵.

В труде Псевдо-Захарии сохранилось немало ценных сведений по истории Ближнего Востока, в частности о первых арабских государственных объединениях, возникших еще до образования Халифата. Интересный материал и стремление к объективности делают труд Псевдо-Захарии важным источником для истории ранней Византии²¹⁶.

В церковной историографии раннего периода Захарии Ритору и его компилятору Псевдо-Захарии принадлежит место умеренных и непоследовательных защитников монофиситской религиозной доктрины. Их сочинения проливают дополнительный свет на сложную борьбу не только монофиситов и православных, но и на столкновения и раскол внутри самой монофиситской церкви. Водораздел внутри монофиситской общины проходил между крайне левым крылом во главе с Севером и умеренным большинством, к которому примыкал и Захария Ритор. Захария Ритора, на наш взгляд, нельзя отнести к числу выдающихся церковных историков: колеблющаяся, непоследовательная религиозно-политическая позиция делает его изложение несколько расплывчатым и вялым. Большей силой слова и выразительностью отличался Псевдо-Захария, но его исторический горизонт был весьма ограничен. Однако сочинения обоих этих церковных историков — немаловажное звено для воссоздания основных этапов развития церковной историографии еретического направления.

Значительно более видное место в церковной историографии еретического направления занимал другой монофиситский историк и церковно-политический деятель — Иоанн Эфесский.

Иоанн Эфесский

Мрачная, порою трагическая и удивительно цельная в своем непреклонном фанатизме фигура монофиситского епископа Эфеса Иоанна в VI в., бесспорно, возвышается над всеми церковными историками еретического направления.

²¹² Einleitung, S. XXIII—XXVII.

²¹³ Ibid., S. XVII.

²¹⁴ *Zachar. Rhetor.* Hist. Eccl., I, 1.

²¹⁵ Ibid., VII, 5.

²¹⁶ *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 226.

Прозванный по месту своего епископства Эфесским или Асийским, Иоанн при жизни приобрел широкую известность как неутомимый борец за торжество монофиситского учения, а после смерти его исторические сочинения снискали ему литературную славу.

Иоанн Эфесский — сириец по национальности, амидянин по происхождению, монофисит по вероисповеданию, родился около 506/07 г. в местечке близ Амиды. В те годы Амиды была одним из главных очагов монофиситства на Востоке.

Амидская область славилась обилием монастырей и монашества, фанатически преданного учению монофиситов²¹⁷. Именно здесь расцвело восточное монофиситство и проповедь Севера о единой божественной природе Христа нашла горячих прозелитов. Амидская область, расположенная на границе империи с Персией, обнимала долину верхнего течения Западного Тигра с прилегающим к ней предгорьем Армянского Тавра. Население ее отличалось необычайной этнической пестротой: наряду с местными арамейскими племенами здесь жили сирийцы, армяне и другие восточные народности; влияние греков было сравнительно незначительным, и в этом регионе именно среди христианизированного местного населения широко распространилось монофиситство, проповедь которого вело многочисленное здесь монашество.

Отличалось Амидское монашество духом нетерпимости и фанатизма, исключительной экзальтированностью и склонностью к суровому аскетизму. Ненависть к человеческой природе, чуждая греческому видению мира, органическое отрицание философского умозрения и античной культуры, крайний мистицизм привели к тому, что монашество Амиды заняло в {227} христологических спорах VI в. наиболее бескомпромиссную монофиситскую позицию.

В этой социокультурной среде родился, вырос и провел значительную часть жизни будущий монофиситский церковный историк Иоанн Эфесский. Семья его, достаточно состоятельная, по-видимому, принадлежала к местной землевладельческой знати. Но род Иоанна преследовали несчастья — все мальчики этой семьи умирали в младенчестве от какой-то загадочной наследственной болезни. Двух лет от роду заболел ею и Иоанн, но был спасен монахом соседнего монастыря Мароном, знавшим тайны народной медицины. По обету за исцеление сына родители отдали четырехлетнего Иоанна в монастырь. Его спаситель столпник Марон, суровый аскет и подвижник, страстный монофисит, стал духовным отцом и воспитателем мальчика.

Участь Иоанна была решена, его судьба отныне на всю жизнь оказалась связанной с монофиситской церковью.

Детство и юность Иоанна прошли в монастыре, где он рос, воспитывался и получил образование по канонам монастырского обучения. В монастыре Иоанн изучал прежде всего Священное писание и богослужебные книги. Образ мышления и манера изложения, проявившиеся позднее в его сочинениях, полностью исключают какое-либо влияние на него классического образования и риторской школы. Вместе с тем он с детства знал греческий язык, на что указывают многочисленные грецизмы, присущие его стилю. Известная привилегированность положения Иоанна в монастыре и знание греческого языка свидетельствуют о богатстве и знатности его семьи, ибо греческий язык был распространен лишь в высших слоях амидского общества.

Жизнь Иоанна Эфесского была наполнена драматическими событиями, а порою даже трагическими коллизиями. Аскетическая, связанная с крайними проявлениями религиозности, но все же относительно размеренная жизнь юноши Иоанна в монастыре была нарушена начавшимися в конце правления Юстина и в начале царствования Юстиниана жестокими гонениями против монофиситов. Кульминацией этих гонений было изгнание властями из Амиды тысячи монахов. Знаменитая «Амидская тысяча» долгое время скиталась по монастырям Востока, терпя невероятные лишения, прячась в пустынях и горах. Иоанн Эфесский, связав свою судьбу с «Амидской тысячей», испытал полную чашу и горечь изгнания, и жестокость гонителей. Мистические настроения, приверженность аскетизму, презрение к жизненным благам и повышенная религиозность помогли Иоанну перенести тяготы гонений вместе с монахами «Амидской тысячи». Однако познания в церковной литературе, полученные в монастыре, живой ум и бесспорная одаренность, тяга к «книжным занятиям» выделяли Иоанна среди малообразованного амидского монашества. В 528/29 г., достигнув 22/23-летнего возраста, Иоанн получил сан диакона из рук монофиситского епископа Иоанна Телльского. Посвящение было совершено в глубокой тайне, ночью, в укромном месте, где епископ скрывался от преследования властей. С этого дня начинается церковная карьера будущего писателя.

²¹⁷ Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, с. 7—32.

Особенности характера и склада ума Иоанна, склонность к практической деятельности, поразительная наблюдательность и живой темперамент сделали из Иоанна Эфесского не мыслителя-богослова, а церковного деятеля — борца за победу монофиситского учения. {228}

Интерес к познанию мира и людей, любовь к дальним путешествиям заставили Иоанна большую часть своей молодости в 30-х годах VI столетия провести в непрерывных странствиях. Его биография, насыщенная яркими событиями, интересными встречами с выдающимися людьми того времени, создает впечатление, что Иоанн был постоянно в пути, в непрерывном движении. Он побывал в Сирии, Палестине, объездил весь Египет, жил некоторое время в Александрии, неоднократно посещал Константинополь. И всюду он вел беседы с видными богословами, учеными, церковными деятелями монофиситского направления. В перерывах между гонениями на монофиситов Иоанн возвращался в Амиду, откуда вновь совершал далекие путешествия — на Запад, в Малую Азию и Грецию²¹⁸.

В 540 г. Иоанн, приехав на берега Босфора, поселился в пригородном имении патриция Проба, покровителя монофиситов. Здесь Иоанн предался серьезным научным занятиям, познакомился с ученым монофиситом Симеоном, епископом Бетаршамским, слушал его беседы. В 541 г. Иоанн вновь отправился в путешествие, посетил Александрию и Палестину, заехал на обратном пути из Египта на Родос. Поездка Иоанна в Палестину совпала с началом чумы 542 г., описанной впоследствии в его историческом сочинении.

Вернувшись в столицу, Иоанн установил связи с монофиситскими иерархами, возглавлявшими монофиситский центр в Константинополе. Это открыло ему доступ в императорский дворец, где он получил покровительство Феодоры и был представлен императору Юстиниану. С тех пор, по словам Иоанна Эфесского, он в течение 30 лет был в близких отношениях с Юстинианом²¹⁹. Каким образом ярый монофисит мог стать приближенным православного императора? Сам Иоанн Эфесский считал, что Юстиниан, проводя политику объединения церкви под эгидой императорской власти, лишь формально защищал решения Халкидонского собора, а в глубине души якобы был весьма близок к монофиситам²²⁰. Скорей всего, Иоанн преувеличивал симпатии императора к этой ереси.

Ключ к разгадке следует искать в изменчивой и неустойчивой церковной политике Юстиниана. Лавируя между монофиситским Востоком и православным Западом, Юстиниан неоднократно менял свое отношение к монофиситам. Горячая и, по-видимому, искренняя приверженность императрицы Феодоры к монофиситству дала возможность гонимым на Востоке монофиситам найти убежище в Константинополе. В столице появились общины монофиситских монахов, во дворце Гормизды поселилось около пятисот монофиситских монахов, которые превратили дворец в «великую и дивную пустыню отшельников»²²¹. В столице образовался новый центр восточного монофиситства, и руководители его пошли на сотрудничество с правительством во имя спасения монофиситской церкви.

Иоанн Эфесский утверждает, что он, сблизившись с императорским двором, ни на йоту не поступился своими религиозными убеждениями, {229} подчиняясь умной, тонкой, уступчивой политике Феодоры. А Юстиниан только в силу необходимости якобы был вынужден поддерживать православных.

Сближение это имело под собой вполне реальную почву. При всех разногласиях в религиозных взглядах Иоанна и Юстиниана существовала религиозно-политическая проблема, в решении которой их мнение было единым: общая ненависть к язычеству и стремление к его искоренению. Юстиниан, начав борьбу с сенаторской аристократией, предпринял ряд решительных мер против приверженцев «эллинского нечестия», распространенного в высших кругах византийского общества и среди части народа. Речь шла не столько о миссионерской деятельности, мирной проповеди христианства, сколько о полном, насильственном искоренении язычества, иными словами, об инквизиции.

Задумав уничтожить язычество в Малой Азии, император избрал для этой цели своим орудием Иоанна. Выбор монофисита, известного непреклонностью своих убеждений и решительностью характера, возможно, объясняется рекомендацией Феодоры, видимо, хорошо знавшей Иоанна. Для этой роли Иоанн, выросший среди восточных фанатиков и впитавший их ненависть к инакомыслящим, был самой подходящей фигурой.

Юстиниан, разумеется, потребовал от Иоанна обращать язычников, иудеев, еретиков в православную веру. Иоанн дал императору подобное обязательство, но втайне замыслил другое: надеясь на покровительство Феодоры, он рассчитывал не только искоренять язычество, но под видом христианской миссии распространять в Малой Азии монофиситство.

²¹⁸ Дьяконов А. П. Указ. соч., с. 50—51.

²¹⁹ *Mich. Syr.*, IX, 33.

²²⁰ *Ibid.*, IX, 22.

²²¹ Дьяконов А. П. Указ. соч., с. 58.

Итак, крутой поворот судьбы превратил гонимого в гонителя, беглеца в инквизитора. Миссионерская деятельность Иоанна в Малой Азии длилась с 542 по 571 г. Она была направлена сперва на обращение в христианство туземных племен Малой Азии, приверженных язычеству, и всех, кто продолжал пребывать в «эллинском заблуждении». Язычников под страхом смерти заставляли принимать христианство. Центром язычества в Малой Азии были горные области Тавра и Мисокиды. В неприступных горах Азии, Лидии, Кари и Фригии, по словам Иоанна Эфесского, «проповеди христианства не было от начала мира до сего времени»²²². Избрав опорным пунктом своей инквизиторской деятельности город Траллы, близ которого находилось огромное языческое капище, Иоанн со всей ревностью фанатика приступил к гонениям против язычников. Беспощадность его была убежденностью, жестокость — подвигом служения вере. Без содрогания он мог бросить язычника на растерзание зверям, сочтя это совершенно заслуженным и справедливым возмездием²²³.

Иоанн первым делом разрушил главное языческое капище и на его месте в течение шести лет (542—548) построил большой монастырь. Повсюду фанатичный церковник разрушал языческие храмы, уничтожал памятники античного искусства. На месте храмов он возводил даже в самых неприступных местах, христианские церкви и монастыри. Всего в четырех указанных выше провинциях Малой Азии при нем было построено 12 монастырей и 39 церквей²²⁴. {230}

В миссии Иоанна Эфесского участвовало много его сподвижников и друзей как из «монастыря сирийцев» в Сикках, предместье Константинополя, так и из Амиды. О масштабах их деятельности можно судить по сообщению Иоанна о том, что в Азии, Кари, Лидии и Фригии при нем было обращено в христианство 70 тысяч язычников²²⁵. Юстиниан отпускал большие средства из казны для крещения и помощи новообращенным и на строительство христианских храмов.

Миссионерская деятельность Иоанна доставила ему большую известность. Он очень гордился ею и называл себя «сокрушителем идолов», «учителем язычников»²²⁶. Борьба Иоанна Эфесского против язычества была высоко оценена Юстинианом: Иоанн сделался по сути главным инквизитором василевса, который расширил его полномочия, поручив ему борьбу не только против язычников, но и против иудеев и еретиков, и не только в Малой Азии, но и в столице.

В Малой Азии Иоанн Эфесский ревностно боролся против иудеев, у которых отнимались синагоги, и против монтанистов. Он отправился в центр монтанистской ереси город Пепузу, во Фригии, где хранились мощи их ересиарха Монтана. Иоанн сжег мощи Монтана, его жен и сподвижников, все их «нечестивые» книги, разрушил их храм. Жестокие методы искоренения ереси монтанистов, применявшиеся Иоанном Эфесским, заставляют вспомнить известный рассказ Прокопия о том, что при Юстиниане фригийские монтанисты, доведенные до отчаяния гонениями, предавали себя самосожжению²²⁷.

В 545—546 гг. Иоанн был вызван в столицу для участия в процессе против язычников из рядов высшей знати. Антипатии Юстиниана к сенаторской знати, классическому образованию и эллинской философии вполне совпадали с воззрениями Иоанна, связывавшего античную культуру с языческим «нечестием».

Пыткам и казням, конфискации имущества и ссылке были подвергнуты многие знатные и образованные люди в столице. Это по существу был настоящий поход фанатичного и преданного новой вере Востока против последних представителей эллинской образованности. Во время этих трагических событий Иоанн Эфесский вновь и с беспримерной горячностью выполнял свою роль инквизитора. Эту же роль и столь же успешно он сыграл в Константинополе еще раз во время преследований язычников в 562—563 гг. В течение этого вторичного процесса против язычников в столице Иоанн Эфесский сам сжег около двух тысяч эллинских книг и произведений искусства. Он устроил в Константинополе настоящее ауто-да-фе античных статуй и манускриптов²²⁸.

Преданность правительству и рьяное выполнение инквизиторских поручений императора помогли Иоанну получить епископскую кафедру в Эфесе. Юстиниан молчаливо согласился на укрепление монофиситской церкви в Эфесе, и между 555—558 гг. Иоанн занял эту влиятельную на Востоке кафедру. Это была кульминация церковной карьеры Иоанна Эфесского. Он приобрел теперь большой авторитет как признанный глава Асийской митрополии и активный борец за укрепление монофиситской {231} церкви. Однако в 571 г. из-за вновь начавшихся гонений против монофиситов, преклонного возраста и

²²² Там же, с. 70.

²²³ *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, III, 34.

²²⁴ *Ibid.*, II, 44.

²²⁵ Это сообщение Иоанна Эфесского сохранено Псевдо-Дионисием (*Pseud. Dion.*, а. 853).

²²⁶ *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, II, 4; III, 36.

²²⁷ *Procop. Hist. Arc.*, XI, 23; *Mich. Syr.*, IX, 33.

²²⁸ *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, III, 29.

болезней Иоанн покинул Асийскую митрополию и передал управление христианской миссией одному из своих сподвижников.

Возвратившись в Константинополь, Иоанн Эфесский стал настоятелем монофиситского монастыря сирийцев в предместье Сикки, близ церкви св. Маманта. Здесь он продолжал упорную борьбу как за укрепление позиций монофиситской церкви, так и за чистоту монофиситского вероучения. Способный организатор, непреклонный приверженец монофиситства, чуждый каких-либо компромиссов, Иоанн Эфесский становится одним из руководителей монофиситов в столице. Но здесь наступает тяжелый период его жизни. После смерти Юстиниана в церковной политике Византийской империи происходит крутой поворот, в корне изменивший судьбу Иоанна Эфесского.

Новый правитель Юстин II решительно порвал с монофиситами, а в 571 г. начал против них преследования. Для Иоанна Эфесского и его последователей наступили мрачные времена гонений: многие перешли в православие, и лишь кучка непреклонных сторонников монофиситской веры отказалась от общения с халкидонитами. Во главе их стоял Иоанн Эфесский. Он и его сторонники подверглись опале и были брошены в темницу. Тяжко больной, но сильный духом престарелый епископ Эфесский отказался от соглашения с диофиситами. Ни угроза смерти, ни холод, голод и страдания от болезней в сырой и мрачной темнице, ни увещания сторонников компромисса не смогли сломить его твердости. В ответ на предложения посредников, присланных правительством для переговоров с непокорным епископом, Иоанн Эфесский отвечал: «Изжарьте меня и съешьте — только бы не видеть вас, пусть умру горькою смертью!»²²⁹ В наказание за отказ пойти на примирение с правительством и православным духовенством Иоанн Эфесский был сослан на один из пустынных островов Архипелага, где прожил в полном одиночестве целых 28 месяцев.

При миролюбивом и более благожелательном к монофиситам правителе Тиверии Иоанн Эфесский в 574 г. был возвращен в столицу, но все же более трех лет содержался под стражей. Лишь в конце 577 г. он, наконец, получил свободу, пробыв в тюрьме и ссылке в общей сложности около шести с половиной лет (с мая 571 по конец 577 г.).

Однако положение столичных монофиситов и их главы Иоанна Эфесского было весьма непрочным, в среде аристократии и народных масс столицы окончательно возобладало православие. В 578—579 гг. Иоанн Эфесский и его сподвижники вновь были арестованы, имущество монофиситских монастырей в Константинополе было конфисковано или разграблено. Лишившись всего своего достояния, Иоанн Эфесский в полной мере познал горечь беспросветной бедности и враждебного отношения со стороны высшего константинопольского духовенства.

При императоре Маврикии борьба внутри византийской церкви окончилась полной победой халкидонитов; община монофиситов в столице империи потеряла свое значение, ее церкви, монастыри, странноприимные дома и другие богатства были окончательно отобраны и переданы православному духовенству. Большинство монахов-монофиситов покинуло столицу и переселилось за Евфрат, где укрепилась самостоятельная монофиситская церковь. Оставшиеся в Константинополе монофиситы постепенно слились с православными. Так закончилась вековая борьба двух церковных течений, монофиситства и православия, причем первое было и осталось связанным с семитским Востоком, а второе возобладало на греческом Западе. Монофиситское вероучение в чистом виде сохранилось лишь в отдаленных восточных областях Византийской империи.

Дело всей жизни Иоанна Эфесского было проиграно. Когда развеялись в прах его последние надежды на восстановление монофиситской церкви, он впал в глубокое отчаяние. Все в жизни потеряло для него какую-либо цену. Он предался скорби и мистическому ожиданию конца света. Его пессимизм усугублялся постоянными раздорами и распрями внутри самих сторонников монофиситства.

В 586 г. прославленный монофиситский епископ скончался в возрасте 80 лет. Гонимый и всеми покинутый, он провел последние свои дни в заключении, в Халкидоне, где и был похоронен.

В этом бесспорно незаурядном человеке слились воедино фанатичный монах, беспредельно преданный монофиситскому вероучению и готовый во имя своих религиозных убеждений пойти на любую муку, с грозным для врагов христианства, жестоким инквизитором, который мог без содрогания предать самой страшной каре любых вероотступников и еретиков. Натура неукротимая и деятельная, характер цельный, мужественный, отвергавший любые сделки с совестью, Иоанн Эфесский был как бы высечен из единого куска камня. Он был одинаково смел и решителен и в роли гонимого еретика, и в роли гонителя язычников и еретиков. Его суровое благочестие и неумолимость к врагам составляли как бы две стороны одной медали, они не противоборствовали друг с другом, а служили доказательством полного единства веры и дела, мысли и действия.

²²⁹ Ibid., II, 4.

Иоанн Эфесский был, как уже отмечалось, скорее практическим деятелем, чем писателем или проповедником. Он не стал теологом-мыслителем, не принимал участия в богословных дискуссиях, не пытался создавать новые философско-богословские доктрины. Его мышление было замкнуто в кругу ходячих монофиситских представлений. Причина этого таилась как в ограниченности его образования, так и в особенностях характера и склада ума.

Склонность к практической деятельности, поразительная наблюдательность и живой темперамент сделали из Иоанна Эфесского самобытного и незаурядного историка.

Из сочинений, принадлежащих Иоанну, наибольший интерес представляет его «Церковная история». Это произведение состояло из трех частей, первые две (каждая в шести книгах) обнимали, по словам автора, период времени от Юлия Цезаря до шестого года правления Юстина II²³⁰ третья часть доводила рассказ до 585 г.

Первая часть ныне утрачена, и представление о ней можно составить лишь на основании хроники Михаила Сирийца (XII в.), который использовал ее, начиная с эпохи Константина Великого. Судя по выдержкам, сделанным Михаилом Сирийцем, вероятными источниками первой части «Церковной истории» Иоанна были Феодор Чтец, Иоанн Антиохийский {233} и памятники агиографического характера как греческого, так и восточного происхождения.

Источниками второй части труда Иоанна служили Иоанн Диакриномен, Иоанн Малала, Псевдо-Захария, Иешу Стилит и памятники агиографии как греческие, так и сирийские.

Самостоятельная часть «Церковной истории», начинающаяся с эпохи Юстина I, основана на личных наблюдениях Иоанна Эфесского, но при этом автор пользуется иногда и документами, например посланием Антиохийского собора 565 г., правительственными эдиктами и другими материалами. Иногда Иоанн делает вставки из своих более ранних произведений: «Книги историй о святых», «Книги о гонениях», «Воспоминания о чуме».

Предметом третьей части «Церковной истории» являются события, к которым Иоанн имел самое близкое отношение, и вполне естественно, что мы не находим в ней следов пользования какими-либо историческими источниками. Большинство известий основано на личных впечатлениях автора; он описывает то, что видел собственными глазами, и потому называет третью часть своего труда «Воспоминаниями»²³¹.

Эта часть «Церковной истории» дошла до нас, хотя и с некоторыми лакунами, в рукописи Британского музея (Cod. Mus. Brit. 14640). Она охватывает события от 571 до 585 г. Писал ее Иоанн Эфесский с 577 по 585 г. Последовательность изложения и хронология в этой части труда Иоанна Эфесского постоянно нарушаются. Во многих главах он повторяет уже сказанное или возвращается к более ранним событиям, чтобы сообщить новые дополнения. Автор сам сознает этот недостаток, но оправдывает его тем, что писал свой труд в тяжкие годы гонений и нужды. Рассказы о судьбах монофиситской общины переплетаются здесь с фактами светской истории Византии в правление Тиверия и Маврикия.

Мировоззрение Иоанна Эфесского, как и его деятельность, отличается прямолинейностью, авторитарностью, нетерпимостью ко всем, отвергавшим учение об единосущии и единой божественной природе в Христе. Вся жизнь Иоанна протекала, как мы видели, в борьбе за монофиситство. Это была борьба прежде всего против ортодоксального направления в восточном христианстве, или против диофиситов, как называли сторонников Халкидонского собора монофиситы. Но она одновременно сочеталась и с борьбой за единство самой монофиситской церкви.

Вторая задача оказалась не менее сложной и еще более безнадежной, нежели первая.

Монофиситская богословская мысль блуждала в неразрешимых противоречиях различных богословских течений (юлианизм, тритеизм и др.). Юлианизм и тритеизм переносили монофиситскую доктрину с почвы платоновской философии на новую почву аристотелизма. Утверждение монофиситов: «Разве бывает природа без лица?» являлось буквальным переводом аристотелевской формулы. Делая совершенно последовательные, по правилам аристотелевской логики, выводы из своей тезы, юлианисты и тритеисты создавали учения, близкие к тем, которые давно уже были осуждены церковью.

Юлианизм, в основе которого лежало учение о «нетлении» тела Христова, ко второй половине VI в. не представлял опасности для монофи- {234} ситского движения. Юлианский спор к этому времени мог считаться почти ликвидированным. Хотя учение о «нетлении» тела Христа по существу отвечало духу «восточного благочестия», однако консервативная масса монофиситов осталась верна авторитету Севера, и юлианисты составили отдельную церковь.

²³⁰ *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, I, 3.

²³¹ *Ibid.*, II, 18.

Главным догматическим вопросом для монофиситов во второй половине VI в. был новый спор — тритеитский. Этот спор возник в среде монофиситов и поэтому был предметом особых забот со стороны Иоанна Эфесского. Тритеизм был результатом воздействия монофиситской христологии на триаологию. Применяя свой принцип «Разве бывает природа без лица?» к учению о св. троице, монофиситские богословы должны были признать, что единое существо божие есть лишь общее понятие, осуществляемое реально только в божественных ипостасях, которые поэтому являются одновременно и «сущностями», и «природами». Таким образом, получалось не только три «ипостаси»-«лица», но и три-«по числу» «сущности»-«природы».

Не менее острым было соперничество внутри монофиситства между западным — имперским течением и восточным — сепаратистским, выразившееся в павлито-яковитской распре, в основе которой лежало глубокое недоверие восточных монофиситов к столичным епископам, скомпрометировавшим себя близостью к правительству, а потом даже унией с диофиситами. Поэтому Яков Барадей, епископ Эдессы, и восточные монофиситы держались в спорах с тритеитами весьма уклончиво и не оказали должной поддержки противникам тритеистов — Иоанну Эфесскому и патриарху Антиохии, хотя догматически были с ними согласны.

Дело осложнялось вмешательством диофиситского правительства, которое выступало в роли посредника между спорящими сторонами и после отказа их от унии покровительствовало, по словам Иоанна Эфесского, тритеитам. Расчет правительства привлечь тритеитов на свою сторону в данном случае имел реальные результаты. «Многие,— по словам Иоанна Эфесского,— приняли Халкидонский собор, говоря, что лучше следовать тому, кто принимает две природы в воплощении, чем тому, кто принимает их четыре»²³².

Иоанн Эфесский, присоединившись к павлитскому, столичному направлению в монофиситстве, стал его ревностным защитником в жизни и ярким пропагандистом в своих сочинениях.

В «Церковной истории» Иоанна Эфесского, пожалуй, даже ярче, однозначнее и непримиримее, чем в других произведениях церковных историков, проявилась «партийная» — монофиситская тенденция, окрасившая всю историческую концепцию писателя. Эта тенденция отразилась прежде всего на общем историческом кругозоре автора. Сочинение Иоанна Эфесского по существу не история всей христианской церкви, а история монофиситского течения в ней: православие затрагивается им лишь постольку, поскольку оно соприкасалось с монофиситством.

Религиозные и политические пристрастия автора сказались в подборе фактов, характеристике действующих лиц исторической драмы. Отзывы Иоанна о противниках часто переходят в заведомую брань, в которой странно было бы искать исторической правды. Да и по содержанию эти характеристики таковы, что за ними совершенно не чувствуются живые {235} люди; краски сгущены настолько, что индивидуальные оттенки пропадают и остаются порою лишь сухие схемы, весьма похожие одна на другую. Таков, например, нарисованный Иоанном портрет патриарха Иоанна Схоластика: «Этот епископ исполнен был духа зависти и вражды, руководился жаждой насилия и яростью; как человек, у которого помутнело зрение, он страстью ненависти ослепил свою душу и неистовствовал наподобие пьяного»²³³.

Знаменитый собиратель церковных канонов особенно был ненавистен нашему писателю за его приверженность к античной культуре²³⁴. Презрительно отзываясь Иоанн и о патриархе Евтихии.

Не лучшим образом рисует Иоанн своих противников из монофиситов. «Ловкий сириец Дамиан,— пишет он,— всячески мутит церковь из личных интересов²³⁵; он заботится о том, чтобы нравиться людям, а не богу»²³⁶, с этой целью он нарушает клятвы, распространяет клевету на других, действует «через беспокойных и наглых людей, которые трудятся в союзе с Сатаной, а не с Христом»²³⁷. Аналогично отзываясь Иоанн и о Петре Александрийском, хотя тот играл, по-видимому, одну из первых ролей среди столичных монофиситов.

По резкости тона в отношении инакомыслящих Иоанн далеко превосходит других церковных историков. Если сравнить желчные отзывы Иоанна и разумные характеристики Псевдо-Захарии, касающиеся одних и тех же исторических лиц (патриарх Ефрем, Авраам Бар-Кайли и др.), то станет ясно, в какой степени страстная ненависть к противникам лишала нашего историка всякой объективности²³⁸.

²³² *Mich. Syr.*, X, 2.

²³³ *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, I, 12.

²³⁴ *Ibid.*, II, 31.

²³⁵ *Ibid.*, IV, 43.

²³⁶ *Ibid.*, IV, 37.

²³⁷ *Ibid.*, IV, 37.

²³⁸ *Land J. P. N. Anecdota Syriaca. Lugduni Botavorum*, 1868, t. II, p. 296.

Некоторым коррективом к односторонней монофиситской тенденции Иоанна является его миссионерская точка зрения на исторические события. Монофисит, обращавший язычников по необходимости в халкидонскую веру, Иоанн Эфесский причудливо сочетал в своих трудах восточную нетерпимость и широкое сознание общехристианской солидарности всех исповеданий и сект.

Миссионерская точка зрения благоприятно отразилась на историческом кругозоре автора. Она заставляла его хотя бы изредка выходить из тесных рамок, очерченных интересами внешней и внутренней борьбы монофиситства, давать сведения о распространении христианства среди народов Африки, Аравии и Малой Азии, о борьбе с тайным язычеством в самом центре империи — Константинополе.

Однако Иоанн был не только миссионером, но и инквизитором, что пагубно отразилось на его историческом труде. В отношении к тайному язычеству Иоанн обнаруживает еще большую тенденциозность, чем к ересям. С сознанием выполненного благочестивого долга, с глубоким нравственным удовлетворением он говорит о пытках и казнях язычников²³⁹.

Воззрения Иоанна Эфесского на взаимоотношения империи и церкви, государства и монофиситской общины, по существу, мало отличаются от {236} взглядов других церковных историков. Чуждый конформизму и угодничеству, готовый в острые моменты столкновений монофиситов и правительства пойти на смерть, но не отступить от своих религиозных убеждений, Иоанн Эфесский в периоды мирного сосуществования империи и монофиситской церкви стоял за использование государства в целях укрепления позиций монофиситов. Иоанн принадлежал к тому течению в монофиситстве, которое не только не хотело конфронтации с государством, но, напротив, возлагало на империю большие надежды. Государство в представлении Иоанна является силой разумной и доброй: императоры в его изображении часто выступают в роли учителей патриархов, и как правило, они более или менее терпимо относятся к монофиситам²⁴⁰. Антимонафиситскую же политику некоторых правителей он объясняет кознями халкидонитских церковников и внешнеполитическими трудностями, которые испытывала империя.

К вмешательству государства в дела церкви Иоанн относится по-разному. Как миссионер и гонитель язычников и еретиков, он выступает сторонником самых строгих государственных мер против инакомыслящих: императорскими указами, по его мнению, можно «привести к Христу» как язычников, так и еретиков²⁴¹. Что же касается вмешательства государства во внутренние дела церкви, то здесь в писателе верх берет не миссионер, а монофисит, и оценка тех или иных мероприятий государства дается исключительно под углом зрения интересов монофиситского движения.

Для политической доктрины Иоанна характерен имперский патриотизм. Он был горячим сторонником наследственной власти императоров и искренне радовался давно не имевшему места в царской семье факту — рождению «порфирородного» сына у императора Маврикия, видя в этом событии залог государственного порядка и законности.

Внутренняя политика императоров описывается Иоанном преимущественно как разумная и благодетельная. Даже гонения на монофиситов не способны вызвать у него критику и осуждение правителей империи. Виновниками гонений в его изображении всегда являются патриархи: при Юстиниане I — Агапит и Ефрем, при Юстиниане II* — Иоанн Схоластик, при Тиверии — Евтихий, а сами императоры якобы всегда расположены к монофиситам.

Проблема взаимоотношений империи с внешним, прежде всего варварским, миром волнует Иоанна Эфесского, пожалуй, в той же степени, что и других современных ему историков. Иоанну Эфесскому свойственно имперское политическое самосознание, выраженное не менее ярко, чем у природного грека. Он с гордостью говорит о «нашем государстве ромеев» и с большим презрением относится к варварам²⁴². В изложении истории войн у него заметно стремление подчеркивать и восхвалять победы ромеев, а о поражениях говорить лишь тогда, когда они могут послужить благодатным материалом для нравственного назидания²⁴³.

Но ромейский патриотизм Иоанна Эфесского приобрел уже христианскую, ойкуменическую окраску. В центре этой концепции Иоанна, {237} как и у других церковных писателей, находится религиозно-политическая идея всемирного христианского государства — «христианской империи». В свете этой политической доктрины византийский император становится защитником и покровителем всех христиан, живущих не только в империи, но и за ее пределами.

²³⁹ *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, III, 34.

²⁴⁰ *Ibid.*, I, 37; III, 12. 21.

²⁴¹ *Mich. Syr.*, IX, 21.

* Так напечатано. Иоанн Схоластик был константинопольским патриархом в 565—577 гг. при императоре Юстине II. — *Ю. III.*

²⁴² *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, III, 25.

²⁴³ *Ibid.*, VI, 10.

Этой ойкуменической христианской идее у Иоанна не противостоит идея восточного, сирийского сепаратизма. Воспитанный в гуще восточного монашества, где сильны были сепаратистские тенденции, Иоанн Эфесский, однако, остался от них в стороне. В этом сказались влияние на Иоанна столичного монофиситства. Вместе с тем Иоанн никогда не порывал окончательно с Востоком, и воздействие на него сирийской культуры оставалось достаточно прочным.

К западным варварам Иоанн относился воистину как гражданин империи. Трудно передать брезгливость, с которой он описывал готские племена, расквартированные в Амиде по распоряжению Авраама Бар-Кайли. Эти люди, пишет он, «ужасного вида, с испорченными лицами, с гниющими, издающими противный запах телами, с руками, пахнущими кровью и гноем, с душами жестокими и коварными, с намерениями, угрожающими гибелью христианам»²⁴⁴.

Позднее Иоанн более спокойно относился к варварам, аварам и славянам. Это явилось, вероятно, отражением общего перелома в политическом сознании «римских граждан». Варвары уже показали свою силу и заставили себя уважать. Называя авар «гносным народом», Иоанн тем не менее считает, что их можно иногда поставить в пример гражданам империи: во время осады Сирмия авары из жалости к осажденным давали им хлеб и вино, что должно было посрамить христиан, которые о ближних своих не заботятся и не имеют милосердия к своим единокровным^{245—246}. Славяне, хоть Иоанн называет их «проклятым народом», заслуживают удивления своими необыкновенными победами и чрезвычайно быстрыми успехами в военном деле, которыми они превзошли ромеев. Примечателен сам тон, которым Иоанн говорит о славянах: в нем слышатся одновременно и ненависть, и уважение²⁴⁷.

Этические воззрения Иоанна Эфесского целиком зиждились на его общих философско-религиозных представлениях. Задачи объективного познания человеческой истории мало интересовали автора, главной целью его исторических построений было знание не объективное, а нравственно-практическое. Отсюда доминантой его повествования стало моральное поучение в духе христианской догматики: назидательный элемент в трудах Иоанна Эфесского занимает первостепенное место. Иоанн более дидактичен, чем Евсевий Кесарийский и даже Феодорит Киррский.

У Иоанна Эфесского этические задачи имеют решительный перевес над чисто историческими, недаром его «Церковная история» нередко принимает вид устного монастырского поучения с обращением к монашеской «братии».

В дидактических целях он часто обращается к описанию общественных бедствий, моровых язв, войн и землетрясений, призывая читателей к покаянию за совершенные грехи. Многие исторические события он объясняет нравственными причинами, религиозные разногласия зачастую сводит к преступлениям отдельных личностей.

Историческим явлениям и фактам, не зависящим от воли людей, Иоанн Эфесский всегда дает провиденциалистское толкование: они рассматриваются как возмездие и наказание провидения за грехи людей. Однако, в отличие от других церковных авторов, в частности Евсевия, Иоанн Эфесский редко мыслит в глобальном масштабе, а чаще истолковывает в подобном духе отдельные факты или действия церковных и политических деятелей.

Но, как и у других церковных историков и христианских богословов, в основе общих нравственно-нравоучительных построений Иоанна Эфесского лежит мистическое понимание исторического процесса, согласно которому история представляет собой извечную борьбу добра и зла, бога и дьявола. В этой борьбе доброго и злого начал Иоанн не усматривает светлой перспективы, обязательной конечной победы добра. Вообще, «Церковная история» Иоанна Эфесского, написанная в мрачную годину гонений и ссылки, вся окрашена в пессимистические тона. Нередко автор использует трагические метафоры, обращается к скорбным речам пророка Иеремии.

Мистицизм и провиденциализм Иоанна, несомненно, отразились на его историческом повествовании. Это сказались в обилии в нем чудесного и особенно демонического элемента и в объяснении всех крутых поворотов истории вмешательством сверхъестественных сил.

Обращаясь к оценке исторического метода Иоанна Эфесского, необходимо отметить как позитивные, так и негативные его стороны. К достоинствам его как историка следует отнести его широкую осведомленность и осторожное, вдумчивое отношение к источникам. Трудно указать писателя той эпохи, который с целью изучения церковной жизни лично посетил столько отдаленных областей, городских центров, заброшенных уголков провинции, пещер отшельников. По обилию собранных Иоанном письменных источников ему принадлежит почетное место в церковной историографии. При этом особенно

²⁴⁴ *Mich. Syr.*, IX, 16.

^{245—246} *Johann. Ephes. Hist. Eccl.*, VI, 32.

²⁴⁷ *Ibid.*

ценно, что Иоанн стоял на границе двух культурных миров и двух литератур, греческой и сирийской, из которых он черпал одинаково обильно. Другое достоинство Иоанна заключалось в стремлении обосновать свои известия точными ссылками на источники. Эта черта проявляется у него весьма ярко и последовательно. Иоанн всегда указывает, что он читал в документах, видел собственными глазами или слышал от определенных лиц, называемых, обычно, по именам, что почерпнул на основании слухов. Безусловно верит он только тому, что видел собственными глазами.

Хронология историка отличается значительной точностью. За редкими исключениями (большинство которых можно объяснить ошибками переписчика) Иоанн указывал верные и весьма подробные даты тех или иных событий, с обозначением числа, месяца и дня недели. Обычно он пользовался Селевкидской эрой, несколько реже — годами правления императоров, совсем редко — исчислением времени по индиктам, причем, как и у других сирийских историков, число индикта обозначалось у него по-гречески.

Слабые стороны исторического метода Иоанна Эфесского обусловлены тем, что его претензия написать последовательную прагматическую историю не имела достаточного основания в его образовании и литературной {239} подготовке. Зачастую он не мог логически расположить богатый исторический материал, которым располагал. В известной степени эта бессистемность объяснялась чисто внешними обстоятельствами (Иоанн писал в разное время и о разных предметах, зачастую во время гонений). Композиция его сочинения отличается рыхлостью, многословие затемняет факты, длинные инвективы против врагов монофиситской церкви уводят писателя в сторону и мешают пониманию хода исторических событий.

Идеи у него господствуют над фактами, они вытесняют и искажают чисто исторический элемент и парализуют как широкую осведомленность Иоанна, так и его стремление к правде. Нельзя сбрасывать со счетов психологический настрой автора, его симпатии и антипатии. А у такой страстной и нетерпимой натуры, как Иоанн Эфесский, психологический момент играл особенно значительную роль. Не только разум, но и чувства окрашивали все его повествование. Он любил и ненавидел с одинаковой страстью. Чем ближе сердцу писателя было то или иное событие или какое-либо историческое лицо, чем глубже задевали они потаенные струны его души, тем более усиливалось лирическое и полемическое звучание его труда, тем дальше уходили факты на задний план.

Стиль Иоанна претенциозен: он хочет быть красноречивым, но для этого ему решительно не хватает литературных данных. Убедительность речи заменяется у него необычным многословием, в котором незаметно достаточного навыка к логическому мышлению: чувствуется полное отсутствие серьезной грамматической и риторской школы.

С точки зрения стиля, приемов изложения и даже фразеологии наибольшее влияние на Иоанна Эфесского оказал Феодорит Киррский, с которым он был знаком, видимо, через «Трехчастную историю» Феодора Чтеца.

Значение «Церковной истории» Иоанна Эфесского как исторического источника бесспорно. Его эпоха, особенно в области церковной истории, весьма скудно отражена в греческих источниках. Поэтому рассказы очевидцев, притом освещающие события с новой точки зрения, получают громадную важность. «История» Иоанна Эфесского тенденциозна, но эта тенденциозность, вытекающая скорее из чувства, чем из рассудка, порой имеет наивный, а не злонамеренный характер, и поэтому увидеть за ней истину нетрудно. Кроме того, она и сама по себе представляет большой исторический интерес, так как отражает не только личные симпатии или антипатии автора, но и настроения общественной среды, к которой он принадлежал.

По содержанию «Церковная история» Иоанна Эфесского имеет отношение главным образом к истории монофиситства в последней стадии его развития, причем в ней раскрываются не столько догматические, сколько историко-культурные и отчасти социальные его основы. Но этим значение «Церковной истории» Иоанна не исчерпывается. Она освещает последний акт борьбы христианства с язычеством, давая представление о социальных и идеологических основах этой борьбы.

В собственно сирийской историографии Иоанну Эфесскому принадлежит заметное место. Правда, он не был первым сирийским церковным историком, ибо ему уже предшествовал и послужил для него источником Псевдо-Захария. Однако он был первым сирийским историком, написавшим, пусть и не вполне совершенную, но все же прагматическую историю, имевшую прочную источниковедческую базу. Последующие историографические сочинения в сирийской литературе создавались уже в форме хроник.

Велика была роль Иоанна Эфесского как посредника между греческой и сирийской историографией. Сирийскую историографию он обогатил знакомством с греческими историками, греческую — фактами, почерпнутыми из сирийских источников. Менее удачной была его попытка привить сирийской

историографии литературную форму и литературные приемы историографии греческой. Эта неудача объяснялась, конечно, тем, что сам Иоанн не овладел искусством высокого стиля и чистотой языка греческих историков. Однако встреча двух культур здесь произошла, и они оказали друг на друга большое влияние²⁴⁸. Значение труда Иоанна Эфесского состоит еще и в том, что он, как никто другой, вводит нас в самую гущу социальной и религиозной борьбы VI в., приподнимает завесу над социальной психологией широких народных масс, яркими красками рисует такой социально-психологический феномен, как восточное монашество, показывая его в атмосфере ожесточенной религиозной и политической борьбы того времени.

В данном аспекте интересным дополнением к «Церковной истории» Иоанна Эфесского являются его агиографические сочинения. Не догматик, а борец-практик, он продолжал сражаться за чистоту монофиситского учения еще на одном поприще, создавая доступное для широкого читателя чтение — жития монофиситских святых. В этом отношении он следовал примеру ортодоксальных историков Евсевия и Феодорита Киррского.

Агиографический труд Иоанна Эфесского имел более счастливую судьбу, чем его «Церковная история»: он сохранился почти полностью в рукописи, относящейся к 687—688 гг.²⁴⁹

В первоначальном своем виде «Книга историй о житиях святых восточных» появилась, вероятнее всего, между 14 ноября 565 г. и июлем 566 г.; затем она имела две редакции: 566—567 гг. и 567—568 гг. По своему характеру сочинение Иоанна — типичная *historia monastica*. Этой цели соответствует и содержание: предметом повествования являются «подвиги духовного героизма», осуществляемые «людьми, вступившими на путь благочестия», т. е. монахами и отшельниками. Хронологически труд обнимает не более 50 лет (приблизительно с 520 до 568 г.).

В географическом плане это произведение достаточно локально. В большинстве житий рассказывается о подвижниках Амидской области, которых Иоанн видел во время пребывания в монастыре Иоанна Амидского. Лишь часть житий относится к подвижникам, жившим в Константинополе, главным образом в монастыре сирийцев, и анахоретам Египта, куда Иоанн путешествовал из Амиды и столицы.

Источником агиографического труда Иоанна Эфесского были личные впечатления автора. Об этом он сам категорически заявляет в предисловии и настойчиво повторяет во многих главах своей книги. Действительно, все рассказы Иоанна носят настолько яркую печать непосредственно наблюдавшейся автором жизни, что предполагать их чисто литера- {241} турное происхождение невозможно²⁵⁰. Значение труда Иоанна определяется прежде всего тем, что многие из фигурировавших в нем «святых» были действительно историческими деятелями, стоявшими во главе монофиситства в VI в. (Зоара, Иоанн Телльский, патриарх Север, Анфим и Феодосий, Яков Барадей, Симеон Персидский Спорщик и др.). Но едва ли меньшее значение имеют и жития тех подвижников, которые не могут быть идентифицированы с какими-либо историческими деятелями: эти жития раскрывают внутреннюю жизнь монофиситства и обнаруживают его социальное, этническое и культурное своеобразие. Велико значение этого труда для выявления социальной психологии монашеской массы. Активное участие монахов в религиозных спорах заставляет Иоанна Эфесского сообщать факты, имеющие не только биографическое, но и широкое социально-психологическое и историческое значение.

Таким образом, благодаря сочинениям Захарии Ритора, Псевдо-Захарии и особенно Иоанна Эфесского можно составить представление о монофиситской литературе, занимавшей видное место в еретической церковной историографии раннего времени. Значительно меньше сведений сохранилось о несторианских писателях той эпохи.

Бархадбешабба

Из несторианских церковных историков раннего периода сохранились лишь произведения сирийского писателя Бархадбешаббы.

Появление несторианских сочинений в сирийской литературе было вполне закономерно: ведь именно здесь — в Месопотамии, Киликии, Сирии, в восточных областях, расположенных вблизи границ Ирана, — дуалистические идеи несторианства находили благоприятную почву и в IV—VI вв. получили довольно широкое распространение.

²⁴⁸ Дьяконов А. П. Указ. соч., с. 359—360.

²⁴⁹ Cod. Mus. Brit. Add. 14647. Кодекс носит название: «Книга историй о житиях святых восточных, которые собрал и написал Иоанн, странник и некогда монах обители (мар-Иоанна) Амидского, побуждаемый божественной ревностью».

²⁵⁰ Дьяконов А. П. Указ. соч., с. 360—400.

Сирийская литература IV—VI вв. представляла собой самостоятельный культурно-исторический феномен. Хотя она теснейшими узами была связана со всей литературой Византийской империи и являлась ветвью общеимперской общественной мысли, она все же сохраняла свою специфическую окраску, связанную с особыми умонастроениями образованной интеллигенции и духовенства восточных провинций. Сирийской литературе были присущи некоторые отличительные черты, прежде всего ярко выраженный религиозный характер²⁵¹. Большинство представителей сирийской литературы были выходцами из среды духовенства и монашества. Более того, они писали свои сочинения для клириков и монахов. Рассмотрение чисто богословских вопросов, толкования Писания, в первую очередь Библии, благочестивые нравоучительные рассказы о жизни и подвигах восточных святых — вот темы, особенно привлекавшие и волновавшие сирийских писателей.

В сирийской церковной литературе явное преобладание получают мистические идеи и экзальтированная религиозность. Большинство авторов не имели особого вкуса к философским размышлениям и теологическим построениям спекулятивного характера. Приземленный прагматизм сочетался у них с мистическими озарениями, активная церковно-религиозная деятельность с отшельничеством и суровым аскетизмом.

Однако фундаментом сирийской духовной культуры, как церковной, так и светской, была все же греческая образованность. Именно из сокровищницы греко-византийской цивилизации черпали сирийские ученые, богословы, писатели, историки свои познания в сфере богословия, христианской догматики, экзегезы, космографии, литургики, знакомились с сочинениями апологетов христианства и восточных «отцов церкви». Поэтому совершенно закономерно, что сирийцы много переводили греков, причем если до середины V в. их переводческая деятельность была направлена на произведения теологического характера, то с середины V в. сирийцы используют труды греческих авторов по философии, медицине, математике, естествознанию. Ряд греческих сочинений (в частности, церковных историков) сохранились лишь в сирийских переводах. Разумеется, самобытная сирийская литература, в свою очередь, оказывала немалое воздействие на греко-византийскую, обогащая ее и помогая ее развитию.

Особенности сирийской церковной литературы в полной мере проявились в религиозно-исторических произведениях сирийского историка VI в. Бархадбешаббы.

Перу Бархадбешаббы, епископа Халвана, принадлежат два сочинения: трактат «Причина основания школ», содержащий сведения о Нисибийской академии²⁵², и «История святых отцов», или «Церковная история»²⁵³, две последние главы которой также повествуют о Нисибийской высшей школе.

Судя по обоим дошедшим до нас сочинениям, Бархадбешабба был ученым и знающим человеком. Можно предположить, что он сначала учился в Нисибийской академии, затем стал в ней преподавателем, завоевал значительный авторитет и, наконец, был рукоположен епископом города Халвана. Подобный путь проходили и другие воспитанники этой школы²⁵⁴.

По всей вероятности, «Церковная история» была написана автором в молодости, когда он лишь начинал свою деятельность. Об этом свидетельствуют его слова из введения к труду: «Многое удерживало меня от намерения собрать истории святых отцов и показать различных их клеветников: во-первых, незнание, во-вторых, молодость, в-третьих, неподготовленность, но более всего — тяжелые времена, которые постоянно волнуют и смущают разум, затрудняя ему познание»²⁵⁵.

Материал обоих сочинений Бархадбешаббы местами почти дословно совпадает. Это позволяет предположить, что «Церковная история», написанная ранее, являлась первоосновой «Причины основания школ»²⁵⁶.

Составляя свою «Церковную историю», Бархадбешабба использовал данные различных письменных источников. Он сам говорит о том, что «если находил в писаниях других хотя бы одно слово», свидетельствующее «об успехах отцов», то вносил его в свой труд²⁵⁷. Подбор этих источников весьма симптоматичен для несторианских взглядов автора. Среди них мы встречаем прежде всего сочинения главы несторианского вероучения — ересиарха Нестория: «Книгу Гераклита» и «Историю». Из

²⁵¹ Пугулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. с. 49—56; Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg, 1924, S. 319—320.

²⁵² Causa foundationis scholarum.— Patrologia Orientalis, 1908. t. 4. fasc. 4. p. 319—404.

²⁵³ Historia ecclesiastica.— Patrologia Orientalis, 1913, t. 9, p. 493—631.

²⁵⁴ Bermann Th. Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert.— Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1926. 25, S. 90—97; Пугулевская Н. В. История Нисибийской академии.— ПС, 1967, вып. 17 (80), с. 90—109.

²⁵⁵ Barhadbesabba. Hist. Eccl., p. 496.

²⁵⁶ Hermann Th. Op. cit., S. 94.

²⁵⁷ Barhadbesabba. Hist. Eccl., p. 496.

более ранних церковно-исторических сочинений несторианский историограф признает только «Церковную историю» Сократа Схоластика. Бархадбешабба привлекает также некоторые документальные материалы, в частности не дошедший до нас сборник документов, относящихся к Эфесскому вселенскому собору (431 г.).

Бархадбешабба был человеком, глубоко и искренне верившим в истинность и правоту несторианской церковной доктрины. Он поставил своей целью прославить подвиги «святых отцов», прозелитов несторианской церкви: сочинение Бархадбешаббы с полным правом поэтому называют героической религиозной историей, героями которой были виднейшие деятели несторианства и основоположники несторианского вероучения²⁵⁸.

Историк сам признает в предисловии к своему сочинению, что главная задача его труда поучительная — показать потомкам все величие подвигов учителей и подвижников несторианской церкви²⁵⁹.

Все события, прославляющие несторианских иерархов или в какой-то мере касающиеся истории несторианства, рисуются им в самых светлых тонах, деятельность же их противников, с точки зрения автора — еретиков, изображается только черными красками. Несторианский церковный историк нисколько не заботится об объективности изложения и не стремится приводить факты нерелигиозного характера.

Мировоззрение Бархадбешаббы отличается прямолинейностью и непримиримостью к религиозным противникам. Для него все еретики — ученики Сатаны, носители зла, творящегося в мире. Признавая, разумеется, конечную победу бога над Сатаной, добра над злом, света над тьмой, он все же полагает, что злые силы могут временно задержать поступательное развитие человечества. Он склонен объяснять многие исторические события происками Сатаны, отказываясь дать им какое-либо разумное истолкование. Идея причинности, не говоря уж о закономерности, чужда этому писателю.

На сочинениях Бархадбешаббы лежит печать провинциализма. Исторический кругозор его ограничен преимущественно Сирией и другими восточными провинциями. У него, простодушного провинциала, преданного своей религии, вызывает негодование развращенная жизнь в крупных городских центрах империи. Культура и нравы этих городов ему чужды, хотя знает о них он только понаслышке. Защита строгих нравов и древних обычаев его народа — жизненная позиция автора.

Тем не менее сам Бархадбешабба не избежал воздействия греческой цивилизации. Несмотря на то, что его «Церковная история» сильно отличается от греческих сочинений подобного рода, влияние греческих образцов все-таки сказалось и на ней. Это влияние проявилось не только в отдельных изречениях, но и в использовании и цитировании многих греческих сочинений. Поскольку часть их не дошла до нашего времени, произведение Бархадбешаббы, особенно для несторианского {244} периода, является важным дополнением к известным нам греческим церковным историям.

Сочинение Бархадбешаббы отличается живостью и красочностью изложения. Образы некоторых деятелей несторианской церкви наделены впечатляющими индивидуальными чертами. Много о своих героях он написал, очевидно, по личным впечатлениям и рассказам современников. Главы о ректорах и преподавателях Нисибийской академии Нарсае и Аврааме основаны на устном предании, бытовавшем в Нисибийской высшей школе. Живости изложения способствует и использование автором прямой речи. Необычайно ярки и сочны, например, слова, которые он вкладывает в уста Нарсае и Авраама. Хотя эти речи нельзя считать полностью достоверными, они, несомненно, придают сочинению своеобразный блеск²⁶⁰.

В целом при всех слабостях весьма тенденциозного сочинения Бархадбешаббы надо признать его ярким, своеобразным и во многом оригинальным памятником эпохи. Для церковной историографии ранней Византии представляет немалый интерес своеобразная интерпретация истории влиятельными и достаточно многочисленными на Востоке сирийцами-несторианами. Наряду с арианской и монофиситской историографией она помогает понять, как толковались и оценивались исторические события в среде еретического населения империи и воссоздать картину напряженной религиозной борьбы в ранней Византии.

3. ХРОНОГРАФИЯ

Ранневизантийский период был временем не только зарождения новой идеологии, но и появления новых историографических жанров, в частности жанра всемирной хроники. В этот период хронография выра-

²⁵⁸ *Winkelmann F.* Die Kirchengeschichtswerke..., S. 181.

²⁵⁹ *Barhadbesabba.* Hist. Eccl., p. 493.

²⁶⁰ *Hermann Th.* Op. cit., S. 96—97.

батывает особый метод изложения исторического материала, собственный подход к отбору источников и освещению событий, свое видение мира и решение проблем исторического времени и пространства. Хронисты многое заимствуют у церковных историков. Они берут у них библейскую историко-философскую концепцию, несколько упрощая ее и освобождая от теологических тонкостей и сложных философско-богословских рассуждений, недоступных пониманию широкого круга читателей. В меньшей степени, чем церковные историки, хронисты используют документальный материал, слабее выражено у них критическое отношение к источникам. Они не только не скрывают компилятивного характера своих сочинений, но даже гордятся тем, что переписывают труды предшественников. Хронисты ведут изложение в строго хронологической последовательности, часто давая погодные записи тех или иных событий, причем используют, как и церковные историки, линейное время, начиная историю с сотворения мира. Точность хронологии у отдельных авторов различна, но принцип изложения по годам одинаков. Метод отбора исторического материала, степень проверки фактов и исторической достоверности той или иной хроники, естественно, различны, но смешение в повествовании совершенно неоднородных фактов церковной, политической и культурной истории с историческими анекдотами, слухами, малодостоверными рассказами {245} о чудесах и занимательных происшествиях характерно для всех хронистов средневековья в целом, и для ранневизантийских в частности.

Если наиболее сильное влияние на ранневизантийскую хронографию оказали церковные историки, то все же нельзя забывать и того факта, что хронисты этого переходного периода еще многое заимствовали, как по содержанию, так и по форме, и у историков светского направления, во многом продолжавших традиции античной историографии. Византийские хронисты, правда, в различной степени, также испытали на себе влияние великих античных историков Геродота, Фукидида, Тита Ливия и корифеев античной литературы Эсхила, Еврипида, Вергилия.

Вместе с тем византийские хронисты уже отказались от некоторых важных принципов античной историографии — от теории цикличности, характеристики различных эпох по аналогии с возрастными этапами человека, безусловной веры в силу рока, признания могущества случая в человеческой жизни.

Однако использование античной мифологии и античных реминисценций, классических образов, метафор, заимствования в стиле и языке, хотя и не слишком частые, показывали, что античность в какой-то мере продолжала питать и ранневизантийскую хронографию. В этом аспекте хронография ранней Византии синтезировала элементы светской и церковной историографии.

Иоанн Малала

Наиболее выдающимся произведением ранневизантийской хронографии была «Всемирная хроника» Иоанна Малалы. Иоанн Малала был сирийцем по происхождению и ритором по профессии. Время его жизни точно не установлено — вероятней всего, он жил между 491 и 578 гг.¹ Родился Иоанн Малала в Антиохии, где и получил классическое образование в школе ораторского искусства. Не исключено, что какое-то время он жил в Константинополе. Впоследствии Иоанн стал клириком и написал исторический труд в духе христианской идеологии.

Историческое произведение Иоанна Малалы дошло до потомков лишь в единственной рукописи XII в., хранящейся в Бодлеянской библиотеке Оксфорда. Хотя уникальный список «Хронографии» Малалы относительно позднего происхождения, анализ текста рукописи не обнаруживает в ней каких-либо разновременных наслоений, и ее можно считать довольно близкой по языку и стилю к оригиналу VI в.²

Начало и конец рукописи безвозвратно утрачены, и всего до нас дошло 18 книг хроники. Но благодаря тому, что отрывки из нее были вкраплены в сочинения других византийских писателей или переведены еще в средние века на различные языки с более пространным протографом, в настоящее время удастся восстановить более полный по сравнению с Оксфордской рукописью текст этого произведения. Так, важные дополнения к Оксфордскому списку Малалы содержатся в трудах Константина Порфирородного, в рукописи Гротта-Ферратского монастыря *Fragmenta* {246} *Tusculana*. Отдельные фрагменты хроники рассыпаны по другим многочисленным рукописям.

Воссоздать полный текст сочинения Малалы помогают переводы хроники на языки других народов. Наиболее ранним является текст на латинском языке, входивший в состав Палатинской хроники

¹ *Grumel V. Jean Malalas ou Malelas.— Catholicisme, 1964, 6, p. 612; Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. B., 1958, I, S. 329—330.*

² *Krumbacher K. Geschichte der byzantinischer Literatur. München. 1897, S. 329—330; Moravcsik Gy. Op. cit., S. 330—331.*

VIII в. Не менее ценны переводы «Хронографии» на грузинский³ и особенно на старославянский языки⁴, также восходящие к более раннему, чем Оксфордская рукопись, времени⁵.

Хронологический охват исторического повествования Малалы поистине огромен. Труд начинается с освещения библейской истории, затем в переработанном виде излагается греческая мифология и история народов Востока. Перед читателем проходит история древних государств, предстает античная Греция, эллинистический мир в эпоху диадохов, мелькают римские и византийские императоры. Хронике увенчивает поразительный по беспристрастности и многогранности рассказ о царствовании Юстиниана⁶.

Как утверждает сам автор, его сочинение основано на многочисленных источниках, в том числе на трудах античных писателей. Однако хронист далеко не всеми ими пользовался в оригинале. Многие он брал из вторых рук — из более поздних компиляций римского и византийского времени. Для определения хронологии событий Малала пользовался хрониками Климента Александрийского, Феофила, Тимофея и Евсевия Кесарийского⁷.

Документальный материал Малала привлекает в весьма ограниченной степени: ему доступны были лишь те государственные предписания, которые имели широкое распространение среди всего населения Византийской империи. Архивы имперской канцелярии, хранящие тайны придворной жизни и дипломатической игры, или хранилища Константинопольской патриархии оставались ему неизвестными. Зато Малала широко использовал устную традицию для описания многих событий конца V—VI в. Он знакомился с рассказами очевидцев старшего поколения. Значительную роль в создании исторического сочинения Малалы, естественно, сыграли личные наблюдения и жизненный опыт автора. По его словам, о времени Зинова и о правлении Юстиниана, своей современности, он писал самостоятельно. {247}

В основе всемирно-исторической концепции Иоанна Малалы лежит библейская традиция⁸. История сотворенного богом мира есть, по его мнению, прежде всего история библейских народов, поэтому чрезвычайно большое место у него занимает история древнего Востока. Среди этих народов особое место отводится истории еврейского народа⁹. Библейская история служит у Малалы своего рода хронологической сеткой для синхронного сопоставления истории других стран.

Главной пружиной исторического процесса у Малалы выступает промысел божий, а вся история человечества представляется им как неизбежное осуществление предначертаний господних. Однако христианское благочестие не мешает хронисту широко использовать античную культуру. В представлениях античных авторов о вселенной, мире и человеческой истории он стремится вложить христианское содержание, перекраивая при этом всемирную историю на христианский лад.

Уже в первой книге «Всемирной хроники», знакомясь с христианской космогонией, читатель находил не только праотца Адама, но и всех олимпийских обитателей. Малала не может вернуть олимпийцам былого величия — подарить им бессмертие, он сводит их с вершин Олимпа на землю, они для него уже не боги, а только герои, но он, христианин VI в., не в силах без них обойтись, без них опустеет если не небо, то земля. Сын Адама Сиф, давая названия звездам, берет их из греческой мифологии — Кронос, Гера, Арес, Афродита, Гермес. Эти имена автор производит от библейских персонажей: родоначальник

³ *Gleye C. E.* Die grusinische Malalasübersetzung.— BZ, 1913, 22, S. 63—64.

⁴ *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе.— Записки АН, сер. VIII, 1897, т. 1, № 3; Летописи историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1902. Т. X; 1905. Т. XIII; 1909. Т. XV; 1913. Т. XVII; Сборник ОРЯС, 1911. Т. 89. № 3; 1912. Т. 89. № 7; 1913. Т. 90. № 2; 1914. Т. 91. № 2. См.: *Мещерский Н. А.* Два неизданных отрывка древнеславянского перевода «Хроники» Иоанна Малалы.— ВВ, 1956, XI, с. 279—284.

⁵ *Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1866, I, с. 50—51; *Удальцова З. В.* Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси.— АЕ за 1965 г. М., 1966, с. 47—58; *Шахматов А.* Древнеболгарская Энциклопедия X в.— ВВ, 1900, VII, вып. 1—2, с. 1—36; *Истрин В. М.* Из области древнерусской литературы. Очерк III.— ЖМНП; 1903, ноябрь, ч. ССЦИ, с. 167—186.

⁶ В Оксфордской рукописи хроника Иоанна Малалы заканчивается 563 г., но есть предположение, что существовало ныне утерянное заключение, доведенное либо до 565 г., т. е. до конца царствования Юстиниана, либо, возможно, даже до 574 г. См.: *Chrysos E.* Eine Konjektur zu Johannes Malalas.— Jahrbücher österreichisch-byzantinische Geschichte, 1966, XV; *Moravcsik Gy.* Op. cit., S. 330.

⁷ *Malal.*, p. 428, 443.

⁸ *Удальцова З. В.* Мироззрение византийского хрониста Иоанна Малалы.— ВВ, 1971, 32, с. 3—23; *Guillou A.* La civilisation byzantine. P., 1974, p. 343; *Jeffreys E. M.* The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History.— Byz., 1979, 49, p. 199—238.

⁹ *Bikerman E.* Les Maccabées de Malalas.— Byz., 1951, 21, p. 63—83.

греческого сонма богов Кронос оказывается не кем иным, как внуком Ноя¹⁰. Вместо борьбы бога и Сатаны мы находим у Малалы несколько вариантов гигантомахии, только теперь змееногие гиганты уже не родичи старшему поколению олимпийцев, как у древних греков, а потомки ангелов и земных женщин, и борются они уже не с богами Олимпа, а с самим богом-вседержителем, который сжигает их огнем¹¹.

Низведенные на землю обитатели Олимпа становятся родоначальниками царей и мудрецов; имена правителей на древнем Востоке то и дело переплетаются с именами действующих лиц греческой мифологии. При этом за ними сохраняются многие из их старых атрибутов. Зевс занят бесконечными любовными похождениями, которым Малала пытается дать не мифологическое, а чисто рационалистическое, земное объяснение. Рассказывая, например, знаменитую историю о Зевсе и Леде, он сводит все дело к прелюбодеянию Леды с сыном Ахейского царя и вступает в полемику с античной традицией. В этой полемике он опирается на античный же источник, призывая на помощь язычника-рационалиста III в. до н. э. Палефата, который в сочинении «О невероятных вещах» искал естественное объяснение мифологическим сюжетам¹². Гефест выступает у Малалы в античной ипостаси кузнеца, но хромым он становится потому, что в походе ему повредил ногу упавший под ним конь {248} Гермес продолжает сохра-



*Император Юстиниан I. Порфир.
Венеция. Сан-Марко*

нять облик умного, коварного и пронизательного стяжателя. Единственно новое, что христиане приписали теперь Гермесу (и совсем ему несвойственное),— это роль прорицателя, предвещавшего появление св. троицы¹³. Византиец VI в. сохранял, следовательно, весь пантеон богов, чтимых его предками,— его христианский долг повелевал ему только лишить их божественного начала; их могилы должны были служить тому доказательством: могила Зевса, например, якобы сохранялась на Крите еще при жизни христиана¹⁴.

Но, вытравливая из мифологии божественность языческую, Малала в ряде случаев вносит в мифы божественность христианскую. Примером тому служит миф об аргонавтах, которые будто бы получают от Пифии пророчество о «пресвятой богородице Марии», которое они запечатлевают медными буквами на мраморной доске: Вопреки логике и истории аргонавты основывают христианский храм с изображением архистратига Михаила¹⁵.

Таков подход Иоанна Малалы к древнегреческой религии и мифологии — самому деликатному для христианского писателя сюжету. По библейской канве он расширяет богатый античный узор, не пряча, а наоборот, выставляя напоказ те сокровищницы, откуда он черпает драгоценный материал для своего узора. И хотя канва заметно уродует узор, в хронике совершенно отчетливо проступают благо-

¹⁰ *Malal.*, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 83.

¹³ *Ibid.*, p. 20—22.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵ *Malal.*, p. 77—78. Иоанн Малала ссылается при этом на премудрого Аполлония. Речь идет, несомненно, об Аполлонии Родосском (III в. до н. э.), авторе «Аргонавтики».

родные образы, созданные вдохновенной фантазией античных греков. Библейская канва чувствуется и в рассказе Малалы о странах древнего Востока.

Совсем по-иному строится изложение истории самой Греции — теперь речь идет о гражданской истории, засвидетельствованной языческими писателями, на авторитет которых ссылается и сам автор: поэтому свое звание традиционной греческой истории Малала воздвигает на античном основании.

В гомеровской Греции, которой Малала отвел целую книгу, мы узнаем всех троянских героев и эпические события Троянской войны. Текст Малалы отличается большой занимательностью, изобилует мифологическими сюжетами. Вместе с тем здесь очень ясно проступает тенденция автора «приземлить» повествование, свести языческих богов с {249} неба на землю, отстранить их от непосредственного участия в событиях Троянской войны. Малала в этом решительно отступает от Гомера и дает реалистическое объяснение многим мифологическим эпизодам. Так, Ифигению спасает не Артемида, а жрецы, заменившие на жертвеннике девушку ланью. В битвах герои обходятся без помощи олимпийцев¹⁶. Афродита же выступает как абстрактная аллегория земной любви, а не как божество.

В знаменитом споре богинь Парис присудил победу прекраснейшей из обительниц Олимпа за то, что «Афродита — это любовная страсть, и она все порождает: и детей, и мудрость, и разум, и искусства, и все другое разумное и неразумное, и что лучше ее ничего нет»¹⁷.

Событиям «Одиссеи» Малала также дает вполне реалистическое объяснение, следуя в этом за Фидалием из Коринфа, толкователем Гомера, труд которого, к сожалению, ныне утрачен¹⁸. В его интерпретации волшебница Кирка не превращала людей в зверей, а, возбуждая в них любовную страсть, делала их подобными животным. «Это ведь свойственно природе любящих — стремиться к предмету любви и даже презирать смерть. Таковы уж любящие: от желания они становятся звероподобными, ничего разумного в голову им не приходит, и они изменяют облик, походя на животных и по внешнему виду, и по характеру, когда приближаются к тем, кто отвечает им на их страсть»¹⁹. Полифем превращался под пером хрониста в двух обыкновенных людей — братьев Киклопа и Полифема; неотразимая нимфа Калипсо теряла свои волшебные чары и становилась просто любящей женщиной; страшные Сцилла и Харибда лишались их таинственной силы и рисовались Малалой как вполне реальные скалы, опасные для мореплавателей²⁰.

Зато в троянском цикле Малала с большим увлечением описывает не только драматические эпизоды войны, но и внешность героев. Он не заботится о внутренней психологической обрисовке характеров, а любит прежде всего их внешностью. Особенно это относится к портретам действующих лиц троянской драмы, которые наделены вполне индивидуальными чертами. Так, виновница гибели Трои Елена «была прекрасно сложена, с красивой грудью, бела, как снег, с тонкими бровями, с правильным носом, кругла лицом, волосы у нее были кудрявые, рыжеватые, глаза большие, движения вкрадчивые, голос сладкий — страшное для женщин зрелище! Было ей двадцать шесть лет»²¹.

Иные краски находит хронист при описании внешности возлюбленной Ахиллеса Гипподамии: «А Гипподамия, или Брисеида, была высокая, белая, с красивой грудью, нарядная, со сросшимися бровями, с красивым носом, с большими глазами, с тяжелыми веками, с вьющимися рассыпанными по плечам волосами, веселого нрава, ей был 21 год»²².

Подобные сочные и яркие описания внешности героев Троянской {250} войны, несколько неожиданные у благочестивого монаха-хрониста, восходят, по мнению специалистов, к «Повести о падении Трои» Дареса фригийского, не упомянутого, однако, Малалой²³.

При всей красочности и жизненности портреты Малалы все же во многом уступают поистине незабываемым образам римских императоров у Аммиана Марцеллина, который не ограничивался, как Малала, лишь внешним описанием героев, но давал также глубокую внутреннюю, психологическую характеристику того или иного действующего лица исторической драмы²⁴. Однако тяга Малалы к портретному изображению героев весьма примечательна и отличает его от других византийских хронистов.

¹⁶ Иоанн Малала. Летопись. Книга V. О временах троянских / Пер. и предисл. Л. А. Фрейберг. — В кн.: Памятники византийской литературы IV—IX веков, М., 1968, с. 182—195.

¹⁷ Там же, с. 184.

¹⁸ Там же, с. 192—193.

¹⁹ Там же, с. 193—194.

²⁰ Там же, с. 194.

²¹ Там же, с. 184.

²² Там же, с. 188.

²³ См.: Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 183—184.

²⁴ Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 74—82.

В освещении истории Греции Малала, следуя преимущественно за античными авторами, несколько перегружает свое изложение событиями, именами, отдельными фактами. Он повествует о легендарном Тесее и реальном Солоне, о греко-персидских войнах, Пелопоннесской войне, об эпопее Александра Македонского. У читателя поистине рябит в глазах от конгломерата событий, имен, династических браков, головокружительной смены династий диадохов и эпигонов, от неожиданных причуд исторической географии. Но этот недостаток, бросающийся в глаза в наше время, едва ли был замечен для читателя VI в., который находил такую же манеру исторического повествования и у других хронистов.

Античную историю благочестивый автор старается украсить орнаментом из библейских мотивов. В известном сюжете о Крезе Лидийском и Кире Персидском у Малалы сплетаются античная и библейская традиции. Сперва излагается рассказ Геродота: Крез, собираясь идти войной на Персию, вопрошает дельфийский оракул. Пифия, как обычно, дает туманный ответ. Этому противопоставляется пророчество Даниила Киру Персидскому: извлеченный из рва львиного Даниил предсказывает ему победу над Крезом. И пророчество сбывается²⁵. Иначе говоря, Малала предназначает свой рассказ для такого же читателя, каким он был сам, — христианина, в котором еще не угас язычник. Несколько иначе поступает Малала с известным эпизодом о провозглашении Александра Македонского египетскими жрецами сыном Аммона. Мистический рассказ здесь заменен вполне земной версией: в Македонию после поражения от персов бежит египетский царь Нектаб, с которым и совершает прелюбодеяние Олимпиада, мать Александра²⁶.

В гораздо большей степени «порча» античной традиции Малалой коснулась истории греческой культуры. Виднейшим корифеем греческой философии он дает оценку с позиций христианского мировоззрения. Он пытается найти в философских построениях греческих мыслителей черты христианской догматики. Так, по убеждению Малалы, в триаде Платона уже заложено учение о христианской троице. Известное место из диалога Платона «Тимей», где философ говорит о том, что душа состоит из трех частей — разума, сердца и похоти, — получает неожиданное толкование: Платон, оказывается, считает, что в этой триаде первое место занимает благо, второе — разум и третье — животворная {251} душа, а в целом эти три силы составляют сущность единого божества²⁷. Демокрита, выдающегося античного материалиста, Малала парадоксальным образом облачает в одежды правоверного христианина. Он видит главный смысл его философии в том, что философ должен воздерживаться от пороков, следовать стезей целомудрия, избегать зла, и тогда он постигнет слово бессмертного сына божьего²⁸. Однако некоторым греческим философам все же удалось избежать суда христианской догматики. Рассказывая об Анаксимандре, Малала сообщает, что этот мыслитель признавал воздух как начало и конец всего сущего, источник рождения Земли, Солнца и всех тварей²⁹. Правда, судя по всему, здесь нужно иметь в виду не Анаксимандра, а Анаксимена.

Иоанн Малала подверг христианской ревизии и древнегреческую драматургию. Софокла он пытается наградить даром красноречия, достойного христианского пророка. У Малалы Софокл произносит речи христианского проповедника: «Единый же бог сотворил небо и долготу земли, волну и глубину морскую, и дуновение ветров. Многие же люди, возгордясь сердцем, решили приносить пищу душам божеств — каменным кумирам, позлащенному дереву и всяким иным грубым изображениям, а также приносить им жертвы и устанавливать праздники, мня себя благочестивыми»³⁰.

В то же время, касаясь, например, сюжета о царе Эдипе, занявшем в классической драматургии большое место, Малала совершенно не упоминает Софокла, в знаменитых трагедиях которого («Царь Эдип», «Эдип в Колоне» и «Антигона») этот сюжет нашел наилучшее художественное воплощение. Это умолчание, видимо, связано с тем, что в расчеты автора-христианина не входило прославлять чуждую христианству легенду об Эдипе. Ведь языческий мотив о неизбежности свершения предначертаний рока, лежащий в основе тетралогии Софокла, противоречил христианским идеям о божественном промысле и всесии милостивого христианского бога. Вместо Софокла автор упоминает Эсхила и Еврипида: не пользующийся симпатией автора Еврипид здесь потребовался, вероятно, потому, что его «Финикиянка», как и «Семеро против Фив» Эсхила, рассказывала о братоубийственной войне между сыновьями Эдипа и реально объясняла читателю причину распада Фиванского царства.

²⁵ *Malal.*, p. 156—157.

²⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁷ *Ibid.*, p. 188.

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁹ *Ibid.*, p. 158.

³⁰ *Ibid.*, p. 40—41.

Излагая историю древней Греции и ее культуры, Малала постоянно ссылается на античных авторов. Их именами пестрит его хронография. Иногда создается впечатление, что, приводя какое-либо известие, автор как бы не рискует брать на себя за него ответственность и перекладывает ее на другого. Он постоянно призывает в свидетели многочисленные авторитеты древности — Евсевия, Феофила, Павсания и др. Но на проверку оказывается, что весь этот реестр имен чаще всего пускается в ход в тех случаях, когда благочестивому автору приходится античному тезису противопоставлять тезис христианский. Слишком еще сильна была в VI в. броня античной традиции, и христианский монах Малала, видимо, не рисковал пробивать ее, полагаясь только на собственный авторитет. По истории Рима Иоанн Малала дает более скупые сведения, используя меньше источников³¹. Так, легендарный период римской истории — более бедный и менее фантастический по сравнению с греческой мифологией — оказался и менее искаженным христианскими сентенциями. Малала излагает его по Титу Ливию, а в тех случаях, когда речь идет непосредственно о языческих легендах, он спешит в языческую форму вложить христианское содержание. Такой переделке подверглись сочинения Вергилия, которые Малала достаточно хорошо знал и высоко ценил. Он повествует о похождениях Энея, основываясь на «Энеиде» Вергилия и труде римского грамматика VI в. Сервия. Подробно рассказав историю Энея и Дидоны, благочестивый хронист не смог принять лишь одного — их незаконной связи и самоубийства героини из-за несчастной любви к покинувшему ее Энею. Христианская мораль не позволяла Малале опоэтизировать эту греховную страсть. Вступив в противоречие с Вергилием, он пишет, что Дидона умерла в целомудрии, мирно управляя своим царством³².

Поэтика Вергилия, его образный строй, его метафоры оказали воздействие на Малалу. Характерный пример — описание им битвы при Акциуме между войсками Октавиана и Антония. Прибегая к красочным гиперболам, писатель воссоздает потрясающую картину боя: земля и море были покрыты множеством воинов, и в ходе кровавой схватки волны моря стали красными от крови из-за гибели огромного числа людей³³.

Борьба двух тенденций — античной, языческой, и средневековой, христианской, завершается, конечно, победой последней. Девятая книга хроники Малалы заканчивается благовещением, и все дальнейшее повествование хрониста все более становится назидательной проповедью средневекового монаха. Манера изложения остается та же — калейдоскопическое мелькание событий, по преимуществу внешних; однако хронические гражданские войны эпохи Поздней Римской империи заставляют автора обратить внимание на события внутренней жизни, в частности на «мятежи» и на социальные силы, в них участвующие. Правда, обо всем этом приходится судить лишь по отрывкам, поскольку в описании римской истории и истории церкви в дошедшем до нас труде Малалы имеются лакуны. К счастью, 18-я книга «Хронографии», посвященная царствованию Юстиниана, современником которого был Малала, сохранилась полностью, именно она и проливает наиболее яркий свет на социально-политические и религиозные взгляды этого писателя.

Своего рода оселком для определения политической направленности произведения Иоанна Малалы, впрочем, как и других современных ему авторов, является его отношение к правлению Юстиниана. Малала вполне лоялен, а порой даже благожелателен к этому правителю. Образ Юстиниана рисуется им с явной симпатией, Малала подчеркивает внешнюю привлекательность императора, его великодушные, преданность христианской вере. «Был он низкого роста,— пишет Малала,— широкогрудый, с красивым носом, белым цветом лица, курчавыми волосами. Был круглолиц, красив, хотя на лбу у него не было волос, цветущий на вид, но борода и голова его поседели, великодушный, христианин. Любил партию венецов. Он был фракийцем, родом из Бедериан»³⁴. Не решаясь дать этическую оценку личности императора, Малала сознательно воздерживается от внутренней, психологической характеристики этого правителя.

В отличие от Прокопия Малала очень часто рассказывает о различных милостях Юстиниана в отношении населения империи. По его словам, этот правитель постоянно заботился о строительстве новых городов и реставрации старых. Особенно он следил за благоустройством столицы и других крупных центров империи: он украсил Константинополь красивыми зданиями, построил цистерны, обновил во-

³¹ *Diller A.* Excerpts from Strabo and Stephan in Byzantine Chronicles.— Transactions of the American Philological Association, 1950, 81, p. 241—253; *Schenk A. von Stauffenberg.* Die römische Kaisergeschichte bei Malalas. Stuttgart, 1931.

³² *Дерюгин А. А.* Вергилий в древнем славянском переводе хроники Иоанна Малалы.— В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 356.

³³ Там же, с. 360.

³⁴ *Malal.*, p. 425.

допровод. По указанию Юстиниана водопровод был реставрирован и в Александрии³⁵. Большие суммы из императорской казны тратились на помощь городам Византийской империи, пострадавшим от землетрясения и других стихийных бедствий³⁶. Щедрость императора проявилась во всей полноте особенно тогда, когда землетрясение невиданной силы произошло почти во всех провинциях Востока: в Палестине, Аравии, Месопотамии, Антиохии, прибрежной Финикии и Ливане³⁷.

Для характеристики лояльного отношения Малалы к правительству Юстиниана показательны также, что он, в отличие от других историков VI в., в первую очередь Прокопия и Иоанна Лида, неустанно жалующихся на налоговые притеснения императора, или совсем хранит молчание об этих тяготах, или, наоборот, хвалит финансовую политику Юстиниана, освобождавшего своих подданных от налогов.

Весьма положительно характеризует Малала законодательную деятельность Юстиниана. Хронист при этом подчеркивает особое значение тех законов, которые в какой-то степени содействовали улучшению положения большинства граждан византийского государства и были направлены на пресечение злоупотреблений судей и на упорядочение судопроизводства³⁸.

Внимание хрониста привлекает также административная деятельность Юстиниана. Правда, он осведомлен о ней значительно хуже, чем его современники Прокопий и Иоанн Лид, ближе стоявшие к правящим кругам империи. Более всего ему известно о переменах в административном устройстве восточных областей византийского государства³⁹.

Верноподданническое отношение Малалы к правлению Юстиниана, отсутствие критической оценки внутренней и внешней политики этого самодержца убеждает в том, что по своим политическим взглядам хронист принадлежал к лояльно настроенным кругам сирийской интеллигенции, сотрудничавшим с Константинополем.

Для определения религиозных воззрений Малалы весьма показательны его отношение к гонениям против еретиков и язычников, начатым в правление Юстиниана. В коренном вопросе церковной политики той эпохи — в вопросе взаимоотношения православной церкви и различных еретических течений — Малала придерживается официальной точки зрения. Он открыто враждебен к таким еретическим сектам, как манихеи⁴⁰, весьма неприязненно относится к самаритянам, иудеям, язычникам⁴¹, более равнодушен к гонениям против ариан⁴², ибо о западных делах он хуже осведомлен.

Дифференцированная оценка Малалой тех или иных еретических движений вполне соответствовала церковной политике Юстиниана. Ведь этот правитель, как известно, наиболее жестоко преследовал ереси радикально-демократического характера, а в отношении ариан и монофиситов воздерживался от крайних мер.

Церковной политике Юстиниана Малала дает в целом позитивную оценку. Хронист подчеркивает благочестие василевса⁴³ и его заботу об интересах церкви; он упоминает о знаменитом эдикте Юстиниана, запрещавшем отчуждать церковное имущество⁴⁴. Особенно хвалит Малала Юстиниана за политику распространения христианства среди варварских народов. Хронист прославляет такие акты его церковной политики, как крещение гуннов, живших близ Боспора, и христианизацию аксумитов⁴⁵. Он неустанно подчеркивает, что Юстиниан придавал миссионерской деятельности столь большое значение, что нередко сам был восприемником при крещении варварских правителей⁴⁶.

Официозное восхваление церковной деятельности Юстиниана иногда сочетается у Малалы с завуалированной критикой или симптоматичными умолчаниями. Подобная двойственность оценки религиозной жизни его времени породила в научной литературе гипотезу о тайной приверженности Малалы к учению монофиситов. Аргументами в пользу подобной точки зрения служили его умолчание о V Вселенском соборе 553 г. в Константинополе, осудившем монофиситство, глухое упоминание эдикта Юстиниана против монофиситов⁴⁷ и ряд других наблюдений подобного рода.

³⁵ Ibid., p. 435—436, 445.

³⁶ Ibid., p. 427, 430, 436—437, 443, 448.

³⁷ Ibid., p. 485.

³⁸ Ibid., p. 437, 448, 470—471.

³⁹ Ibid., p. 429, 448, 479.

⁴⁰ Ibid., p. 444, 472.

⁴¹ Ibid., p. 445—447, 449, 487, 491.

⁴² Ibid., p. 482.

⁴³ Ibid., p. 425.

⁴⁴ Ibid., p. 430.

⁴⁵ Ibid., p. 431, 434.

⁴⁶ Ibid., p. 438.

⁴⁷ Ibid., p. 495.

Однако это всего лишь косвенные свидетельства тайных симпатий Малалы к монофиситскому учению; в его труде нельзя усмотреть открытых высказываний в пользу монофиситов. Хронист остается в стороне от жгучих догматических споров своего времени и не высказывает о них каких-либо суждений. Внешне Малала вполне ортодоксален, и нет оснований говорить ни об эволюции его религиозных взглядов, ни о наличии православного редактора, который якобы изменил последнюю часть хроники в духе ортодоксального православия ⁴⁸.

Религиозные воззрения Иоанна Малалы, разумеется, во многом отразили сложную церковно-политическую обстановку, сложившуюся в восточных провинциях империи при его жизни. Учение монофиситов, имевшее большое распространение в Сирии и особенно в родном городе Малалы — Антиохии, могло оказать известное влияние на религиозные взгляды этого писателя, но верх в его время все же взяло ортодоксальное направление, к которому и примкнул Малала. Как и другие его современники, Малала крайне суеверен и склонен к описанию различных чудес, творимых святыми и мучениками ⁴⁹. Он верит в божественный промысел и объясняет волей бога все исторические события. По словам Малалы, бог предал вождя восставших самаритян Юлиана в руки императора ⁵⁰, бог же пожелал, чтобы заговор аргиропратов против Юстиниана не удался ⁵¹; страшный мор, безжалостно косивший население империи, был послан богом в наказание за беззакония людей ⁵².

В отличие от светских историков VI в. Малала очень мало интересуется философскими и вообще теоретическими вопросами. Это свидетельствует о меньшей образованности и значительной ограниченности его кругозора по сравнению с Прокопием, Агафием, Феофилактом Симокаттой, которые такое большое место в своих трудах отводили философским проблемам. Малалу совершенно не трогает закрытие Юстинианом Афинской философской школы ⁵³ — событие, потрясшее современников.

Для выяснения социально-политической направленности исторического сочинения Иоанна Малалы первостепенную роль играет его отношение к острой классовой борьбе своего времени. Читателя «Хронографии» Малалы поражает необычайно большое внимание, которое уделяет автор народным восстаниям при Юстиниане. При этом симпатии хрониста, разумеется, на стороне византийского правительства.

Но при всей своей политической лояльности Иоанн Малала в описании народных восстаний, пожалуй, все же более объективен, чем аристократ Прокопий или чиновник Иоанн Лид. Находясь в гуще событий, происходивших на рынках и площадях Антиохии и Константинополя, Малала сообщал о народных волнениях такие жизненные подробности, которые ускользали от вращавшегося в придворных кругах Прокопия или трудившегося в имперской канцелярии Лида. Поэтому его повествование о движении димов и борьбе цирковых партий, о восстании Ника и волнениях самаритян богаче красками и полнокровнее, чем сообщения других современных авторов ⁵⁴.

Это, конечно, не означает, что все в рассказе Малалы заслуживает полного доверия и что его повествование лишено ошибок и недостатков. В сообщениях о народных движениях, естественно, проявились общие слабости, присущие всей хронике Малалы. Так, он отказывается от попыток какого-то реального объяснения причин народных восстаний и дает им чисто провиденциалистское толкование, приписывая их «козням дьявола» ⁵⁵. В научной литературе отмечались различия между двумя частями 18-й книги «Хронографии» Малалы: в первой части центром повествования является Антиохия и особое внимание автор уделяет событиям на Востоке, во второй же части место действия целиком переносится в Константинополь.

Рубежом между первой («восточной») и второй («константинопольской») частями 18-й книги, по-видимому, может служить описание восстания Ника ⁵⁶. Рассказ об этом событии мог принадлежать только перу очевидца, настолько он подкупающе правдив и безыскусен. Можно предположить, что к 532 г. Малала уже покинул Антиохию и переехал в Константинополь.

Именно этой переменной в личной судьбе автора, скорее всего, можно объяснить композиционные и тематические различия двух частей 18-й книги. Во второй части внешнеполитические события перестают увлекать автора, и он всецело переходит к внутренней истории, связанной главным образом с

⁴⁸ Удальцова З. В. Мироззрение византийского хрониста Иоанна Малалы, с. 10—13.

⁴⁹ *Malal.*, p. 452—453.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 446.

⁵¹ *Ibid.*, p. 493.

⁵² *Ibid.*, p. 482.

⁵³ *Ibid.*, p. 451.

⁵⁴ Удальцова З. В. Мироззрение византийского хрониста Иоанна Малалы, с. 14—19.

⁵⁵ *Malal.*, p. 474.

⁵⁶ Удальцова З. В. Мироззрение византийского хрониста Иоанна Малалы, с. 19.

народными движениями, борьбой партий, заговорами против императора и различными стихийными бедствиями, постигавшими в то время империю. Интерес к восточным делам совершенно утрачивается, хотя в это время происходила вторая война с персами, окончившаяся захватом в 540 г. Антиохии. Упоминания о самой Антиохии, хотя и не исчезают со страниц хроники, становятся очень редкими и краткими. Вместе с тем тесная связь труда Иоанна Малалы с сирийской литературной традицией может считаться, по-видимому, доказанной⁵⁷.

И хотя изложение во второй части действительно становится более лапидарным, все же оно органически связано со всем предыдущим повествованием, и нет основания создавать версию о том, что 18-я книга хроники Малалы писалась двумя различными хронистами или редактировалась каким-то неизвестным редактором.

Всемирная хроника Иоанна Малалы писалась не для узкого круга знати и образованных людей, а для широких масс; прежде всего для многочисленного в Византийской империи монашества. Автор не ставил перед собой больших историко-философских или политических задач. Он уже отказался от мечты всех византийских авторов сравняться в красноречии с прославленными историками древности — Фукидидом, Полибием или Тацитом. Малала задался целью дать назидательное, в духе христианского благочестия, в то же время занимательное чтение для широкой аудитории читателей и слушателей. И надо сказать, что эту задачу он выполнил успешно. Из-под его пера вышла настоящая книга для народа, написанная ярким и доходчивым языком⁵⁸ и вместе с тем проникнутая христианско-апологетическим освещением событий. Сказочные эпизоды, чудесные происшествия расцвечивали яркими красками ткань повествования и составляли украшение хроники, столь притягательное для широких масс, дающее пищу народной фантазии и само часто порожденное ею. Но эти привлекательные черты хроники — ее доступность и занимательность — приводили зачастую к тому, что автор жертвовал в угоду им логикой исторического повествования.

Малала, в отличие от своих предшественников, византийских историков VI в., далек от каких-либо стремлений критически проверить доступный ему исторический материал, взятый, как мы видели, из самых разнообразных источников различного качества. Перед нами причудливое переплетение важных исторических событий и анекдотов, ярких характеристик исторических деятелей и чудесных явлений природы, достоверных фактов и легенд. Все это смешано, наскоро соединено воедино, и средневековый читатель был лишен какой-либо возможности отделить историческую правду от вымысла.

Неразборчивость автора в подборе источников в соединении с недостаточной его образованностью привели к тому, что «Хронография» Иоанна Малалы (особенно в первых 15 книгах) пестрит самыми примитивными и абсурдными ошибками и анахронизмами. В труде Малалы немало свидетельств его слабой осведомленности в античной истории и мифологии. Так, исследователи уже отмечали, что лесбосская поэтесса Сафо превратилась у Малалы в современницу Кекропса и Кроноса, а философ Демокрит из Абдеры отодвинут в седую древность, во времена Пелопса. Геродот у Малалы — последователь Полибия, а Цицерон и Саллюстий — римские поэты⁵⁹.

Автору этой всемирной хроники далеко до тех высот, которых достигла античная историография. Труды корифеев античной исторической мысли — Фукидида, Полибия, Аппиана, Тацита — не только запечатлели сами события древности, но и донесли до нас элементы античной философии истории, которая явилась прогрессивной ступенью в развитии наших познаний об историческом процессе. Малалу нельзя также поставить в ряд и с его близкими современниками — Прокопием, Агафием, Феофилактом Симокаттой. Эти столпы ранневизантийской исторической мысли еще оставались последними и наиболее талантливыми представителями античной историографии на византийской почве, хотя у них иногда через густой покров риторики, насыщенной античными реминисценциями, начинает пробиваться христианская идеология.

В отличие от них Иоанн Малала принадлежит в основном уже средневековой эпохе, это — монах-компилятор: он дает сводку чужих произведений, считая это не только своим правом, но и обязанностью. Вместе с тем, несмотря на христианский характер, исторические построения Малалы несут на себе родимые пятна античности. Его христианско-библейская концепция мировой истории во многом оказалась зеркалом, хотя зачастую кривым, античной, в первую очередь греческой, истории и даже греческой мифологии.

⁵⁷ Пугулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М., 1951, с. 223—224: *Она же*. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М., 1964, с. 13.

⁵⁸ Weikrholt K. Studien zum Sprachgebrauch des Malalas. Oslo, 1963.

⁵⁹ Krumbacher K. Op. cit., S. 327.

Борьба двух тенденций — античной, языческой, и средневековой, христианской,— пронизывает хронику Малалы, хотя, естественно, сам автор этого и не подозревает, полагая, что его произведение вполне соответствует христианским канонам. Язык хроники, по мнению специалистов, довольно грубый, но выразительный, хотя и лишен ясности и точности классического греческого языка. Глагол у Малалы часто заменяется причастием, допускаются нарушения грамматического строя и вольные переходы от прямой речи к косвенной, что иногда затемняет смысл повествования.

И тем не менее сочинению Малалы суждено было занять выдающееся место не только в византийской, но и в мировой средневековой историографии. Загадка необычайной известности хроники Малалы состоит в том, что ее автор сумел в простой, доходчивой форме соединить богатейшее наследие античной историографии с христианским мирозерцанием. Христианство, родившееся на развалинах античного мира и завладевшее, казалось, без остатка духовной жизнью средневековой {258} Европы, не смогло все же уничтожить обаяния языческой культуры. Заслугой Иоанна Малалы в глазах средневекового читателя было то, что он богов и героев языческого мира, не забытых, хотя и преследуемых, сумел облечь в одежды христианского смирения, а античную историю перекроить на библейский лад.

Историческая инерция античной цивилизации была столь могущественна, что смиренный христианин-летописец VI в., борясь против нее, сам был ею побежден. Когда читаешь благочестивый труд Иоанна Малалы, ясно видишь, что классическая древность с ее язычеством, против которого хронист так ревностно ополчается, еще не перестала быть живым, близким прошлым, еще не утратила власти над его христианской душой. Как это ни парадоксально, но, видимо, Малала меньше читался и ценился современниками, чем потомками. В эпоху, когда средневековая идеология в Византии еще не утвердилась, Малале трудно было конкурировать со своими прославленными собратьями по перу, особенно с Прокопием и Агафием, Евсевием и Евагрием. Но позднее, в период торжества феодально-христианской идеологии, христианско-апологетическая концепция истории в сочетании с доходчивым изложением принесли Малале широкую известность.

Хроника Малалы в течение многих веков пользовалась огромной популярностью у славянских народов и в странах Ближнего Востока. Особую известность она приобрела в странах сопредельных с Византией, где складывались феодальные отношения и распространялось христианство. Недаром труд Иоанна Малалы оказался в числе первых исторических сочинений, переведенных в Киевской Руси⁶⁰.

По всей вероятности, античная история, языческие реминисценции Малалы имели на Руси большой успех потому, что в X в., когда был сделан славянский перевод его «Хронографии», в самом Древнерусском государстве еще не утихла борьба христианства с язычеством и языческие традиции были достаточно сильны⁶¹.

Нет сомнения в том, что именно через посредство хроники Малалы древнерусский читатель знакомился с греческой мифологией, образами античных богов и героев, с историей Греции и Рима, а через нее — с именами античных философов, поэтов, политических деятелей, с античными представлениями о мире и вселенной, с системой образов, принятых в античной литературе⁶².

Труд Малалы широко использовали другие византийские хронисты. В VI—VII вв. его уже переписывали Иоанн Эфесский, анонимный автор Пасхальной хроники, Иоанн Никиусский и Иоанн Антиохийский. Еще больше заимствовали из хроники Малалы более поздние писатели и хронисты: Иоанн Дамаскин, Феофан, Георгий Амартол, Скилица и Кедрин. Среди всех ранневизантийских хронистов Малале, бесспорно, принадлежит первое место по силе воздействия на читателей и по необычайной длительной и устойчивой популярности как в Византии, так и за ее рубежами.

Значительно меньше, чем Иоанну Малале, повезло таким близким к нему по времени византийским историкам, как Иоанн Антиохийский и Иоанн Епифанийский, которые, быть может, по уровню знаний и яркости таланта стояли не только наравне с Малалой, но в некоторых случаях даже его превосходили. Оба они были хорошо известны современникам, память о них долго хранилась в сочинениях более поздних авторов. Однако труды обоих сохранились только в отрывках, и восстановить их полностью не представляется возможным.

Тем не менее даже то, что от них осталось, позволяет включить их произведения в общую цепь сочинений ранневизантийских писателей.

⁶⁰ Удальцова З. В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси. с. 49—51, 57—58; Шусторович Э. М. Древнеславянский перевод хроники Иоанна Малалы.— ВВ, 1969, 30, с. 136—152.

⁶¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1980; *Он же*. Киевская Русь и русские княжества. М., 1982, с. 388—402.

⁶² Шусторович Э. М. Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древней русской литературе.— ТОДРЛ, 1968, т. 23, с. 68 сл.; Дерюгин А. А. Указ. соч., с. 361—362.

Иоанн Антиохийский

Загадочной фигурой в византийской историографии раннего периода является Иоанн Антиохийский. О личности этого писателя до сих пор известно очень мало достоверного. Он был уроженцем Антиохии, о чем говорит его прозвище, и представителем сирийской литературной школы.

Под именем Иоанна Антиохийского сохранилась в отрывках всемирная хроника, охватывающая огромный промежуток времени от библейского Адама до воцарения византийского императора Ираклия в 610 г. Можно предположить, что хроника Иоанна Антиохийского была написана вскоре после 610 г.

Длительное время ученых волновал вопрос о взаимосвязи хроник Иоанна Малалы и Иоанна Антиохийского. Оба хрониста носили одно и то же имя, были родом из Антиохии, и в сохранившихся текстах Малалы и Иоанна Антиохийского много общего. Средневековые компиляторы более позднего времени часто путали этих двух Иоаннов. Иногда фрагменты хроники Иоанна Антиохийского в более поздних рукописях обозначались именем Иоанна Малалы. Труд Иоанна Антиохийского все же значительно отличается от сочинения Малалы⁶³ — и манерой изложения, и историко-политической концепцией. Иоанн Антиохийский отказывается от локальной, партикуляристской точки зрения на мировую историю, которая в общем была характерна для большей части «Хронографии» Иоанна Малалы. Если для Малалы именно Антиохия была центром цивилизованного мира и лишь в конце книги им стал Константинополь, то Иоанн Антиохийский мыслил уже имперскими категориями, придерживался христианской ойкуменической точки зрения на ход мировой истории.

Существует гипотеза, что автором этой хроники был антиохийский патриарх Иоанн, занимавший патриарший престол Антиохии с 631 по 649 г. Во всяком случае, близость хрониста к церковным кругам столицы Сирии несомненна⁶⁴.

Исторический кругозор Иоанна Антиохийского весьма широк: его сочинение включало историю еврейского народа и стран древнего Востока, древнейший период истории Греции, историю Римской империи и Византии вплоть до начала VII в.

Иоанн Антиохийский обратился к достаточно надежным древним источникам, которые он обработал, пожалуй, с большим пониманием, чем Иоанн Малала. Правда, попытка более точно определить эти источники наталкивается вследствие ненадежной и отрывочной рукописной традиции сочинения Иоанна Антиохийского на существенные затруднения⁶⁵. Для более древнего периода Иоанн заимствовал материал, вероятно, у Секста Юлия Африкана и Евсевия Кесарийского; для истории Римской империи — у Петра Патрикия, Евтропия, Аммиана Марцеллина, Иоанна Малалы; для Троянской войны он привлекал наряду с Иоанном Малалой Диктиса Критского⁶⁶. Кроме того, Иоанн Антиохийский использовал такой добротный исторический материал, как сочинения Евнапия, Приска, Зосима, Сократа Схоластика⁶⁷. Имеются и некоторые совпадения с сочинениями Прокопия.

Фрагменты хроники Иоанна Антиохийского разбросаны по различным сочинениям. Многочисленные и обширные отрывки, доходящие до правления Фоки, содержатся в экскерптах Константина Багрянородного «*De virtutibus*» и «*De insidis*» и в отдельных более ранних рукописях^{68–69}.

Наибольший исторический интерес имеют самостоятельные разделы хроники Иоанна Антиохийского, содержащие сведения о происходивших в Византии в конце VI — начале VII в. внешнеполитических событиях, современником которых был сам автор; особенно любопытна оригинальная интерпретация автором отношений Византии с Ираном и другими народами Востока.

Хроника Иоанна Антиохийского в ряду других ранневизантийских летописных сочинений выделяется более высоким литературным стилем, ясным и четким языком. Временами хронист пытается даже писать в духе Прокопия и Агафия, хотя это ему не удается. Утрата полного текста хроники Иоанна

⁶³ О соотношении хроник Иоанна Малалы и Иоанна Антиохийского существуют противоположные мнения: 1) труд Иоанна Антиохийского был источником для Малалы; 2) Иоанн Антиохийский использовал хронику Малалы; 3) совпадения в текстах Иоанна Антиохийского и Иоанна Малалы вызваны тем, что оба пользовались общим, утерянным ныне источником.

⁶⁴ *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978, S. 320—328.

⁶⁵ *Krumbacher K.* Op. cit., S. 334—337.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 335.

⁶⁷ *Hunger H.* Op. cit., S. 327.

^{68–69} Довольно скудные отрывки, доходящие до правления Валентиниана III, сохранились в Cod. Paris gr. 1763; более подробные фрагменты содержатся в Cod. Paris gr. 1630. В начале нашего века Сп. Лампрос издал фрагменты Иоанна Антиохийского на основании рукописи Athos-Codex 4932 (-Iberon 812), относящейся к XIV в. То, что опубликованные отрывки принадлежат Иоанну Антиохийскому, явствует из сходства некоторых из них с уже известными и несомненно принадлежащими ему отрывками его сочинения. См.: *Hunger H.* Op. cit., S. 326—327; *Walton F. R.* A Neglected Historical Text.— *Historia*, 1965, 14, p. 241 sq.

Антиохийского — трудно восполнимая потеря для науки. Его известность в средневековом мире очевидна, ибо он широко компилировался византийскими писателями более позднего времени.

Иоанн Епифанийский

Не меньшей потерей для византийской хронографии VI в. является утрата исторического сочинения Иоанна Епифанийского. Судя по сохранившимся фрагментам — предисловию к I книге⁷⁰, а также по упоминаниям современников, его хроника свидетельствует о хорошем знании исторического материала — она была создана очевидцем и основана на личном знакомстве автора с описываемыми событиями.

О жизни Иоанна Епифанийского и его труде известно очень немного — только то, что он рассказывает о себе сам в предисловии к своей книге, и то, что сообщает о нем Евагрий в «Церковной истории». По словам Евагрия, его соотечественник и современник Иоанн написал историю, примыкающую к Агафию и завершающуюся бегством Хосрова Младшего к ромеям и восстановлением его на престоле⁷¹.

Иоанн происходил из Епифании Сирийской и был советником и секретарем антиохийского патриарха Григория. В этой должности он участвовал в переговорах с персидским шахом Хосровом II. Позднее ему довелось лично посетить Иран в свите патриарха Григория, ездившего туда с целью заключения мира. Все это говорит о личной осведомленности Иоанна Епифанийского в делах сирийской церкви, а также во взаимоотношениях Византии и Ирана. Поэтому вполне естественно, что в центре его исторического повествования находились события ирано-византийских войн 571—572 и 592—593 гг.

Иоанн указывает в предисловии к своему сочинению причины, побудившие его выбрать эту тему. Занимаемый им высокий дипломатический пост дал ему возможность лично встретиться с шахом Хосровом и другими видными государственными деятелями. После окончания войны он сам отправился в Иран и изучал там театр военных действий. Его изложение, таким образом, основано на собственных наблюдениях и сведениях лиц, принимавших участие в событиях. Мы мало знаем о письменных источниках Иоанна Епифанийского. Одним из источников его хроники был, возможно, труд Менандра. В полной, ныне утраченной версии хроники, видимо, освещались события с 572 по 592 г.⁷² Сохранился лишь значительный по объему фрагмент сочинения Иоанна, который содержит предисловие и начало I книги.

Утрата этого важного исторического труда отчасти возмещается сочинением Феофилакта Симокатты, который, очевидно, позаимствовал у Иоанна Епифанийского подробный рассказ о бегстве и восстановлении на престоле шаха Хосрова, помещенный в IV и V книгах его «Истории». Конечно, у Феофилакта нельзя узнать простого и ясного языка Иоанна, который явно следовал Фукидиду: отрывки из хроники Иоанна Феофилакт передает в своей обычной высокопарной манере⁷³.

Евагрий также пользовался хроникой Иоанна в VI книге своей «Церковной истории». Наконец, Иоанн Епифанийский нашел несколько столетий спустя поклонницу в лице Анны Комнины, которая дословно позаимствовала для мозаичного предисловия к своей «Алексиаде» несколько фраз из предисловия к хронике Иоанна. Утраченный труд Иоанна Епифанийского был, по всей видимости, первоклассным историческим сочинением. Даже сохранившиеся его фрагменты проливают новый свет на взаимоотношения Византии и Ирана в 70—90-х годах VI в.⁷⁴ По форме {262} и характеру изложения он принадлежал к жанру византийских хронографов и пользовался известностью у современников.

Самостоятельной и цветущей ветвью хронографии ранней Византии была сирийская историческая литература. Видное место среди памятников сирийской хронографии принадлежит вполне оригинальному сочинению, написанному на сирийском языке, — хронике Иешу Стилита.

Иешу Стилит

Главной темой хроники Иешу Стилита были взаимоотношения двух великих держав — Византии и Ирана — в конце V — начале VI в. В центре повествования находились ирано-византийские войны этого времени и бедствия, которые они причинили провинции Месопотамии. Хроника была составлена не позднее 518 г.⁷⁵ До нашего времени она дошла в единственном списке как составная часть так называемой

⁷⁰ HGM, p. 375—382.

⁷¹ *Moravcsik Gy.* Op. cit., S. 317.

⁷² *Krumbacher K.* Op. cit., S. 244—245.

⁷³ *Пугулевская Н. В.* Предисловие к русскому переводу «Истории» Феофилакта Симокатты. М., 1957, с. 15—17.

⁷⁴ *Moravcsik Gy.* Op. cit., S. 317.

⁷⁵ В последнем параграфе хроники говорится о политике императора Анастасия (491—518) в конце его правле-

мой хроники Дионисия Телльмахрского, созданной в IX в., она вкраплена в последнюю целиком, со вступлением и заключением, как единое целое.

Хроника написана в эпистолярной форме. Это послание-ответ Иешу Стилита некоему «священнику и архимандриту Саргису», обратившемуся к нему с просьбой описать события, происшедшие в провинции Осроене и городе Эдессе во время византийско-иранских войн, свидетелем которых был Иешу⁷⁶. Хотя и неохотно, Иешу согласился выполнить просьбу Саргиса. Он опасался, что не обладает достаточными знаниями и литературным дарованием для того, чтобы выполнить столь трудную задачу. Скрепя сердце он все же решился приступить к созданию хроники, пока свежи еще были личные впечатления от всего виденного и пережитого.

Сведения о жизни Иешу Стилита мы черпаем только из его хроники. Никто из современников о нем ничего не сообщил. Однако общая конфессиональная окраска его труда, близость к церковным кругам, его прозвище Стилит (монах) свидетельствуют о том, что он был духовным лицом, скорее всего, монахом.

По своим религиозным взглядам Иешу Стилит принадлежал к умеренным монофиситам⁷⁷. Он не скрывает своих симпатий к монофиситству, в хронике упоминает только деятелей монофиситской церкви, однако Иешу чужд крайностей непримиримых представителей монофиситского вероучения и предпочитает держаться компромиссной позиции.

Иешу Стилит занимал, видимо, весьма скромное положение в церковной иерархии монофиситской церкви. Скорее всего, судя по упоминанию в его хронике «братьев из нашей школы», он был учителем сирийской духовной школы⁷⁸. {263}

Сравнительно низкое социальное положение Иешу Стилита оставило глубокий след в его сочинении. Он очень далек от высшего духовенства, бедная жизнь ремесленников Эдессы и крестьян провинции Осроены ему понятней и ближе, чем роскошь и благоденствие местной знати. Однако скромный монах был, видимо, боязливым и крайне осторожным в политике человеком. Он серьезно напуган народными волнениями, всякие выступления против власть имущих кажутся ему безумием. Протест, возмущение, гнев пугают его. Он считает «смельчаками», «дерзкими», делающими то, что «не подобает», тех представителей «простого народа», которые решились свой протест написать на «хартях» и вывесить в публичных местах в Эдессе⁷⁹.

Из хроники Иешу Стилита явственно видно, что ее автор не обладал блестящим классическим образованием, но знания, полученные им, видимо, в духовной школе Эдессы, были достаточно основательными. Кроме родного сирийского языка, он неплохо владел греческим и отчасти персидским, во всяком случае, ему была известна персидская терминология.

Иешу Стилит проявляет осведомленность в политической и общественной жизни современного ему Ирана; хронист был знаком с обычаями и нравами этой страны, собрал сведения о социальных движениях в Иране, в частности о выступлениях маздакитов.

Исторический материал Иешу Стилит располагает в хронологическом порядке. Следуя примеру византийской хронографии, он обозначает годы и отдельные даты на протяжении всей хроники. Хронологическая последовательность ему нужна, по собственному его признанию, «чтобы не путать повествования»⁸⁰.

По своим политическим воззрениям Иешу Стилит был вполне лояльным, благонамеренным представителем монофиситского духовенства. Он сочувствовал Византийской империи в борьбе с Ираном и тяжело переживал поражения византийского оружия. Вместе с тем Иешу Стилит не лишен общечеловеческой, гуманной точки зрения на ход исторических событий. Хотя он и сторонник Византии, но жестокости, допускаемые византийскими войсками в Иране, вызывают его осуждение. Избиение всего мужского населения, поджог деревень, уничтожение виноградников кажутся ему преступлением.

ния. Однако В. Райт считает эту часть хроники позднейшей глоссой и относит написание хроники к 507 г., поскольку последняя упомянутая в ней дата — 28 ноября 507 г. См.: *Joshua the Stylite. Chronicle composed in Syriac* A. D. 507 / Ed. W. Wright. Cambridge. 1882. Рус. пер. см. в кн.: *Пигулевская Н. В.* Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э. (Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник). М.; Л., 1945.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ *Gelzer H.* Josua Stilites und die damalischen kirchlichen Parteien des Oestes.— *BZ*, 1892, I, p. 47.

⁷⁸ *Josh. Styl.*, 34. См.: *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая школа.— В кн.: *Филология и история стран зарубежной Азии и Африки: Тезисы научной конференции Восточного факультета ЛГУ*, 1964/65 уч. год. Л., 1965, с. 73—74.

⁷⁹ *Josh. Styl.*, 96.

⁸⁰ *Ibid.*, 24.

Самое главное, что выделяет хронику Иешу Стилита из других исторических сочинений того времени, это необычайно искреннее и глубокое сочувствие автора к бедствиям и невероятным страданиям простых людей во время войн с Ираном на территории Византии. Он с потрясающей силой описывает несчастья, обрушившиеся на Месопотамию во время нашествия иранских войск на эту пограничную византийскую провинцию. Картина осады Эдессы, нарисованная Иешу Стилитом, поражает правдивостью и достоверностью. Сам житель Эдессы, Иешу Стилит хорошо знал подробности этих трагических событий из истории его родного города.

Хроника Иешу Стилита богата жизненными реалиями, она изобилует фактическим материалом о социальной и экономической жизни Месопотамии на рубеже V—VI вв.⁸¹ Много ценных сведений содержит она о {264} дипломатических отношениях Византии с Ираном при шахах Перозе и Каваде.

Опасаясь, как бы некоторые из фактов, сообщаемых им (вроде ужасающего голода после налета саранчи, жестокой чумы), не вызвали недоверия у тех, кто будет жить «после нас», автор подкрепляет истинность своих слов ссылками на авторитет всех своих сограждан, жителей Эдессы.

Действительно, самая тщательная проверка данными других историков подтверждает большую достоверность хроники Иешу Стилита. Бесспорно, это один из лучших источников для изучения войн Византии и Ирана при императоре Анастасии⁸².

Основным источником для хроники Иешу Стилита послужило утраченное сочинение Евстафия Епифанийского. У него Иешу Стилит позаимствовал главную нить изложения, последовательность событий и самый хронографический тип сочинения. Он ставил своей задачей продолжить труд Евстафия, особенно в той части, которая касалась его родины. Иешу Стилит, однако, отнюдь не слепо переписывал свой источник, а дополнял и изменял его, внося в хронику новые сведения, почерпнутые из местной устной традиции. Особенно интересны его известия о жизни Эдессы. Некоторые новые данные, заимствованные, видимо, из сообщений византийских послов, он вносил и в свой рассказ об Иране. Многие ценные факты он узнавал от членов посольств при обоих дворах, византийском и иранском, скорее всего, от знакомых толмачей, поскольку сирийцы выполняли роль переводчиков как при ромейских, так и при сасанидских владыках.

О более раннем периоде взаимоотношений Византии и Ирана Иешу Стилит мог черпать фактический материал из «старых книг», о которых он сам говорит как об одном из своих источников. С 494—495 гг. Иешу Стилит пишет свою хронику как очевидец, основываясь на личных наблюдениях и заметках.

Стиль хроники порою отличается наивной простотой, он чужд какой-либо вычурности. Язык хроники — это язык скромного летописца-монаха, вышедшего из народа и близкого к народу.

Черты византийской хронографии здесь проявляются еще в незавершенной форме. Хроника Иешу Стилита — памятник начальной стадии формирования византийской (и ее ответвления — сирийской) историографии с присущими ей достоинствами и недостатками.

Пасхальная хроника

Заметное место в хронографии ранней Византии занимает сочинение анонимного хрониста, получившее название Пасхальная хроника. Значение этой хроники для средневекового византийского летописания состояло прежде всего в том, что в ней содержалось руководство по уста- {265} новлению даты праздника Пасхи и связанных с ним других церковных праздников. Отсюда происходит и самое название хроники⁸⁴.

Пасхальная хроника — весьма объемистое, по преимуществу компилятивное произведение, написанное в церковно-апологетическом духе. Хроника содержит хронологический костяк всемирно-исторических событий от Адама до 628 г. Она сохранилась в единственной рукописи X в. (Cod. Vat. gr.

⁸¹ Пигулевская Н. В. Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э., с. 1—176; *Она же*. К истории социальных и экономических отношений в Месопотамии VI в.— ВДИ, 1938, 3(4), с. 149—161; *Она же*. Оборона городов Месопотамии в VI в.— УЗ ЛГУ, 1941, № 86, сер. истор. наук, вып. 12, с. 46—80.

⁸² Пигулевская Н. В. Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э., с. 7—9. Вместе с тем, описывая войну 502—506 гг. с точки зрения жителя Эдессы и сосредоточив внимание на том, что происходило в его родном городе, Иешу невольно дал несколько искаженную ее картину в целом. Основное событие этой войны — военные действия в районе Амиды — потонуло у автора в массе второстепенных деталей. Рассказ Иешу Стилита уступает здесь Прокопию, нарисовавшему более верную общую картину военных действий, хотя и дополняет его в ряде отдельных деталей. См.: Чекалова А. А. Иешу Стилит или Прокопий? — ВВ, 1981, 42, с. 71—77.

⁸⁴ Наряду с названием *Chronicon Paschale* это сочинение иногда называли *Chronicon Alexandrinum*, *Chronicon Constantinopolitanum* или *Fasti Siculi*. — См.: *Krumbacher K. Op. cit.*, S. 337 ff.

1941). Рукопись обрывается на описании восшествия на престол иранского шаха Кавада (8 апреля 628 г.)⁸⁴.

Анонимный хронист был современником Ираклия (610—641). Время составления Пасхальной хроники относится, скорее всего, к последнему десятилетию правления этого императора. Об анонимном хронисте известно чрезвычайно мало. Ярко выраженный клерикальный характер хроники не оставляет сомнения, что ее автор был духовным лицом. Возможно, он состоял в свите константинопольского патриарха Сергия I (610—638), ибо анонимный хронист относится к этому церковному деятелю с особой симпатией, выдвигает его на передний план церковной жизни начала VII в., восхваляет как творца нововведений в православной литургии.

Автор Пасхальной хроники ставит в своем труде две тесно связанные между собой задачи. Первую — общеисторическую: показать (как и другие хронисты) всемирно-исторический процесс в строго хронологической последовательности, исходя, разумеется, из библейской концепции всемирной истории. Вторую — вполне практическую, имевшую большое прикладное значение для церковной жизни: создать единое руководство по исчислению пасхалий, поскольку в этом деле было много путаницы и противоречий. Для самого автора, впрочем, как и для его читателей, вторая задача имела самостоятельное и чрезвычайно важное значение.

Исходным пунктом для определения пасхального цикла анонимный хронист избрал дату 21 марта 5508 г. С этой даты и стала позднее исчисляться византийская (римская) эра, или эра от сотворения мира, в противовес александрийской и антиохийской. Хронология анонимного писателя, как и у других христианских хронографов, основана на библейской хронологии, между годами которой вставлены рассказы о вавилонских и персидских царях, о Птолемах и римских императорах.

Изложение исторического материала в Пасхальной хронике строится применительно к ее основной задаче: хронологические выкладки анонимный хронист как бы сопровождает историческим комментарием. Хронологический костяк он пытается облечь в плоть и кровь исторического повествования. Хроника состоит из подробного перечня событий, подчиненного строгому хронологическому порядку и разукрашенного различными вставками на исторические сюжеты, занимательными рассказами, историческими реминисценциями.

В передаче событий до 532 г. хроника носит чисто компилятивный характер, здесь она похожа более всего на пеструю мозаику, сложенную из отдельных отрывков сочинений древних авторов. Для древнейшего периода истории главным источником анонимного хрониста был Секст Юлий Африкан, данные которого он согласовывал с Библией. Для исчисления пасхалий хронист пользовался сочинениями Евсевия Памфила и каким-то неизвестным источником, возможно, восходящим к Пандору или Аппиану. Известия Псевдо-Калисфена почерпнуты, вероятно, из бывшей доступной автору полной редакции хронографии Иоанна Малалы. Начиная с описания событий времени Римской республики, писатель привлекает такой ценный источник, как консульские списки (фасты). Ему были известны также пасхальные таблицы александрийского и антиохийского диоцезов.

Из христианских источников автор широко использует Библию, жития и мученичества святых, церковные истории Евсевия и Епифания «*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*». Известия о патриархах и пророках, об Иоанне Продrome, апостолах Петре и Павле, о мученике Стефане взяты им из «Христианской топографии» Космы Индикоплова.

В основу освещения собственно византийской истории была положена хроника Иоанна Малалы, которую анонимный автор иногда переписывал дословно. Помимо этого привлекался агиографический, а иногда и законодательный материал. Так, в Пасхальной хронике полностью приведен эдикт Юстиниана об истинной вере⁸⁵.

События 532—600 гг. переданы не только по известным нам письменным источникам — использована, видимо, устная традиция и какие-то ныне утраченные памятники. В этом аспекте особый интерес представляет совершенно оригинальная трактовка в Пасхальной хронике восстания Ника. Наличие дополнительных источников и данных устной традиции позволило автору дать собственную версию трагических событий в Константинополе в январе 532 г.

После 532 г. и вплоть до конца правления Маврикия Хроника бедна событиями и состоит почти целиком из консульских фаст. Наибольшее же значение в качестве вполне самостоятельного исторического источника имеет последняя часть Пасхальной хроники, охватывающая период с 600 по 628 г. Конец царствования Маврикия, переворот Фоки и особенно первые 17 лет правления Ираклия описаны в

⁸⁴ *Hunger H. Op. cit., S. 328.*

⁸⁵ *Chron. Pasch., p. 635—684.*

хронике с большой полнотой, рассказ писателя становится подробнее, живее и красочнее, очевидно, потому, что он являлся современником изображаемых событий.

В некоторых частях Пасхальная хроника не лишена занимательности. Перечисление 12 городов, в название которых входит имя Александра Македонского⁸⁶, описание строительной деятельности в Византии Септимия Севера⁸⁷, а также рассказ об императрице Евдоксии и Павлине⁸⁸ явно показывают стремление автора приукрасить повествование и сделать более привлекательным сухой хронологический перечень событий. Однако особый интерес писателя к хронологии всегда остается на первом плане. В этом заслуга автора и сильная сторона его произведения⁸⁹. {267}

Научная и литературная судьба Пасхальной хроники не всегда складывалась удачно. Если хронике Иоанна Малалы меньше читали современники, чем потомки, то Пасхальную хроника наоборот, высоко ценили современники, а потомки предали забвению. Это сказалось и на отношении к ней в византиноведческой науке, где она долгое время получала негативную оценку. Действительно, в научной литературе, начиная с К. Крумбаха и кончая Г. Хунгером, Пасхальная хроника оценивалась обычно как посредственное произведение компилятивного характера, а собственная работа автора Пасхальной хроники, за исключением описания современных ему событий, представлялась крайне незначительной. Считалось, что хронист ограничивался случайным сокращением и соединением источников. Нередко встречающиеся в его сочинении крупные недоразумения и ошибки служили доказательством его невежества. В научном и литературном отношении Пасхальная хроника ставилась гораздо ниже трудов Евсевия Кесарийского и Георгия Синкелла. Ее популярность в средние века объяснялась обычно прикладным характером хроники, а выдающееся место, которое она заняла в византийской хронографии раннего времени, якобы принадлежало ей не по праву.

За последнее время, однако, в связи с возрастанием в научной литературе интереса к проблемам понятия исторического времени, происходит постепенная переоценка византийской хронографии в целом и Пасхальной хроники в частности. Французские византилисты на основании изучения пролога к Пасхальной хронике попытались суммировать то новое, что внесла византийская хронография, и в том числе Пасхальная хроника, в эволюцию понимания исторического времени⁹⁰.

В Пасхальной хронике в концентрированном виде собраны все достижения христианской исторической мысли в области создания единой хронологической системы, где отсчет исторического времени ведется от сотворения мира, т. е. от 5508 г. Для христианской историографии, создавшей единую историко-философскую концепцию и новое понимание исторического времени, было крайне необходимо упорядочить и хронологию, в которой царил невероятный разноряд. Существовали различные хронологические системы и эры, различные способы летосчисления. Нужно было привести эти многообразные хронологические системы в соответствие с эрой от сотворения мира, что означало по существу замену многочисленных и порой случайных способов летосчисления единым временем, освещенным христианской традицией. Само время теологизировалось: согласно христианскому вероучению, единое время было создано, как и все сущее, единым богом вместе с сотворением мира, и оно будет длиться до бесконечности. Эта философская и богословская презумпция должна была быть теперь облечена в плоть и кровь реального исторического времени. Вместе с тем само историческое время получало как бы божественный характер, и поэтому в хронографии оно приобретало отныне самодовлеющее значение.

В Пасхальной хронике, особенно в ее прологе, вырисовываются новые черты отношения христианской историографии к историческому времени. Во-первых, в отличие от исторических сочинений (так называемых «историй»), где на первом месте стоят события, их внутренняя, причинная {268} связь и логическая последовательность, во всемирных хрониках главная роль отводится времени, а следовательно, и хронологии. Хронология является для хронистов одновременно и целью, и методом исторического повествования. Для них хронология важнее события. Все события непременно связываются с определенной датой; когда же примечательные события отсутствуют, хроника регистрирует смену лет или чистый ход времени. Продолжительность и последовательность событий используются для расчета времени и установления хронологии. Иными словами, событийное изложение заменяется хронологическим. Во-вторых, хронологии придается теологический характер. Взяв за основу хода всемирно-исторического процесса библейскую концепцию, хронисты пытаются все важнейшие исторические даты соотнести с ветхозаветными событиями и фактами из жизни Христа, иными словами, придать хронологическим расчетам особую сакральную значимость и весомость. Хронология отныне не является лишь

⁸⁶ Ibid., p. 321.

⁸⁷ Ibid., p. 493 f.

⁸⁸ Ibid., p. 584 f.

⁸⁹ Hunger H. Op. cit., S. 329.

⁹⁰ Beaucamp J. et al. Temps et Histoire, I. Le prologue de la Chronique pascale.— TM, 1979, 7, p. 223—301.

рамкой, в которую вставляются события. Ее главная цель состоит теперь не только в том, чтобы определить дату того или иного события, но и доказать, что эта дата подтверждается библейской традицией и теологически верна. К этому присоединяется еще крайне важная для церкви практическая задача определения сроков религиозных праздников.

В-третьих, теологизация хронологии влекла за собой и введение в летосчисление элементов символизма. Завораживающая символика чисел издавна привлекала воображение человека и в самых различных формах была известна древним народам, особенно народам Востока. Интересовала она и христианских богословов, в чем ощущалось сильное влияние ближневосточных традиций.

Христианские хронисты, однако, были увлечены не только самой символикой чисел, но их богословским смыслом, тесной связью с церковной традицией. Тожественность чисел, их закономерное чередование, совпадение дат и хронологических циклов интересовали их не сами по себе, как некая игра ума или магическое действие, а прежде всего как важный аргумент для доказательства правильности христианской системы летосчисления.

Вместе с тем хронология окутывалась христианской символикой и некоей тайной. По мнению христианских хронистов, именно хронология в той степени, в какой можно проникнуть в сокровенные тайны времени, придает особый смысл самой истории⁹¹.

Четвертой важной чертой отношения христианских хронистов к проблеме времени является их стремление исторически обосновать освященные церковной традицией даты, привести в соответствие хронологические данные Ветхого завета, литургические каноны церкви и элементы хронологии, связанные с жизнью Христа. По существу это было стремление привести всю всемирную историю в порядок, хронологически упорядочить все события от Адама до воскресения Христа. Замах был поистине грандиозным, хотя, естественно, никому из хронистов, в том числе и анонимному автору Пасхальной хроники, не удалось эту задачу осуществить полностью.

Разумеется, эта цель достигалась различными путями. Одни хронисты отдавали предпочтение символичности, другие историзму, большинство соединяло и то и другое. В иных хрониках символизм проявлялся лишь в отношении к отдельным событиям, связанным с определенными датами, в других связывался со всей хронологической системой в целом.

Символизм Пасхальной хроники основывался на широком применении математического метода, который позволял свести частные особенности отдельного года к общей модели путем определения его места в повторяющемся цикле, поскольку символичность тогда только и возникает, когда начинается тождество.

Новая хронологическая система признавала родство между цифрами и именами. Например, для четырех дней недели (воскресенья, понедельника, вторника и среды) в греческом языке существовало полное тождество между их названиями и цифрами, обозначающими их место в неделе. Это показывало, что греческие, буквы и цифры, числа и слова составляли единство, в котором все элементы зависят друг от друга. День недели, по утверждению хрониста, не только имеет правильное наименование, но и несет в себе определенный тип событий. Поэтому он считал, что хронология содержит в себе самый смысл событий, происходящих во времени, и, таким образом, не история повествует о времени, а время об истории.

Новая система, признававшая бесконечную протяженность времени, позволяла вычислить дату Пасхи до скончания света. Тем самым ей придавался не только символический, но в известной мере и пророческий характер. Точность хронологии являлась для хрониста не только исторической, но и теологической необходимостью. Церковные праздники, по его утверждению, отмечаются в хронологически правильно установленные дни; представленные в его труде циклы для исчисления Пасхи — солнечный цикл в 28 лет, лунный цикл в 19 лет и цикл в 532 года (28×19) — соответствуют реальности исторического времени. Начало цикла в 532 года является для хрониста не символической датой Воскресения Христа, но его исторической датой. При исчислении пасхалий он базируется на постановлениях Никейского собора. Годы от сотворения мира соответствуют для него исторической реальности. Все его утверждения логически связаны между собой, вытекают одно из другого и подтверждают друг друга. Гарантией правильности дат для него являются божественные установления, природные явления (для солнечного и лунного цикла) и церковная традиция.

⁹¹ Chron. Pasch., p. 3—31. Пример символических совпадений: крещение Христа в Иордане произошло в четверг 6 января 5536 г., и именно в четверг, по Библии, были созданы рыбы и пресмыкающиеся. Ход мысли хрониста таков: в четверг сотворения мира были созданы рыбы и пресмыкающиеся, а в четверг крещения Христа он сделал животворными воды Иордана.

Для анонимного писателя характер времени до и после воскресения Христа качественно изменяется. Время от сотворения мира и до этой даты, по его представлению, является замкнутым, а история завершённой, поддающейся толкованию. Время же после этого поворотного момента становится открытым временем, история не закончена и смысл будущих событий остаётся неясным⁹². Иными словами, делается попытка философски осмыслить ход исторического времени и связать его с ходом истории. {270}

Этому осмыслению придается теологический и даже эсхатологический характер.

Вряд ли сложный символический и теологический смысл математических построений Пасхальной хроники был доступен пониманию средневекового читателя. Однако четкая система вычисления пасхалий логичность изложения в сочетании с христианской ортодоксальностью обеспечили этому произведению признание в среде византийского духовенства и монашества. Длительное время им пользовались как практическим руководством для определения церковных праздников, оно служило важным оружием в спорах о датах библейских и евангельских событий.

Для широкого читателя Пасхальная хроника имела меньший интерес, чем другие сочинения византийских хронистов. Сухой перечень дат и событий, лишь изредка перемежающийся рассказами на исторические темы, порой был для читателя слишком утомителен. В отношении занимательности она значительно проигрывала в сравнении с увлекательными сказаниями, благочестивыми легендами, христианизированными мифами, столь обильно украшавшими другие хроники, особенно «Хронографию» Иоанна Малалы.

Анонимный автор этого сочинения был, по-видимому, грек, связанный с Константинополем и Константинопольской патриархией. Влияние восточных традиций в стиле и языке его труда проявляется в меньшей степени, чем в сочинениях других современных ему хронистов. Пасхальная хроника была написана простым, близким к народному языком. Так же, как Иоанн Малала и Иоанн Антиохийский, этот писатель черпал некоторые образы, метафоры, пословицы и поговорки из устной традиции и народного творчества. Однако по яркости изложения и образности языка Пасхальная хроника далеко уступала другим современным ей сочинениям этого жанра. Все сказанное делает понятным, почему эта летопись неизвестного писателя так и осталась предметом чтения лишь узкого круга православных клириков и монахов средневековой Византии. {271}

6

Литература

Ранневизантийская литература — непосредственное продолжение позднеантичной литературы — никакой видимый рубеж их не разделяет. Однако на деле отношение писателей IV—VII вв. к наследию прошлого таково, что оно не поддается описанию в непротиворечивых формулах. Контрасты очень резки: власть традиций поражает своей цепкостью, но и глубина подспудных перемен значительнее, чем это может показаться поверхностному взгляду. Именно там, где можно было бы ожидать разрыва с языческой стариной, литературная форма обнаруживает упрямый традиционализм¹, напротив, там, где мы ждем неизменности, все оказывается переродившимся. Скажем, описать идеал христианского аскета — задача, по всей видимости, предельно далекая от тем эллинской классики; но знаток древней аттической прозы IV в. до н. э. с изумлением найдет в ряде соответствующих текстов словесный инструментарий риторического морализаторства, отработанный и опробованный в свое время еще Исократом. Напротив, воспеть богиню Афродиту в гекзаметрическом гимне — для языческой древности нормальная тема; но

⁹² *Beaucamp J. et al. Op. cit.*, p. 290—291; *Удальцова З. В.* Из византийской историографии VII в. Иоанн Лаврентий Лид. Пасхальная хроника.— ВВ, 1984, 45.

¹ В былые научные эпохи впечатление от этого традиционализма, принимавшего подчас гротескные формы, не давало увидеть оригинальность византийской литературы. Но и в XX в. встречаются попытки общей характеристики литературного наследия Византии, ставящие консерватизм формы во главу угла. См., например: *Dölger F.* Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursachen und seine Folgen. In: ПΑΡΑΣΠΟΡΑ. 30. Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache der byzantinischen Reiche. Ettal, 1961, S. 38—45. Не без вызова подчеркивается разрыв между византийской действительностью и фразеологией византийских литераторов в лекции Манго: *Mango C.* Byzantine Literature as a Distorting Mirror. Oxford. 1975. Слабость подобных работ — не в том, что они чрезмерно заостряют вопрос, действительно очень острый, не в том, что они утрируют традиционалистскую практику византийских писателей, являвшуюся порой и на деле «утрированной», а только в том, что они упускают из вида напряженную диалектику скованности и самостоятельности, несвободы и свободы, характерную для описываемого материала.

когда ею занимается в ранневизантийскую эпоху философ и «последний язычник» Прокл Диадокх, мы ощущаем, что древний мифологический образ словно подменен, что он утратил всякое тождество себе. Даже новое пронизано осязаемым присутствием старого, и даже старое не остается самим собой. Подобные неожиданности озадачивают исследователя ранневизантийской литературы буквально на каждом шагу. И стойкость консерватизма, и крутизна сдвигов кажутся какими-то чрезмерными; можно понять, что они раздражали старых филологов, говоривших перед {272} лицом фактов консерватизма о «рабской подражательности», а перед лицом фактов сдвига — об «извращении» и «вырождении». Авторам той эпохи досталось немало укоров за то, что они были учениками древних там, где от них ждали оригинальности, и проявляли свою оригинальность там, где этого решительно никто не ожидал. Но задача состоит в том, чтобы схватить парадоксальную логику их оригинальности, а оценочные суждения нимало не помогают решить такую задачу.

Парадокс ранневизантийской литературы может быть понят в контексте более широкого социально-исторического и культурно-исторического парадокса. В универсализме Римской империи, в универсализме неоплатонической философии и других аналогичных феноменов античная цивилизация под конец своего исторического пути пришла к такому синтезу, внутри которого снова нашли себе место все ее основные компоненты, но всякий раз на правах метафоры, аллегии, символа, не тождественных собственному значению.

С этой-то эпохой, с ее наследием ранневизантийская культура связана столь непосредственно, что любая граница между ними может быть только условной. И сейчас же подчеркнем: во всяком случае, эта граница не совпадает с конфессиональным рубежом между язычеством и христианством. Не следует повторять столь часто повторяющуюся ошибку и приравнивать «позднеантичное» — к языческому, а «ранневизантийское» — к христианскому². Языческое направление, весьма влиятельное в IV и даже в V в., было направлением внутри складывавшейся ранневизантийской литературы, а не реликтовой «античностью» рядом с якобы готовым «средневековьем». Единство историко-литературной эпохи гарантируется не чем иным, как сугубо конкретной общностью конструктивных рабочих принципов, необходимостью определявших творческую практику в рамках враждебных друг другу вероисповедных направлений.

Конечно, бескровная, а порой и кровавая борьба мировоззрений составляла для наиболее сознательных людей того времени очень важную часть их жизни, и оспаривать это было бы игрой в парадоксы. Однако в повседневности исторического и культурного процесса христианство и язычество отнюдь не противостояли друг другу, как компактный, непроницаемый, наглухо закрытый «мир» противопоставлен другому «миру»; такого в истории вообще не бывает, не было и на этот раз. Конкретные люди в конкретных условиях вступали в отношения контакта и конфликта по признакам самого различного порядка: жизнь знала и промежуточные случаи, колоритным примером чего может служить творчество Сине-сия (см. ниже). Особенно характерен для образованных слоев ранневизантийского общества конфессионально индифферентный тип. Представитель этого типа верил или считал нужным верить в божественное провидение, стоящее на страже нравственного закона, однако скептически относился к попыткам познать природу божества; тонкости языческой и христианской метафизики оставляли его равнодушным, а проявления фактической экзальтации с той и с другой стороны претили ему, и если какой-либо род мистики волновал его сердце, это был мистический восторг перед таинственным величием империи ромеев³. {273}

Не об одном виднейшем деятеле ранневизантийской литературы до сих пор ведется дискуссия, считать ли его язычником или христианином⁴, и отнюдь не исключено, что в некоторых случаях сам вопрос этот практически лишен смысла; во всяком случае, сомнительность ответов достаточно показа-

² Ср. выше, гл. II.

³ Такими были прежде всего представители высокой историографической традиции на рубеже античности и средневековья от Аммиана Марцеллина до Прокопия и Агафия. Ср.: Соколов В. С. Аммиан Марцеллин как последний представитель античной историографии.— ВДИ, 1954, № 4; Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 25—48, 129—130, 180—187, 216—228, 248—261; Mathew G. Byzantine Aesthetics L., 1963, p. 56 sqq., 70—73, 78—93; Demandt A. Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians. Bonn, 1965. S. 69—85; Irmscher J. Über die Weltanschauung des Agathias: Methodische Vorfragen.— Studia Patristica, 1966, IX, S. 63—77.

⁴ Есть основания возражать против позиции Ал. и Ав. Кэмеронов, готовых отнести к числу христианских авторов даже Клавдиана (см.: Cameron A. Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius. Oxford, 1970), одиозность которого для христиан засвидетельствована Августином и Орозием, не говоря уже о фигурах более нейтральных; см.: Cameron Av. and Al. Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire.— Classical Quarterly, 1964, 14, p. 316—322; Cameron Av. The «Scepticism» of Procopius.— Historia, 1966, 15, p. 466—482. Однако сама возможность такой позиции характерна и принуждает задуматься.

тельна. Еще важнее другое: формы литературного творчества в каждую эпоху имеют свою объективную логику, до известной степени независимую от мировоззрения творческой личности. Для ранневизантийских писателей возможен был выбор: принять сторону христианства или сторону язычества. Для них не существовало выбора — быть или не быть людьми своего времени. Сказанное может показаться трюизмом, равно применимым ко всем векам и культурам; на деле оно вернее для ранней Византии, т. е. для грекоязычной половины Средиземноморья, чем для латиноязычной половины. Деятели и мыслители сенаторской языческой оппозиции на латинском Западе, люди типа Симмаха, действительно могут произвести впечатление «последних римлян», гостей из другой, более ранней эпохи. Разумеется, впечатление это отчасти иллюзорно, отчасти же отвечает реальности: мы не должны забывать одного простого обстоятельства — если путь Восточной империи вел в византийское средневековье, то Западная империя была обречена на гибель.

Назвать культуру ранней Византии «пограничным» явлением верно вдвойне: по отношению к географической границе, разделявшей балкано-италийский Запад и сирийско-коптский Восток, и по отношению к другой границе, границе во времени, разделявшей античность и средневековье. Византия вообще осуществила себя как частичное снятие той и другой границы: это был взаимопереход Греции и Азии, осложненный взаимопроникновением классического преемства и христианской новизны. С этим связаны специфические трудности изучения ранневизантийской литературы.

*

Ко времени Константина I христианская церковь уже имела более чем двухвековую литературную традицию. Здесь не место излагать историю ее становления; надо помнить, однако, что ранневизантийская литература может быть понята только с оглядкой на длинную цепь предварительных попыток, подготавливавших синтез христианской идеологии и эллинской культуры слова. Именно в истории словесного искусства переход от «раннего христианства» к «Византии» был особенно плавным, куда более плавным, чем в истории архитектуры или живописи, и это понятно: что-то⁵ бы воздвигать и украшать базилики, зодчий и мозаичист нуждаются в богатом заказе и полной легальности своего труда, а труд писателя может обойтись без этих условий. Задолго до Константина в христианской среде возникали литературные произведения, типологически вполне сопоставимые с продукцией ранневизантийской эпохи. Например, столь характерное соединение догматической топики с преувеличенной — на «азиатский» лад — ритмичностью и «гимничностью» прозаической дикции, которое мы встречаем у ряда проповедников IV—V вв. (Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Василий Селевкийский, Прокл Константинопольский) и которое, несомненно, послужило прообразом для декоративной словесной ткани позднейших церковных песнопений⁵, уже предвосхищено двумя веками ранее в таком тексте, как недавно открытая пасхальная гомилия Мелитона Сардского. Это, так сказать, Византия до Византии, предварительная реализация резервированных для будущего возможностей.

Мелитон — очень яркий пример, но особенно много таких примеров можно отыскать в низовой христианской словесности. Если мы исключим из суммы апокрифов, во-первых, памятники хотя и не канонические, но по типу повествования аналогичные каноническим (утраченное «Евангелие от евреев», фрагментарно сохранившееся «Евангелие от Петра»⁶), во-вторых же, гностические тексты с характерным преобладанием доктринарно-медитативного элемента и полным или почти полным подавлением сюжетно-нарративного («Евангелие от Фомы», «Евангелие от Филиппа» и другие тексты Наг-Хаммади), — в остатке будут цветистые повествования на потребу широкого читателя; и вот они-то удовлетворяли очень устойчивую потребность и сохраняли один и тот же литературный характер от II в. до времен Юстиниана и даже далее. Поэтому их так трудно датировать. Грубоватый дух фольклорного вымысла, выразившийся, например, в легендах о Христе-отроке как могущественном, очень грозном и не очень добром чудотворце, единым словом умерщвляющем повздоривших с ним сверстников, дивящем учителей протокаббалистическим толкованием алфавита и т. п.⁷, — дух этот не связан жестко ни с одной специфической эпохой средневекового христианства: там, где ему место, т. е. на периферии рели-

⁵ Стоит отметить, что тонические гимны христианской церкви, при всей регулярности их метрики, — тоже «проза» с точки зрения античной просодии; их словесный облик, их лексика, их эвфония связаны с традициями прозаического красноречия, не с традициями поэзии. О близости ранневизантийской литургической поэзии к пропеде см. ниже.

⁶ Аналогия между нарративным стилем канонических евангелий и фрагментов «Евангелия от Петра» неполна: фантастическая красочность, вносимая последним в эпизод воскресения, чужда каноническим повествованиям.

⁷ Многочисленные изводы сочинения о детстве Христа, обычно под именем апостола Фомы, дошли по-гречески, по-сирийски, по-латыни, а также в арабских, грузинских и армянских редакциях. См.: *Tischendorf C. Evangelia apocrypha*. 2. Ausg. Leipzig, 1876, p. 140—180.

гиозного воображения, он в принципе остается живым от поздней античности до самого исхода средневековья, более того, до последних отголосков средневековья в быту. Это сфера обыденного сознания широких масс, по самой своей сути инертная и отзывающаяся на перипетии культурно-исторического процесса довольно поверхностно — порождением новых и новых версий, изводов и перелицовок исходного повествования. Наличие одних этих перелицовок достаточно, {275} чтобы сделать грань между раннехристианской античностью и византийским средневековьем расплывчатой, размытой.

То, что сказано о христианских апокрифах, можно конечно, сказать не только о них, но также о внеконфессиональной (и лишь вторичным образом приобретающей конфессиональные характеристики и модификации) низовой словесности так называемых «народных книг», «*Volksbücher*», — например об Александре Македонском⁸, об Аполлонии Тирском⁹, об украшенных легендой и приправленных моралью нравах зверей¹⁰ и т. п. Здесь конфессиональные деления в их равном себе виде особенно неприменимы; впрочем, и «народные книги» специфически религиозного характера, как те же апокрифы, могли порой безболезненно мигрировать из иудейской словесности в христианскую, так что первоначальный генезис некоторых текстов до сих пор остается неясным — что это, иудейское творчество, осложненное христианскими интерполяциями, или христианский литературный продукт, включивший готовые «словесные блоки» иудейского характера¹¹.

Границы размыкались и в направлении иных конфессиональных регионов, на восток от сирийско-палестинского круга. Так, гностически окрашенная «Песнь о Жемчужине»¹², вошедшая в состав апокрифических «Деяний апостола Фомы» (написаны по-сирийски в первой половине III в., вскоре переведены на греческий язык)¹³, включает фрагменты древнеиранских мифологических текстов. В мистической географии этого гимна именно Иран расшифровывается как верховное царство чистой солнечной духовности, и царевичу, который символизирует душу гностика, спускающуюся из этого «Ирана» во мрак «Египта», а затем возвращающуюся в отчий дом, дают с собой в дорогу «самоцветы от народа индийцев и жемчуга от народа кушанов» (в I и IV вв. Кушанское цар- {276} ство включало обширные владения в Средней Азии и Северной Индии)¹⁴. В упомянутых выше апокрифах о детстве Христа не исключено присутствие буддийских мотивов.

Таков уж мир «народных книг»: не давая места фиксированному авторству, он не знает также обязательной и твердой связи произведения как целого с таким-то историческим моментом, такой-то конфессиональной и этнической средой, и законы, по которым он живет, делают все грани несколько зыбкими и скользящими. Другое дело, что церковь первых веков, весьма активизировавшая охоту читать и писать у низов общества¹⁵ и умалившая (хотя, как мы увидим, отнюдь не отменившая) авторитет школьной классицистической традиции, давала «народным книгам» такое место в жизни, какого им не могла гарантировать в средиземноморских условиях никакая иная общественная сила. Этой роли церкви немало не противоречит факт борьбы церковных авторитетов против влияния апокрифической словес-

⁸ См.: Кузнецова Т. И. Историческая тема в греческом романе. «Роман об Александре». — В кн.: Античный роман. М., 1969, с. 186—229; Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М., 1966, с. 172—182; Merkelbach M. Die Quellen des griechischen Alexander-Romans. München, 1954.

⁹ См.: Klebs E. Die Erzählung von Apollonius aus Tyrus... В., 1899; Helm R. Der antike Roman. 2. Ausg. Göttingen. 1956, S. 47—50; Frenzel E. Stoffe der Weltliteratur. 2. Aufl. Stuttgart, 1963, S. 47—49.

¹⁰ Goldstaub M. Der «Physiologus» und seine Weiterbildung. Leipzig, 1899—1901; Sbordone F. Ricerche sulle fonti e sulla composizione del «Physiologus» greco. Napoli, 1936; Wellmann M. Der «Physiologus». Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung. Leipzig, 1930.

¹¹ Например, «Исповедание и молитва Асенеф, дочери Пентефрия жреца» рассматривается в научной литературе то как христианский апокриф довольно позднего времени (Batiffol P. Le Livre de la Prière d'Aseneth. — Studia Patristica. P., 1889—1890, I—II, p. 18—24; Brooks E. W. Joseph et Aseneth... — Translation of Early Documents. Ser. II. Hellenistic-Yewish Test. 7. L.: N. Y., p. XI), то как иудейский апокриф I в. (Philonenko M. Joseph et Aseneth. Leiden, 1968, p. 101). В VIII книге «Сивиллиных прорицаний» первая часть сочинена, возможно, иудеем, вторая имеет неоспоримое христианское происхождение. Подобным же образом апокриф «Мученичество и вознесение пророка Исаии» членится на иудейскую (гл. 1—5) и христианскую (гл. 6—11) части, причем в первой имеется еще христианская вставка (гл. 3, 13 — гл. 5, 1).

¹² Lipsius R. A., Bonnet M. Acta Apostolorum Apocrypha. II, 2. Lipsiae, 1903, p. 219—224; Zwei Hymnen aus den Thomasakten / Hrsg., übers. u. erkl. v. G. Hoffmann. — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 1903, IV, S. 273—309.

¹³ Altaner B., Stuiber A. Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 8. Aufl. Freiburg, 1978, S. 138.

¹⁴ Ср.: Beyschlag K. Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente — Studia Patristica, 1961, Bd. IV.

¹⁵ По справедливому замечанию Гудспеда, христиане первых веков — «в необычайной степени читающий и сочинительствующий народ» (Goodspeed E. J. Christianity goes to press. N. Y., 1940, p. 76).

ности, столь некорректной в изложении доктрины и столь безудержной в плетении вымысла¹⁶; конечно, для иерархически организованного христианства неизбежен был конфликт со стихийной волной неконтролируемого сочинительства и фантазирующего сюжетослагательства, но если бы христианского социума вообще не было, волна никогда не поднялась бы так высоко. Повторим еще раз: факт христианства, учитываемый историей литературы,— это не совсем то христианство, которое изучает история идей. Факт во взаимодействии с конкретными обстоятельствами вызывает к жизни последствия, никак не имплицитные идеи.

Чтобы дать понятие о фактуре словесной ткани предвизантийских апокрифов, приведем отрывок из повести об Асенеф, рисующий прибытие Иосифа Прекрасного в дом египетского жреца Пентефрия.

«И се, прибежал отрок из числа слуг Пентефриевых, и говорит он: „Се, Иосиф у врат двора нашего!“ И побежала Асенеф от лица отца своего и матери своей, и взошла на башню, и вступила в горницу свою, и стала у окна великого, что обращено было на восток, дабы увидеть ей того, кто вступал в дом отца ее. И вышел навстречу Иосифу Пентефрий и жена его, и вся родня его. И отверзлись врата двора, что обращены были на восток, и въехал Иосиф, восседая во второй колеснице фараоновой. И были запряжены в нее четыре коня, белых, как снег, с уздечками золотыми; и вся колесница изготовлена была из золота. И был Иосиф облачен в хитон белизны отменной, и по верху него в порфиру из льна золотоканого, и был на главе его венец золотой, и кругом вдоль венца шли двенадцать камней драгоценных, и по верху камней расходились двенадцать лучей золотых, и скипетр царственный был в руке его. И держал он ветвь маслины, и было на ней множество плодов. И вступил Иосиф во двор, и затворились врата; и сколько ни было чужих мужей и жен, все они остались вне, ибо привратники заперли двери. И приступил Пентефрий, и жена его, и вся родня его, кроме до- {277} чери их Асенеф; и поверглись они пред Иосифом на лица свои наземь. И сошел Иосиф с колесницы своей, и подал им руку десную свою» (Joseph et Aseneth, 5, 1—11).

Нельзя не удивиться, до какой степени в этом тексте, порожденном еще античной эпохой¹⁷, предвосхищены черты византийской литературы — не только вкус к эстетике церемониала, к эстетике парадности, сформировавшей обиход константинопольского двора¹⁸, даже не только влечение к статичным «живым картинам» и многозначительным жестам¹⁹, но, что еще важнее, характерная интонация византийского сакрального повествования со специфическим отбором лексики и специфическим ритмом прозаической речи²⁰. Повесть об Асенеф — отнюдь не единичный случай; она может представлять за целый пласт низовой словесности, давшей самый первый, предварительный ответ на запросы, которым суждено было сформировать ранневизантийскую литературу. Это был как бы черновой эскиз новаций предстоящей эпохи. Но для того, чтобы проследить этапы и моменты самого перехода от одной эпохи к другой, следует обратиться к литературе совсем иного рода — авторской, притязательной, «ученой»; только в ее кругу граница между эпохами достаточно отчетлива для того, чтобы переступание этой границы тоже прослеживалось с необходимой наглядностью, как процесс, выявляющий свою членораздельную структуру.

Еще в 238 г. (или в непосредственной близости от этой даты)²¹, т. е. при самом начале кризисной поры, последовавшей за временем первых Северов, в палестинском городе Кесарии молодой ученик Оригена Григорий (которому предстояло стать епископом Неокесарийским и получить прозвище («Чудотворец»)) произносил благодарственный панегирик своему учителю²². Речь эта подчиняется всем правилам позднеантичной риторики и несет черты устоявшейся жанровой традиции²³. Необычной ее делает только то обстоятельство, что восхваляемый учитель и восхваляющий ученик — христиане; что школа, программа занятий в которой излагается и обсуждается по ходу речи,— христианская школа, перенесенная из Александрии в Кесарию, прототип христианских «университетов» Нисибиса и Константино-

¹⁶ Ср. пятую часть знаменитого Геласиева декрета о книгах принимаемых и отвергаемых, специально посвященную перечню апокрифов.

¹⁷ *Philonenko M.* Joseph et Aseneth, p. 109 (датировка I в. н. э.).

¹⁸ *Mathew G.* Byzantine Aesthetics, p. 56—58.

¹⁹ См. об этом влечении на примере Аммиана Марцеллина: *Ауэрбах Э.* Мимесис. М., 1976, с. 69—93; *Mac Mullen R.* Some Pictures in Ammianus Marcellinus.— *Art Bulletin*, 1964, 46, p. 435—455. Об эстетике «живой картины» (и даже «балета») в византийской культуре много говорит Дж. Мэтью (*Op. cit.*, p. 4, 16—17 е. а.).

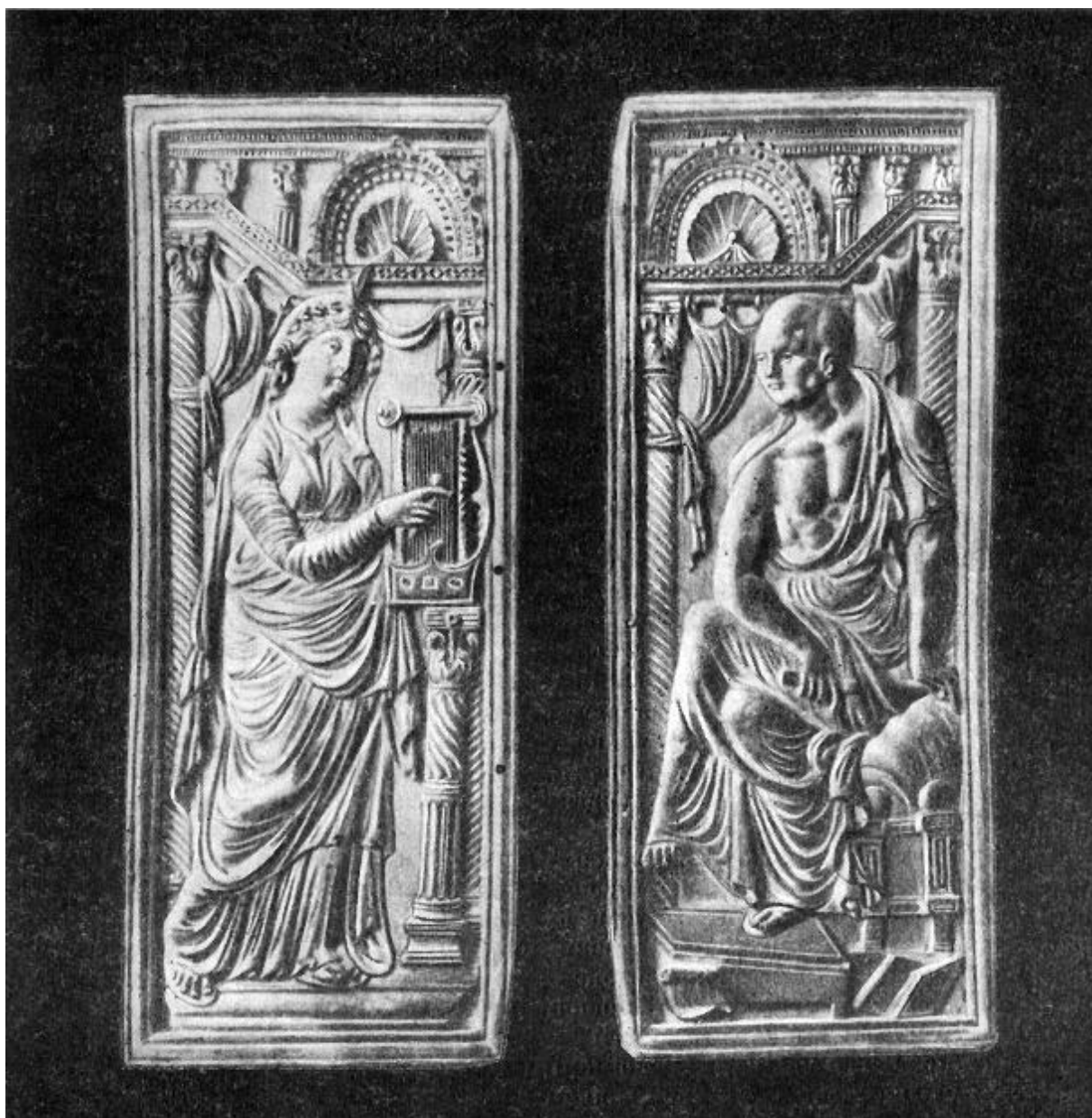
²⁰ О подобном же предвосхищении в еще более ранних памятниках грекоязычной иудейской литературы см.: *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». — В кн.: Типология и взаимосвязи литературы древнего мира. М., 1971, с. 242, 248—249.

²¹ *Crouzel H.* Introuction.— In: Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène. P., 1969, p. 22.

²² *Brinkmann A.* Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes.— *Rheinisches Museum*, 1901, 56, S. 55—76.

²³ Ср.: *Puech A.* Histoire de la littérature grecque chrétienne. P., 1928, II, p. 496, 501—502.

поля; что в топику речи входят такие специфические христианские темы, как необходимость вдохновения от Святого Духа при вникании в текст Библии. (In Origen. panegy., XV, 179). Все остальное вполне обычно, в высокой степени нормально, никак не выделяется при сопоставлении с языческим красноречием самого высшего уровня. Новые мотивы и слова вводятся осторожно, чтобы не оскорбить



*Поэт и муза. Диптих. 530—550 гг.
Монца (Италия). Кафедральный собор. Сокровищница*

классицистического вкуса²⁴; но эта установка на стилистический компромисс между требованиями христианского содержания и навыками «хорошего тона» в лексике была отнюдь не чужда унаследованным от античности жанрам ранневизантийской литературы века через {279} три после Григория Неокесарийского — и даже позднее²⁵. Знаменательно, что эта рафинированная, почти «салонная» речь²⁶ связа-

²⁴ Völker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931, S. 229—235; ср.: Crouzel H. Op. cit., p. 87—88.

²⁵ Cameron Av. and Al. Op. cit., p. 316—323. Нет надобности соглашаться с их крайними выводами ведущими к безоговорочному зачислению в ряды христиан ряда промежуточных и сомнительных в конфессиональном отношении фигур, чтобы принять некоторые их наблюдения над ролью формально-жанровой традиции, ограничивавшей экспансию христианской лексики в «большой» литературе на протяжении длительного времени. К пониманию историко-культурного и социологического контекста проблемы ср. также очень простые, но здравые замеча-

на с именем и фигурой Оригена. Христианство впервые достигло высшего уровня современной ему мирской интеллектуальной культуры, избавилось от досадного обличия «плебейской» культурной недостаточности, приобрело вид, импонирующий аристократам духа, и доказало свое право лечь в основу будущего цивилизаторского синтеза в огромной степени именно благодаря Оригену (стоит вспомнить о религиозно-философских лекциях, которые Ориген приглашен был читать в присутствии Юлии Маммеи, богоискательствующей государыни из дома Северов,— выявление «пригодности для салона» в самой конкретной социально-бытовой плоскости). Однако великий еретик, на столетия вперед заложивший основы христианской теологии, философии, учености, не мог сделать того же самого для литературы, и притом просто по отсутствию личного литературного дарования и интереса к слову. Но один из его учеников — Григорий,— как мы видим, не унаследовал от него безразличия к риторической культуре, и панегирик Оригену стал одной из важных вех, указывающих в направлении ранневизантийской литературы. Между прочим, важное знамение времени — обилие в речи Григория Неокесарийского автобиографических мотивов, характерных и для христианских, и для языческих писателей эпохи Григория Назианзина, Юлиана Отступника и Ливания (см. ниже). Контрастное двуединство парадного витийства и задушевной исповеди, репрезентативных и доверительных интонаций, будет одной из определяющих черт литературы IV в.

На самой границе этого века был написан диалог «Пир, или О девстве», принадлежащий христианскому писателю Мефодию (которого в связи с различными версиями недостаточно надежной биографической традиции называли «Патарским» или «Олимпским»); разумеется, заглавие имеет в виду как ориентир и парадигму знаменитый платоновский диалог «Пир, или О любви». Как у Платона участники пирушки в доме поэта Агафона состязаются в выяснении сущности Эроса, так у Мефодия десять девственниц на трезвенном празднестве выясняют сущность христианского целомудрия. Дистанция между философской мифологией Эроса и мистической моралью девственности — это дистанция между двумя совершенно различными эпохами, и она велика; поэтому традиционные укоризны Мефодию за отсутствие у него платоновской непринужденности и платоновской пластичности погрешают против самого элементарного историзма. Но между диалогом Платона и диалогом Мефодия есть и существенная близость, отрицаемая прежними исследователями творчества Мефодия, но убедительно раскрытая в недавней работе отечественной исследовательницы²⁷. Близость эта определена тем, что в обоих случаях предмет обсуждения действительно выясняется, и притом выясняется через спор и движение от одной постановки вопроса к другой. «Именно эта потребность раскрыть тему одновременно в нескольких ее аспектах и определила, по-видимому, тяготение Мефодия к тексту Платона, который в совершенно иной форме заключал в себе, однако, ту же самую смысловую схему перехода к новому уровню рассматривания предмета после того, как первоначальный уровень успел завести исследователя в тупик»²⁸.

Таким образом, преемственность «Пира» Мефодия по отношению к «Пиру» Платона довольно содержательна; но вот формальное выражение этого преемства было бы попросту курьезным для любой эпохи, кроме той, у порога которой стоял Мефодий и на которую пришелся переход от античности к средневековью. Дело в том, что Мефодий, воспроизводя перипетии диалогического процесса, почти без изменений переносит в свой текст из платоновского готовые словечки, словосочетания, выражения и формулы, идущие как строительный материал для выстраивания скреп и переходов между речами.

Такое инкорпорирование деталей старого художественного целого в состав нового встречается в самых различных областях позднеантичного и раннесредневекового творчества: так, поэзия знала практику так называемых «центонов» (*centones*) — мозаик из стихов или полустихий старых поэтов, заново смонтированных для разработки какой-нибудь темы, о которой эти поэты и не думали²⁹, изобразительные искусства приучаются работать с разнообразными комбинациями простейших мотивов³⁰, а в архи-

ния К. С. Льюиса (в связи с Бозцием): *Lewis C. S. The Discarded Image. Cambridge, 1967, p. 76—79.*

²⁶ Ср.: *Koetschau P. Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Ongenes. Freiburg i. B.; Leipzig. 1894. S. XXVIII—XXX.*

²⁷ *Миллер Т. А. Мефодий Олимпский и традиция платоновского диалога.— В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 175—194.*

²⁸ Там же, с. 193.

²⁹ Так, христианские поэты складывали пересказы Библии из строк языческих поэтов, которые не только не писали, но принципиально не могли писать на такую тему: *между* самостоятельным и контекстуальным значением цитаты возникала рознь, словесный образ двоился в самом себе. Практика чистых «центонов» более характерна для латиноязычной, чем для грекоязычной поэзии; однако центонный принцип чрезвычайно характерен для византийской литературы в целом. Ср.: *Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г. Поэтика вергилианских центонов.— В кн.: Проблемы книжного эпоса. М., 1978, с. 190—211.*

³⁰ Ср. меткое замечание О. Демуса. «В византийском искусстве формы сделались разборными, и эта их разбор-

тектурные ансамбли христианских церквей входили колонны, извлеченные из развалин языческих храмов³¹. В этом тоже знамение времени. Притом замысел Мефодия в целом поразительно рассудочен: раз платоновские цитаты маркируют не сами речи, а пространство между речами, «те краткие перебросы репликами которыми речи окаймляются»³², — это значит, что при явном несходстве речей десяти дев с речами платоновских персонажей приравниваются абстрактно взятые отношения одной речи к другой, одного собеседника (или {281} группы собеседников) к другому (другой группе), в отвлечении от конкретного облика говорящего и от конкретного смысла говоримого. Например, Маркелла сама по себе вовсе не похожа на Павсания, а Феофила — на Эриксимаха, как и содержание их речей в соответствующем сопоставлении имеет мало общего, но, так сказать, «позиционно» ситуация Феофила, оглядывающейся на только что произнесенную речь Маркеллы и берущейся придать ее высказываниям недостающую «завершенность»³³, в композиции диалога (в его οἰκονομία, как выразился бы ритор времен Мефодия) строго отвечает ситуации Эриксимаха, оглядывающегося на только что произнесенную речь Павсания, тоже недостаточно «завершенную»³⁴; и соответствие ситуаций фиксируется в соответствии словесных формул³⁵. Грубо говоря, это похоже на уравнение — Эриксимах: Павсанию=Феофила: Маркелле (при неравенстве Эриксимаха Феофиле и Павсания — Маркелле). Характер системы и системности, присущий утилизации готовых античных мотивов в византийской литературе (как и в византийском искусстве), держится на подобных «уравнениях», пускаемых в дело то с большей, то с меньшей осмысленностью. Что до «Пира» Мефодия, то в нем этот рабочий принцип отыскивается как бы на наших глазах.

Значение фигуры Мефодия как вехи историко-литературного процесса стоит в некоторой связи с двумя обстоятельствами его биографии. Во-первых, он умер (если верить преданию, смертью мученика) во время последнего диоклетиановского гонения, примерно года за два до Медиоланского эдикта и легализации христианства. Это момент пограничный: если бы его жизнь не оборвалась, он вполне мог бы еще быть современником эпохи Константина. Во-вторых, по своей собственной богословской позиции он принадлежал к решительным антиоригенистам; на его примере мы можем видеть, как антикизирующее — и специально платонизирующее — направление начинает выступать вне связи с примером Оригена, игравшим такую роль еще для того же Григория Неокесарийского (именно поэтому осуждение Оригена как еретика в 543 г. не нанесет ни малейшего ущерба престижу окрепшего тем временем христианского классицизма).

Евсевий Кесарийский (ок. 260/265—339) тоже был сформирован доконстантиновской эпохой; еще его патрон и учитель Памфил отдал свою жизнь в пору диоклетиановских гонений — но Евсевий остался в живых, чтобы увидеть своими глазами союз империи с церковью при «благоверном» Константине и стать одним из ведущих идеологов этого союза, самая новизна которого позволяла переживать его очень остро. Мы не поймем исторической специфики мировосприятия Евсевия, если не почувствуем этой остроты. Самочувствию целого поколения был задан особый тон; и как раз такой даровитый и впечатлительный, но поверхностный человек, как Евсевий, оказывался всецело под обаянием нового, непривычного опыта. Когда в 325 г. Константин праздновал двадцатилетие своей власти, {282} на торжество были приглашены церковные иерархи, только что участвовавшие в I Вселенском соборе: «стражники и телохранители,— подчеркивает Евсевий,— стояли на страже с острыми мечами, окружая внешний двор дворца, но люди божьи могли без страха пройти мимо них и войти во внутренние покои». Впервые христианский епископ может без страха пройти мимо вооруженного блюстителя порядка, более того, получить почетный прием у самого императора. Что это означало для очевидца времен Диоклетиана? И Евсевий заключает свое умиленное описание словами: «...легко было принять это за образ царствия божия» (Hist. eccl., III, 15).

Подобными переживаниями и был детерминирован строй мысли Кесарийского епископа, который не оказался причислен ни к лику святых, ни к «отцам церкви» — его избыточная чуткость к требо-

ность есть одна из их наиболее характерных, а с западной точки зрения — наиболее полезных черт» (*Demus O. Byzantine Art and the West. N. Y., 1970, p. 3*).

³¹ Наиболее широко известный пример — использование для постройки св. Софии восьми мраморных колонн из руин Эфеса и восьми порфировых колонн из руин Баальбека. Некоторые замечания об общеэстетических и культурно-исторических аспектах такой практики см.: *Аверинцев С. С. Поэтика византийской литературы. М., 1977, с. 14, 109—121, 142—145 и др.*

³² *Миллер Т. А. Указ. соч., с. 183.*

³³ См.: *Method. Sympos.*, 28: «Феофила сказала: „Маркелла, начав свою речь прекрасно, выполнила свое дело не совсем удачно, поэтому попытаюсь я придать ей завершенность (τέλος)“».

³⁴ См.: *Plato. Sympos.*, 185 E—186A: «Эриксимах сказал: „Поскольку Павсаний, прекрасно начав свою речь, кончил ее не совсем удачно, я попытаюсь придать ей завершенность (τέλος)“».

³⁵ *Миллер Т. А. Указ. соч., с. 185.*

ваниям момента сделала его полуеретиком в глазах последующих поколений,— но который по праву может быть назван одним из отцов «византинизма»: он сделал больше, чем кто-либо другой, чтобы помочь родиться официозному византийскому подходу к истории. Христианская историография восходит, с одной стороны, к новозаветным «Деяниям апостолов», с другой стороны, к хроникальным опытам Ипполита Римского и Юлия Африкана, возникшим в первой половине III в. и продолжившим традицию эллинистической переработки ближневосточных мировых хроник (примером такой переработки может служить Берос). И все же духовный климат доконстантиновского христианства не благоприятствовал историографии. Раннее христианство жило не прошлым, но будущим, не историей, но эсхатологией и апокалиптикой. Но теперь при начале византийской эпохи, церковь, ставшая ведущей институцией, ощущает потребность в импонирующем увековечении своего прошлого. Десять книг «Церковной истории» Евсевия — ответ на эту потребность.

Едва ли случайно, что основателем и классиком церковной историографии стал именно уроженец Палестины, в достаточной мере связанной с ближневосточной традицией мистического историзма, но одновременно унаследовавшей от оригеновского круга элементы филологически-полигисторской культуры. «Для решения этой задачи должен был прийти сириец, обладающий достаточным вкусом к конкретности единократных событий и в то же время достаточной греческой культурой, чтобы научно излагать эти события»³⁶, — замечает А. Демпф, сумевший в принципе верно (хотя несколько схематично) показать специфическую роль сирийско-палестинского ареала в подготовке идеологического комплекса «благоверной» державы, а также историографических форм, в которых эта идеология выражала себя. Осуществленный Евсевием синтез библейского взгляда на перспективу истории в целом и греческих приемов в разработке частных, который может показаться нам межеумочной эклектикой, был именно тем, в чем нуждалась рождавшаяся византийская культура. Но перспектива истории ведет в глазах Евсевия к христианской державе Константина и до некоторой степени замыкается на ней. Дело, конечно, не в том, чтобы назвать Евсевия «сервильным» и «льстивым» историографом; его установка достаточно принципиальна и характеризует не столько его личность, сколько византийскую культуру в целом. Перед нами не лесть; перед нами официальная идеология «благоверной» государственности, принимающая сама себя вполне всерьез. За историей {283} оставлена конкретность, но у нее почти до конца отнята открытость — хотя бы открытость на таинственное абсолютное будущее раннехристианской эсхатологии. Это характерно византийский подход. Византийское христианство относительно мало эсхатологично³⁷, а византийская эсхатология почти не знает тайны.

В формальном отношении «Церковная история» Евсевия характеризуется, как уже сказано, действием эллинистических моделей научной прозы; например, «диадохии» (линии преемства) епископской власти трактуются по образцу «диадохий» философских школ. Аналогичная христианизация моделей прозы риторической имеет место в энкомиастическом сочинении Евсевия «На житие блаженного царя Константина». Жанровая традиция, адаптируемая Евсевием, восходит еще к Исократу (IV в. до н. э.), автору похвального слова кипрскому царьку Евагору, но теперь идеальный монарх должен быть не только «справедливым», «непобедимым» и т. д., но и «боголюбивым» в специфическом христианском смысле. Если старые риторы сравнивали прославляемых персонажей с героями античной мифологии или истории, то Евсевий берет объекты сопоставления из Библии: в качестве вождя и предстоятеля «народа божьего» Константин есть «новый Моисей». Только структура самого сравнения остается неизменной. На первом месте у Евсевия стоит присущая императору функция защиты веры и церкви; византийцы прямо ссылались на похвальное слово Константину, обосновывая особое положение византийского императора как персоны сакральной.

Афанасий Александрийский (295—373) принадлежит истории церкви и богословия; для истории литературы он интересен в основном как автор «Жития преподобного отца нашего Антония» — первой биографии знаменитого египетского аскета и основателя монашества. Житие написано в форме послания к подражателям монашеского образа жизни вне пределов Египта; этим акцентируется педагогическая, назидательная направленность сочинения в целом. Монашество как массовое движение только что возникло в пустынях Египта и с необычайной быстротой распространялось по Восточному, а вскоре и Западному Средиземноморью. Оно нуждалось в особой литературе, трактующей о проблемах аскетической жизни и выставляющей идеальные образцы для подражания. Эта потребность была очень своевременно удовлетворена Афанасием; рядом с основателем монашества встал его современник — основатель монашеской литературы. Таково историческое место жития Антония. Что касается его литературного облика, и здесь, как в сочинениях Евсевия, на первом месте следует отметить сбалансированность

³⁶ *Dempf A. Sacrum Imperium. München; Berlin, 1929, S. 109.*

³⁷ *Podskalsky D. Byzantinische Reicheschatologie... München, 1972.*

гетерогенных элементов. Без античной биографической техники, без приемов греческой риторики труд Афанасия был бы невозможен; но оружие эллинской культуры повернуло против нее самой — герой жития в речи, построенной слишком тщательно для исторического Антония, изобличает эту культуру как культуру слова, противопоставляя хитросплетениям диалектики «действенную веру» (*Vita Antonii*, 77). Читателю с серьезными запросами Афанасий предлагал картину постепенного продвижения подвижника по пути добродетели, несколько напоминающую ту схему духовного совершенствования, которую мы находим, например, в «Жизнеописании Моисея» у Филона (момент очень важный в историко-литературном отношении, как попытка преодолеть статичность образа, обычную для литератур античности и средневековья). Но читатель иного типа, по своей наивности не способный оценить этой стороны жития, мог услаждать свое любопытство внушительными картинами чудес, совершенных Антонию, и бесовских наваждений, ему досаждавших (мотиву «искушения святого Антония» предстояло со временем стать одним из популярнейших мотивов западноевропейского искусства и литературы до Босха и Флопера включительно).

Все же сочинение Афанасия — скорее важный памятник истории культуры и шедевр знания людей, нежели шедевр литературный. И еще менее литературными шедеврами являются произведения Евсевия. Между тем они очень заметны на фоне продолжающегося спада литературной продуктивности, который — вслед за III в. — характеризует первую половину IV в. Особенно бросается в глаза почти полное замирание жизни поэтических жанров, метрическая основа которых вступила в противоречие с эволюцией языка (стершей различие долгих и кратких слогов). Но успехи прозаических жанров тоже скудны.

Напротив, во второй половине IV в. начинается всеобщий подъем риторической прозы, который постепенно захватывает и поэзию, подготавливая достижения эпоса — в V в., эпиграммы (и церковной гимнографии) — в VI в. Именно теперь, в изменившихся социальных и идеологических условиях, реализует свои окончательные возможности то позднее порождение античной словесной культуры, которое мы с легкой руки ритора II—III вв. Флавия Филострата именуем «второй софистикой». Прежде всего приходится отметить факт наиболее осязаемый — редкую количественную плодовитость поколений, живших в это время: тексты хотя бы только наиболее важных авторов (Ливания, Фемистия, императора Юлиана — с языческой стороны; Василия Кесарийского, Григория Назианзина, Григория Нисского, чуть позже Иоанна Златоуста — с христианской стороны) образуют поистине необозримое море. Труднее справедливо оценить качественный уровень этой продукции. Конечно, к ней нельзя подходить с теми мерками, с которыми мы подходим к первозданной простоте поэзии Гомера или, напротив, к повышенно индивидуальному творчеству гениев литературы нового времени.

Вкус, сложившийся под влиянием романтизма и сохраняющий влияние до сих пор, весьма скептически относится к риторике вообще и к поздней «второй софистике» в особенности. Но в настоящее время, как кажется, сложились условия для более объективного, проникнутого историзмом взгляда на этот тип писательской установки. Споры нет, у авторов позднего IV в. достаточно утомительных длиннот, условных преувеличений, непонятной нам, а подчас и отталкивающей нас искусственности выражения; но у них же мы находим — не всегда там, где ожидаем заранее, — очень большую тонкость нюансировки, умную опытность в пользовании изощренными средствами греческого языка, но также что особенно важно, подступы к литературным возможностям, неизвестным античной эпохе. Именно тогда были сделаны находки и приобретения, исключительно много давшие последующему развитию.

Кстати говоря, уже отмеченное выше уникальное количество дошедших до нас текстов этого времени говорит ведь не просто о плодовитости его представителей, но и о том, что из написанного многое пригодились последующим поколениям, нашло читателей и переписчиков. Положим, «выживание» наследия «отцов церкви» еще можно объяснить ореолом святости, окружавшим это наследие (хотя и здесь дело обстоит не так просто)³⁸. Но что сказать о сохранности текстов языческих авторов IV в., и прежде всего сочинений самого вождя антихристианской реакции — императора Юлиана? Казалось бы, в авторитарно-православной Византии литературное наследство этого «отступника» и врага из врагов неминуемо должно было подпасть проклятию и полному забвению; но этого, как известно, не случилось. Конечно, наиболее одиозный трактат «Против галилеян» разделил судьбу антихристианских сочинений Цельса и Порфирия; может быть, из других текстов кое-что было изъято (если лакуны следу-

³⁸ Как известно, судьба сочинений некоторых весьма почитаемых святых предыдущей эпохи была совсем иной. От многочисленных текстов Александрийского епископа и «священномученика» Дионисия Великого (ум. 264/65) сохранились только «ничтожные остатки» (*Altaner B., Stüber A. Patrologie...*, S. 210). Григорий Чудотворец, или Неокесарийский, о котором выше говорилось в связи с его панегириком Оригену, был еще более чтимым святым византийской церкви, но из его сочинений время пощадило тоже немного, причем кое-что — лишь в сирийском переводе.

ет объяснять именно так)³⁹. На этом «цензурные» меры кончились, и корпус сочинений и писем Юлиана дошел в объеме внушительном — факт, свидетельствующий о многом. Для Византии вторая половина IV в. была образцовым временем, давшим последующему тысячелетию его нормы и парадигмы; и даже Юлиан — одиозное лицо, но классический автор⁴⁰.

Имя Юлиана заставляет задуматься о другой черте литературы этой эпохи — об одном парадоксе, вся острота которого редко бывает оценена по достоинству. Парадокс этот состоит в том, что как раз теперь, когда специфичнейшие порождения византийского христианства — догматическое богословие, монашеская мистика и т. п. — наконец-то приобретают четкие контуры, языческие писатели развивают такую активность, какой их предшественники не проявляли по меньшей мере со времен конца династии Северов, а по сути дела, на несколько десятилетий дольше. Эта активность — сюрприз, преподнесенный второй половиной IV в. Ибо как только мы переходим от суммарного рассмотрения огромных промежутков времени к более пристальному различению духовного климата непосредственно следовавших друг за другом периодов, как цветение языческой литературы перестает казаться простым пережитком минувшего. Разумеется, это пережиток античности в целом: но это едва ли пережиток III в. или первой половины IV в. Тогда языческая литература была поражена отсутствием инициативы; в III в. инициатива была уступлена отчасти христианской литературе, отчасти языческой философии (Плотин, Порфирий). Теперь уснувшая было воля к жизни разбужена непосредственной угрозой. Необходимость защищать старую идеологию и традиционный быт против наступления христианства дает «последним язычникам» новые силы, и они отчасти заражаются от своих противников энергией и вкусом к большим темам.

Дух эпохи, очень не похожей на античное прошлое, резче всего ощущается в том же Юлиане. Это борец за языческую религию против христианской религии; вопреки романтическому мифу о нем, он не был и {286} не мог быть борцом за античную культуру против византийской культуры. Скорее это один из характернейших предвозвестников византийской культуры⁴¹. Как автор послания жрецу Арсакию (Ep. 84 Bidez с. ep. 89a, 89b, 114, 136) и речей «К царю Солнцу» и «К Матери богов» (Orat. 4—5), он являет собой очень специфический тип императора-богослова, который отнюдь не для заполнения досуга, но именно по праву и долгу самодержца священной державы поучает своих подданных, определяет, во что им верить, сочиняет славословия неземным силам, предписывает нормы поведения служителям культа. Император в его понимании — защитник истинной веры; единственное, что отличает этот идеал от образа Константина в голове того же Евсевия, — то, что «истинная» вера есть для него языческая вера, Ἐλληνισμός (слово, недаром употребляемое по аналогии с Χριστιανισμός)⁴².

Уже одной деятельностью Юлиана по формулированию догматов и сочинению гимнов в прозе достаточно, чтобы отделить его от всех персонажей античной истории, поставив на его подлинное историческое место — на линию, ведущую от религиозных манифестов Константиновой поры (например, Euseb. Hist. eccl., X, 5) к догматическим и гимнографическим занятиям византийских самодержцев. Для Юлиана, как для всех авторов IV в., когда риторическая проза энергично стремилась ассимилировать поэтические жанры (см. ниже), нормальная форма гимна — это гимническая речь: речи «К царю Солнцу» и «К Матери богов» — такие же гимны в духе времени, как, скажем, речь Ливания «К Артемиде». Но ведь когда через два века Юстиниан будет сочинять церковное песнопение «Единородный Сын и Слово божие», чтобы популяризировать догматы христологии, как Юлиан популяризировал догматы неоплатонического язычества, это тоже окажется с точки зрения античной просодии прозой. Такими же гимнографами на престоле будут Лев Мудрый и Константин Порфирородный⁴³. К этому надо добавить такое занятие Юлиана, как «обличение» чуждых догматов, будь то догмы «иноверцев» (в его случае — христиан) или «еретиков» в собственном языческом стане, например киников, не умевших, по мнению Юлиана, истолковать заключенное в мифах откровение свыше (Orat. 6—7). Наше воображение охотно

³⁹ Ср. примеч. 9 Д. Е. Фурмана к: *Julian*. Ep. 89a Bidez. — ВДИ, 1970. № 3. с. 228.

⁴⁰ Ср.: *Аверинцев С. С.* Император Юлиан и становление «византинизма». — В кн.: *Традиция в истории культуры*. М., 1978, с. 79—84.

⁴¹ *Browning R.* The Emperor Julian. L., 1975; *Mathew G.* Op. cit., p. 49—51.

⁴² Прежде слово Ἐλληνισμός означало чистоту эллинской речи (в противоположность «солецизму»); реже, как в Септуагинте, т. е. все же за пределами греческой литературы в собственном смысле, — подражание греческим обычаям. У Юлиана оно употреблено в письме 84а для обозначения языческой веры как факта конфессионального. Слово Χριστιανισμός («христианство») широко употреблялось в христианской литературе со времен «апостольских отцов», т. е. с начала II в.; см.: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961, p. 1530.

⁴³ Даже под именем иконоборческого императора Феофила в церковном обиходе дошла стихира на Неделю Вай.

видит в Юлиане «последнего эллина»; едва ли не вернее понимали его византийцы, увидевшие в нем «апостата» — византийского государя, отступившего от византийской веры⁴⁴.

В облике Юлиана как писателя (и человека) немало черт, заставляющих вспомнить, что он был современником первых монашеских общин {287} Фиваиды. Одна из них — определенно тяготеющая к юродству насмешка над собственным телом, злое осмеяние тела. Когда, например, он хвалится, что в его жесткой и спутанной бороде философа «снуют вши, словно звери в дремучем лесу», выражает готовность дать подданным отчет в каждой своей бородавке, а затем обстоятельно повествует, как его единственный раз в жизни вырвало^{44a}, — это, конечно, не античная непринужденность, а нечто совсем иное. Это даже не кинизм — когда Юлиану довелось встретиться с отголосками подлинной кинической вольности в речах, он осудил их за безбожие (Orat. 6—7).

Конечно, вызывающая диатриба Юлиана «Антиохиец, или Ненавистник бороды», из которой взяты приведенные выше цитаты и в которой император отстаивал против скандализованных жителей Антиохии свой назидательно-аскетический образ жизни, была бы невозможна без эллинистической традиции диатрибы, а роль киников в развитии этой традиции известна. В терминологии М. М. Бахтина диатриба эта должна быть описана как взрыв стихии мениппеи⁴⁵; отметим, что другое, более подражательное произведение Юлиана — «Пир, или Сатурналии» (загробное сборище монархов былых времен, на котором возвеличивается Марк Аврелий и посрамляется Константин I) — близко жанру мениппеи в строгом смысле этого слова. И все же если перед лицом литературной позы Юлиана в этих сочинениях и можно вспомнить кинизм, то разве что очень специфический кинизм предвизантийского типа, который мог соединиться в лице небезызвестного Максима-Ирона, антагониста Григория Назианзина, с христианской аскезой и даже с епископским саном. Лучше обозначить эту позу как юродство.

В этой связи стоит заметить, что и такая черта, как презрение Юлиана к театру, — знамение времени. В эпоху греческой классики представления трагедии или комедии были необходимым художественным выражением самочувствия гражданина внутри полиса как формы его жизни; именно поэтому к исходу античности театр закономерно теряет смысл. Драматические жанры уже очень давно пребывали в летаргии, а публика пробавлялась низкопробными мимами, если не «играми» гладиаторов, а позднее — ристаниями. С другой стороны, попытки воскресить драматическую поэзию (самый яркий пример — трагедии Сенеки) игнорируют реальность театра и ориентируются на кабинетное чтение; по этому же пути пойдет в XI—XII вв. византийская литература (анонимная трагедия «Христос Страждущий», комедия Феодора Продрома «Война кошки и мышей») ⁴⁶. Почти за два века до Юлиана ритор Элий Аристид, убежденный поборник так называемой второй софистики, эстет и традиционалист, вполне чуждый, казалось бы, не только христианскому, но и философскому аскетизму, выступил, однако с речью «О том, что комедии не следует ставить на сцене» ⁴⁷, оказавшись совершенно единомысленным с христианами и философами в отрицательной оценке комического театра. Воспитательный смысл комедии аристофановского типа для него {288} просто не существует; то, что было некогда выражением полисной всенародности, воспринимается им как докучный набор; сальных острот и оскорбительных глумлений. Враждебная театру позиция таких рьяных язычников, как Элий Аристид и Юлиан, — важнейшее свидетельство того, что внутренний строй старой греческой культуры не под насилием извне, но по своей собственной логике должен был переродиться: утверждаемое христианами целомудрие, как его ни оценивать, даже для врага христиан Юлиана понятнее и внутренне подлиннее, чем языческая чувственность.

С XVIII в., т. е. со времен Гиббона, Юлиан привлекает поколения читателей как литературный персонаж — как герой поэмы Эйхендорфа (1852), драматической дилогии Генрика Ибсена (1873), романа Гора Видала (1964). Но он мало кого привлекал за последние столетия как литературный деятель. В его текстах сочувственно комментировали отдельные прорывы непосредственности, но чаще отмечали неслаженность композиции, нервный беспорядок мыслей, надуманность острот и резонерство поучений, соединение ненатуральной утонченности и диковатого безвкусыя. Едва ли найдется интеллигент, который ничего не читал о Юлиане, но не так легко сыскать даже филолога, который читал его самого. Патетический образ Апостата вошел в сокровищницу европейской культурной традиции; но сочинения его

⁴⁴ Прозвищем «Отступник» Юлиан обязан прежде всего биографическому факту — в юности принял крещение и был рукоположен в анагоста (низшая ступень в церковной иерархии). Но это само по себе довольно символично. Будущий враг христианства когда-то читал нараспев паремии за богослужением.

^{44a} Поздняя греческая проза. М., 1960, с. 652—654. Пер. Ю. Шульца.

⁴⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972, с. 189—210.

⁴⁶ Аверинцев С. С. Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии. — В кн.: Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973, с. 255—270.

⁴⁷ Речь 29. Русский перевод М. Е. Грабарь-Пассек см. в кн.: Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства II—V века. М., 1965, с. 33—38.

туда не вошли. Тем более замечательно, что христиане «ближайших к Юлиану поколений при всем своем раздражении все же судили о нем как о писателе, как правило, куда благоприятнее, нежели судимы. Так, церковный историк Созомен, уроженец сиро-финикийских земель, где еще жива была память об инспирированных режимом Юлиана кровавых антихристианских погромах осени 362 г., находит весьма похвальные слова для оценки литературных достоинств «Ненавистника бороды» (Hist. eccl., V, 19). В единодушии с языческим историком Зосимом (Hist. nova, III, 11, 5) он находит в этой сатире «остроумие» и «изящество», которые нам так трудно в ней отыскать.

Если, с другой стороны, Григорий Назианзин отзывается о «Ненавистнике бороды» довольно резко, то лишь потому, что усматривает за этим сочинением дурного человека (In Iulianum orat., II, 41); он не пытается увидеть за ним дурного писателя. Человеку нового времени, сформированному романтизмом, личность Юлиана импонирует, но вот конкретное самовыражение этой личности ему не по вкусу. С византийцем все было наоборот: его убеждения заставляли его осуждать Юлиана, но его вкус высказывался в пользу текстов Юлиана — почему тексты эти и дошли до нас через византийские руки. Юлиан был в его глазах «злодей» (παραβάτης), но он был «свой» злодей; так отнеслась к нему Византия.

Проследившая парадокс до крайних его пределов, отметим, что острый «византизм» Юлиана может быть уловлен и в том аспекте его литературного творчества, который был для византийца наиболее одиозным, — в его нападках на христианство. Нападки эти поразительно мало используют (может быть, вообще не используют) действительные темные стороны официозного христианства, так резко выявившиеся после Константина. Юлиан предпочитает условную архаизаторскую игру в то, что христианство, словно два столетия назад, во времена Цельса, можно трактовать как темную, безвестную секту отщепенцев-иудеев. Церковь 60-х годов IV в. была чем угодно — только не этим! Нереалистичность {289} такой установки вызвала у филологов старой школы резкие порицания⁴⁸, но игра в подмену современных условий давно минувшими чрезвычайно характерна для всей византийской литературы. В исключительных случаях она даже использовалась против христианства, как у Юлиана: так было в загадочном, стилизованном под Лукиана диалоге «Друг отечества» («Филопатрис») ⁴⁹, безымянный автор которого сумел в 60-х годах X в., через шесть веков после Юлиана, с неправдоподобной легкостью примерить маску язычника и непринужденно разыграть брезгливое недоумение перед якобы непривычным для него зрелищем бледных лиц и черных одежд монахов; это было и в утопии Гемиста Плифона, замыкающей все византийское тысячелетие, как последний итог его латентных неопаганистских тенденций, в качестве прародителя которых может рассматриваться тот же Юлиан⁵⁰.

В той мере, в которой отчуждение от христианства вообще могло открыто обнаруживать себя в византийской культуре, для него удобна была поза стилизаторского гипертрадиционализма. Но только что упомянутая игра на каждом шагу находила себе вполне невинные и даже сугубо официозные приложения — например, когда византийские историки называют только что попавшие в кругозор греков народы именами совсем других народов, удостоившихся упоминания еще у древних авторов (чему способствовали тенденции языкового архаизаторства в духе «аттицизма», унаследованные всей ученой литературой Византии). В этой связи можно вспомнить слова Юлиана: «новшество я ненавижу превыше всего» (453 Hertlein), — как и комментирующую реплику Дж. Мэтью: «Юлиан был тем, кто первый дал выражение византийского консерватизма»^{51–57}.

Виднейшим языческим ритором IV в. был Ливаний (314—ок. 393), уроженец и пылкий патриот Антиохии. Сам он поведал потомству, как после забалованного детства его на пятнадцатом году жизни охватила всепоглощающая страсть к красноречию, сразу и навсегда вытеснившая все иные увлечения (Orat. I, 5; 8). Этот юношеский восторг перед словесностью как таковой, этот «Эрос» слова, насквозь книжный, но безусловно подлинный, Ливаний пронес сквозь всю свою долгую жизнь, как единственную страсть, пыл и трепет которой окрашивает даже самые скучные места его бесчисленных речей, декламаций и писем. Чтобы понять, что означала для Ливания риторика, стоит прочесть его речь «К тем, кто не хочет выступать с речами» — неподдельно горькую укоризну молодым людям, не торопящимся совершенствовать себя в искусстве красноречия, самом благородном, наиболее достойном человека из всех человеческих занятий (Orat. XXXV).

⁴⁸ Ср.: *Christ W., Schmid W., Stählin O.* Geschichte der griechischen Litteratur. 5. Aufl. München, 1913, 2. Teil, 2. Hälfte, S. 830.

⁴⁹ Ср.: *Аверинцев С. С.* На перекрестке литературных традиций: (Византийская литература: истоки и творческие принципы). — Вопросы литературы, 1973, № 2, с. 153—155; *Соколова Т. М.* Византийская сатира. — В кн.: Византийская литература. М., 1974, с. 129—131.

⁵⁰ Ср.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976 с. 62.

^{51–57} *Mathew G.* Op. cit., p. 50.

Благоговение перед словом — истинно эллинская черта в облике Ливания; и это в тем большей степени, что оно было для него неразрывно связано с пафосом традиционной гражданственности — в том виде, в котором пафос этот еще как-то сопрягался с реалиями IV в.: Ливаний был {290} рьяным поборником муниципальных институтов. Полисный идеал человеческого общежития, отвечающее ему уютное бытовое язычество — вот ценности, обретающие, по мысли Ливания, свой высший триумф в творчестве ратора. Это не могло не приводить Ливания к конфликту с тенденциями его эпохи — разумеется, с христианством (особенно в его монашеском, антигородском варианте), но никоим образом не с ним одним. Далеко не случайна, например, его резкая, нередко несправедливая неприязнь к такому характерному ранневизантийскому явлению, как занятия латинским языком и римским правом в грекоязычной части империи, особенно в Берите (Бейруте), где Рим как бы подавал руку Востоку через голову эллинизма и подготавливался кодификаторский синтез Юстинианова века (Orat. II, 44; XL, 5; XLVI, 26; LXII, 21; Ep. 874). Через несколько десятилетий Нонн будет воспевать ученость Берита (Dionys. XLI, 143—145); напротив, Ливаний просто не может упомянуть этого города без неудовольствия, а занятий латынью и юриспруденцией — без крайнего, подчас комического неодобрения. Он весьма опечален, что юноши из хороших семей опускаются до подобных штудий; напротив, он не нарадуется на ратора Мегефия, благодаря одному лишь «Демосфену», т. е. греческой риторике, возобладавшему в каком-то судебном процессе над знатоками римского права (Ep. 1123). Но будущее было за Беритом.

Мы испытываем соблазн увидеть в Ливании лишь протест прошлого против будущего. Но это, конечно, не так; и в нем со старыми, эллинскими чертами соседствуют новые, византийские.

Автобиографическая речь Ливания «Жизнь, или О моей судьбе» выявляет всем своим настроем характерность историко-культурного момента, иначе говоря, сдвиг сравнительно с античностью. Античная литература не оставила нам таких интимных и чувствительных повествований о мелочах жизни повествователя. Именно как аффективное «излияние души» речь эта есть документ эпохи, новаторский литературный памятник, достойный всяческого внимания. Привлекательным этот памятник не назовешь: нас отталкивает нестерпимый эгоцентризм Ливания, его переливающаяся через край нежность и почтительность к самому себе, прекраснотушное любование силой собственных эмоций, например во время болезни брата (причем «в фокусе» оказываются именно эмоции, а вовсе не прискорбный случай, их вызвавший) (Orat. I, 197—204). Будем справедливыми к Ливанию: в других речах интонация его бывает куда более достойной (Orat. XXX) — но ведь там он говорит не о себе. Между тем историко-литературное значение речи «Жизнь, или О моей судьбе» в перспективе перехода от античности к последующим эпохам определяется именно тем, что в ней Ливаний говорит о себе.

Оглянемся вокруг: вторая половина IV в. дала поэму Григория Назианзина «О моей жизни» и примыкающие к ней автобиографические излияния этого автора в стихах, отчасти в прозе; на рубеже IV и V в. в латиноязычной сфере, т. е. за пределами византийской литературы, но в пределах того же пока еще единого средиземноморского ареала, возникнет «Исповедь» Августина — один из самых значительных образцов лирической автобиографии, автобиографии души, который известен европейской культурной традиции. Конечно, душа Ливания не в пример поверхностнее, чем души Григория и Августина; помимо несходства индивидуальных характеров, следует помнить, что христианство модифицировано- {291} автобиографический интерес к себе, преобразуя его из любования собой в суд над собой, — Августин будет «исповедоваться», в то время как Ливаний произносит себе панегирик. Однако различие этических и мировоззренческих позиций не должно закрывать от нас одного и того же состояния литературы, выразившегося во всех этих (и аналогичных им) текстах. Кризисное, переходное время благоприятствовало автобиографическим излияниям; и Ливаний, как мы видим, вопреки всему был сыном своего времени.

Далеко не просто описать взаимоотношения Ливания с Юлианом; но если мы не уясним их себе, мы не преодолеем отвлеченных, нереалистических представлений о религиозной борьбе IV в. На поверхности все выглядело довольно однозначно: Юлиан воздает Ливанию знаки внимания и почтения, как поклонник его риторического мастерства; Ливаний воспевае Юлиана при жизни последнего в пяти речах (XII—XVI), после его кончины — еще в трех (XVII, XVIII, XXIV). Союз был заранее продиктован им общей позицией каждого из них. Юлиан, настаивавший (вплоть до законодательных выводов)⁵⁸ на нераздельном единстве языческой религии и риторско-софистической «пайдеи» (образованности), просто не мог себе позволить — положение обязывает — обойти своей почтительностью того, кто был для ряда поколений первейшим из учителей этой «пайдеи», оставаясь также безупречным язычником. По-

⁵⁸ Знаменитым эдиктом от 17 июля 362 г. христианам воспрещалось преподавание гуманитарных дисциплин на том основании, что интерпретация языческих авторов должна совершаться в духе учения о языческих богах и неотделима от последнего.

ложение обязывало и Ливания, которому тоже не оставалось ничего другого, как славить как бы воплотившееся в персоне Юлиана общее дело всех язычников [и даже всерьез помышлять о самоубийстве, когда император погиб в Персии (Orat. I, 135)].

Но люди они были разные, и переносить друг друга им было очень нелегко (ср., например. Orat. I, 121—124); едва ли их непрерывные конфликты могут быть без остатка сведены на чисто private мотивы, будь то обидчивость Ливания или его благородная независимость⁵⁹ (хотя то и другое было свойственно и ему лично, и тому типу верящего в свое высокое назначение ратора, к которому он принадлежал). Прежде всего, язычество Ливания не похоже на язычество Юлиана. Неоплатоническая мистика и оккультизм школы Ямвлиха не вдохновляли антиохийского ратора. Религия была для него важна в двух отношениях: во-первых, как украшение и возвышающая санкция муниципального быта; во-вторых, как сокровищница мифологических мотивов для риторического употребления. Поняв так языческую традицию он способен был отстаивать не без личного мужества: так, им была произнесена в конце 386 г., через два с лишним десятилетия после гибели Юлиана, перед христианнейшим императором Феодосием речь в защиту языческих святилищ и статуй, ревностно уничтожаемых фанатизированным монашеством. Характерно, однако, что адресат этой речи — христианский властитель, что Ливаний возлагает свои надежды на разумный компромисс, напоминая Феодосию, что язычники имеются и среди лиц, которым лично он оказал покровительство (Orat. XXX, 53). {292}

Хотя сама по себе попытка испросить твердых юридических гарантий для мест языческого культа была достаточно безнадежной с самого начала (и хотя под конец речи престарелый ритор настолько увлекается авторитетностью принятого им тона, что позволяет себе заявления, вступающие в противоречие с его же собственной прагматической тактикой)⁶⁰, его общей установке нельзя отказать ни в последовательности, ни даже в известном реализме. Во всяком случае, она была реалистичнее надежд Юлиана на то, что мир будет попросту отмыт от скверны христианства магическими очистительными обрядами, или надежд нетерпеливых монахов на столь же незамедлительное исчезновение с лица земли скверны язычества. Реальная жизнь не могла быть чересчур последовательной. Условия компромисса, конечно, диктовали не языческие риторы и философы, а христианские императоры; но какой-то компромисс был нужен и тем и другим, и компромисс этот определил собой противоречивую реальность полутора столетия, остававшихся до закрытия в 529 г. Афинской школы. Между прочим, он определил личную судьбу Ливания, на жизнь которого мог в момент особого разгара страстей покушаться фанатик (Lib. Orat. I, 136—137; Ep. 1186), но который ни при одном из христианских императоров не подвергался никаким официальным преследованиям. У таких людей, как Ливаний, в системе ранневизантийского порядка было совершенно определенное, обеспеченное место.

Но для утопии Юлиана реальность эпохи как целое места не оставляла. Наиболее серьезное столкновение между Юлианом и Ливанием проистекло из муниципально-патриотических чувств Ливания как гражданина Антиохии. Юлиан смотрел на Антиохию к февралю 363 г. (время написания «Ненавистника бороды») как на город, враждебный богам и ему, Юлиану, являющий собой бессмысленную помеху его религиозной и экономической программе, а потому заслуживающий всяких унижений, едва ли не отверженности⁶¹. Эта мировая столица тогдашней «ойкумены», один из жизненных центров ранневизантийской державы, в его глазах словно сконцентрировала в себе все, что ему не нравилось в реальности его века. Но для Ливания это была его родина, скорее вмещавшая в себе языческие святыни, нежели подлежащая суду по их мерке. От нее он не мог отказаться даже ради Юлиана.

Соотношение Ливания с ранневизантийской действительностью определяется и тем, что в числе учеников этого противника христианства были ведущие представители церковного красноречия и церковной мысли — прежде всего Иоанн Златоуст [по преданию, антиохийский ритор на смертном одре говорил, что избрал бы Иоанна своим преемником, «если бы того не похитили христиане» (Sozom. Hist. eccl., VIII. 2)], также Феодор Мопсуэстийский, отчасти Василий Кесарийский⁶² и Григорий Назианзин. В одном из писем, дошедших под именем Исидора Пелусиота, Ливаний как образец красноречия поставлен рядом с Иоанном Златоустом; это сопоставление достаточно выразительно. Византия оценила Ливания как «мерило и канон аттической речи» (Phot. Bibl., 67 d, cod. 90).

⁵⁹ Сам Ливаний гордо заявляет: «Человека я любил, но властителю не угождал» (Orat. I, 121).

⁶⁰ Lib. Orat. XXX, 31—39, 46—47 [личные выпады против кого-то из очень высокопоставленных лиц, возможно, комита Востока Прокула, «скверного, ненавистного богам труса и корыстолюбца», «введшего в обман» императора (Ibid., 52—54)].

⁶¹ Юлиан намеревался даже перенести свою восточную резиденцию из Антиохии в Тарс, обращался к антиохийцам с неясными угрозами и назначил некоего Александра консуляром провинции Сирии не за какие-либо заслуги, но, напротив, ввиду того, что антиохийцы не заслужили лучшего правителя.

⁶² Хотя подлинность его переписки с Ливанием сомнительна.

Еще сдержаннее конфликт с христианской современностью в творчестве другого влиятельнейшего языческого «софиста» — Фемистия (ок. 317—ок. 388). Этот уроженец Пафлагонии или Колхиды был еще дальше, чем Ливаний, от неоплатонического мистицизма, но противопоставлял ему отнюдь не филистерское безразличие к философии как таковой, свойственное большинству риториков, а серьезные занятия рационалистической доктриной Аристотеля, парафразы (облегченные изложения) к трудам которого он усердно составлял в молодые годы. Путь Фемистия вел его от одной государственной должности к другой) довольно близко к большой политике; кульминация была достигнута при императоре Феодосии, который назначил его, язычника, воспитателем будущего императора Аркадия и префектом города Константинополя. Позиция Фемистия в мировоззренческих конфликтах века — это позиция умеренности и золотой середины, неглубокая, но здравая и необычно для его времени толерантная, порой, надо сознаться, чересчур удобная, помогающая ладить с миром, но не вырождающаяся в простое приспособленчество и сохраняющая внутри себя последовательность. Одновременно с христианскими святыми и языческими теургами еще жили и такие люди, скептические без цинизма, религиозные без порывов. Не примыкая к христианству, выразив радость в связи с приходом к власти Юлиана (Julian Ep., p. 359), Фемистий держится решительно в стороне от экстремистских настроений, одушевлявших «Апостата» в конце его царствования, сохраняет отличные отношения не только со всеми христианскими государями от Констанция до Феодосия, но и с образованными деятелями церкви, получает хвалы с противоположных сторон — от Дельфийского оракула, в одном из последних пророчеств назвавшего его «новым Сократом» (Them. Orat. XXIII, p. 357), и от Григория Назианзина, давшего ему прозвище «царь словес» (Ep. CXL),— и при этом, если верить Сократу Схоластику (Hist. eccl., IV, 32, 2) и Созомену (Hist. eccl., VI, 36, 6; 37, 7), вступает за православных христиан, имевших несчастье навлечь на себя гнев императора-арианина... Только крайние неоплатоники не прощали ему его холодности к их духовному миру; по-видимому, в этом причина бойкота, который ему чинит в своих «Жизнеописаниях софистов» Евнапий, рьяный поклонник оккультной премудрости Ямвлиха и Максима.

Не могло не вызывать укоризн и столь характерное для Фемистия соединение философских потребностей и притязаний с практицизмом политика, уверенно делающего придворную карьеру. Реакция современников выражена в известной эпиграмме Паллада (впрочем, один схолиаст указывает, что ее приписывали и самому Фемистию в каком-то случае ее пришлось бы понимать как памятник самоиронии):

*Ты ль, восседая на троне небес, на серебряных креслах
Ныне воссесть пожелал? Как ты унизил себя!
Прежде был твой удел благородней, а ныне — бесславней:
Так поднимись, низойдя, ты, что ниспал, восходя*⁶³. {294}

Однако для Фемистия занятие политикой было очень органично, и он хорошо умел отыскивать у Платона и Аристотеля сентенции, как раз рекомендующие соединять любомудрие с участием в делах правления государством (Платон Фемистия очень отличается от Платона современных ему неоплатоников: это не мистик, не пророк, не созерцатель математических тайн, а скорее друг Диона, неотступно искавший влияния на власть имущих и возвращавшийся к своему сицилийскому эксперименту). Конечно, платоновский тезис о желательном соединении власти и философствования в одном лице цитируется с особой охотой (Them. Orat., II; XXIV passim). Очень любопытно, что притча о двух конях из «Федра» перетолковывается таким образом, что идея трагического конфликта духовных и плотских стремлений оказывается подмененной призывом к их мирному согласию (Ibid., XX, p. 234a). Культура ума и осмотрительность опытного царедворца у Фемистия существенно обуславливают друг друга, и в этом отношении он предвосхищает тип Михаила Пселла, столь характерный для всего византийского тысячелетия. Только Фемистий, стоя еще одной ногой в античности, превосходит Пселла уравновешенностью и чувством собственного достоинства, хотя уступает ему в остроте.

Ориентация на сбалансированный компромисс определяет и подход Фемистия к многовековой проблеме греческой культуры — тяжбе между философией и риторикой. Вслед за писателем I—II вв. Дионом Хрисостомом он видит цель в синтезе содержания, заданного философией, и формы, заданной риторикой. Ни голый эстетизм риториков, для которых наслаждение от слова — самоцель, ни аскетический ригоризм философов, для которых это наслаждение, как вообще всякое наслаждение (ἡδονή), — скверна, не удовлетворяют Фемистия. Пусть, говорит, он, «истинная» (т. е. контролируемая и эксплуатируемая философией) риторика приносит «наслаждение» и «прелесть», а философия — «серьезность» (Them. Orat., XXIV, p. 304a). Ему не удалось избежать нападок с обеих сторон, и он ведет свою полемику на два фронта (Ibid., XXIII, XXVI, XXVIII, passim).

⁶³ AP, XI, 292. Пер. М. Е. Грабарь-Пассек.

Место его философствующей риторики или риторствующей философии в ранневизантийской литературе будет для нас понятнее, если мы сравним его с другим поклонником Диона Хрисостома и другим представителем духа толерантной середины, который родился примерно на полвека позднее Фемистия и о поэзии которого речь пойдет в иной связи ниже. Это Синесий (ок. 372—ок. 415), одна из самых своеобразных фигур переходной эпохи IV—V вв. В пору ожесточенной борьбы между язычеством и христианством он жил, говоря словами русского поэта, как «двух станов не боец, а только гость случайный»; дружеские отношения связывали его и с Ипатией, и с крутым Александрийским епископом Феофилом, воспитавшим тот круг людей, из которого вышли палачи Ипатии⁶⁴. В конце жизни и сам он был принужден обстоятельствами принять сан епископа города Птолемаиды, едва ли став при этом до конца христианином⁶⁵. Наряду с терпимой, промежуточной позицией его сближает с {295} Фемистием и другая черта — вкус к реальной политической практике (оказавшись в 399 г. посланцем родного города при константинопольском дворе, он произнес перед императором Аркадием речь «О царстве», отличающуюся достаточно актуальным содержанием⁶⁶; как епископ он скорее возглавлял в условиях общего упадка и натиска варваров местное самоуправление, чем занимался церковными делами в узком смысле этого слова). Нуждаясь ради практических целей во всеоружии красноречия, любя игру и шутку как способ приманивать людей и влиять на них во имя философского идеала, он отстаивает против ригористов свою программу в сочинении, носящем многозначительное заглавие «Дион, или О жизни по его образцу»: «Философ в нашем смысле этого слова будет общаться с самим собою и с богом через философию, с людьми же — употребляя свои способности красноречия. Он будет располагать всеми преимуществами любителя слов, но судить будет о каждом предмете как любитель мудрости. Упорные хулители риторики и поэзии, сдаются мне, не от хорошей жизни бранятся; природа обидела их дарованиями, и они ни на что не способны. Легче увидеть их сердце, чем, то, что у них в сердце, ибо их язык не в состоянии выразить их мыслей. А поэтому мне вообще не хочется им верить: в меня закрадывается подозрение, что они вообще не таят в себе решительно никаких тайн» (Synes. Dio, 5, 43ab).

Кто же эти «хулители» искусства слова, против которых приходится защищать риторическую традицию? В одном из своих писем Синесий называет два рода противников: во-первых, это «мужи в черных одеяниях», т. е. христианские монахи; во-вторых, «мужи в белых одеяниях», т. е. языческие аскеты неоплатонического толка. Укорив первых за проповедническую назойливость, с которой те «обрушивают свои речи даже на того, кто не хочет их слушать», он в самом сатирическом тоне говорит о вторых:

«Им бы очень хотелось пользоваться таким же значением, как первые, но, по счастью для них, они не могут даже этого. Ты и сам знаешь этих людей, которые разорены налогами или еще каким-нибудь несчастьем и принуждены в самый полдень жизни начать философствовать, а делают они для этого только одно: по обычаю платоников клянутся богами при любом утверждении или отрицании. Уж скорее от их теней можно было бы услышать что-нибудь полезное, нежели от них. Но и гордыня же у них! Бровь — ах, как высоко она поднята! Подбородок опирается на руку, и весь остальной облик важен, как на изваяниях Ксенократа. И вот они пытаются сделать для нас законом то, что выгоднее для них самих, а именно: чтобы никто, знающий что-либо стоящее, не обнаруживал своих знаний. Если некто, имея репутацию философа, к тому же еще и говорить умеет с изяществом, они усматривают в этом скрытое обвинение их самих: смущение свое они прячут за высокомерными ужимками и селятся дать понять, что внутри-то у них все переполнено мудростью» (Synes. Ep., p. 154).

Для нас несколько неожиданно, что именно Синесий, почитатель Ипатии, энтузиаст старой языческой образованности, так безжалостно тру- {296} нит над «эсотерической» замкнутостью и кружковым высокомерием «последних эллинов» того самого типа, избалованного вниманием историков, к которому принадлежали и Ямвлих со своими учениками, и вдохновители конца правления Юлиана (вроде Максима), и другие заметные фигуры, чей конфликт с духом времени был броским и патетичным. Но когда мы присматриваемся поближе к очень конструктивной, важной для ранневизантийского цивилизаторского строительства линии Фемистия и Синесия, само понятие «последних эллинов», унаследованное от XIX в., утрачивает какое-либо равенство себе и подпадает неумолимой дифференциации, а панорама века

⁶⁴ Как известно, Синесий был учеником Ипатии; ей адресован ряд его писем. С другой стороны, Феофил соединил его с женой, о чем Синесий сам упоминает в письме 105, и рукоположил его в сан епископа.

⁶⁵ Synes. Ep. 105. Синесий не только выражает нежелание подчиниться обязательному для епископа celibату, но и заявляет о некоторых оговорках по отношению к церковной доктрине: расходясь с последней, он уверен в предшествовании душ и вечности мира, а воскресение мертвых понимает по-своему, более или менее иносказательно.

⁶⁶ Синесий энергично выступает в этой речи против засилья варваров, т. е. готов, — вопрос первостепенной важности для Константинополя на рубеже IV и V вв.

получает новые нюансы. Выясняется, что свой своему, вопреки пословице, вовсе не брат: Синесий, сам любитель Платона и защитник античной традиции, видел в аскете ямвлиховского толка, неоплатонике и тоже защитнике античной традиции, никак не меньшую помеху своему делу, нежели в фанатическом монахе.

Возвращаясь к поколению Ливания и Фемистия, необходимо отметить третьего представителя языческой софистики — Гимерия (середина и вторая половина IV в.), ибо этот поверхностнейший из эстетов, искатель декоративной красоты и размягченной умиленности метафор и речений, решительно безразличный ко всем политическим, нравственным, религиозным и философским тревогам века, воплощение всего, что презирали люди вроде Фемистия, очень важен для истории своей переходной эпохи в одном, строго определенном отношении. Именно благодаря своему безвкусию, благодаря своим грехам против чувства меры он пошел дальше всех современников и коллег в размывании столь непрекаемой для античности границы между словом прозаическим и словом поэтическим». Выше уже говорилось о такой характерной черте поздней второй софистики, как присвоение традиционных функций поэзии прозаическими жанрами: пример тому — гимны в прозе Ливания (Orat. V) и Юлиана (Orat. IV, V) и сюда же относятся эпиталамы в прозе Гимерия. Но установка на то, чтобы каждое мгновение ощущать себя именно в качестве ратора поэтом, чтобы «петь» (ᾄδειν) или «воспевать» (προσᾄδειν, ὑμνεῖν) свои речи, собственно именуемые и «песнями» (ᾠδαί), и «напевами» (μέλη), и «гимнами» (ῥήμοι), специфична для Гимерия. Он на каждом шагу цитирует или парафразирует эллинических лирических поэтов, вздыхая, что не может до конца стать их собратом. Вот для примера начало речи к Василию, наместнику Ахайи:

«„О, милый светоч с улыбчивым ликом!“ Заимствовав стих у лириков, я стану славить твой приход. Сколь великой усладой для меня было бы всю мою речь заставить звучать стихами, чтобы воспеть тебя так, как Симонид или Пиндар воспели Диониса и Аполлона. Но поелику она непокладиста, исполнена гордыни и свободна от оков метра, воззову к поэзии — да подарит она меня песней теосского певца (я люблю его Музу), чтобы почтить тебя гимном Анакреонта, прибавив к нему свои слова: „О, светоч эллинов и всех нас, кто пребывает на священной земле Паллады и в рощах Муз“ (вот уже ты и склонил мою речь звучать стихами!)»⁶⁷.

Все строение античной литературы держалось на строгом размежевании ритмических, лексических, метафорических возможностей, из кото- {297} рых одни были закреплены за поэтическими жанрами, другие — резервированы для прозы. Гимерий, напротив, широко вводит в прозу лексику, специфическую для поэзии; утрировка прозаического ритма приближается к стиховому метру. Очень легко усмотреть в этом нарушении классического порядка одну только деструктивную сторону — тем более, что сам Гимерий настоящих шедевров создать не сумел. И все же осуществленный им — конечно, не без влияния прецедентов, предлагавшихся так называемым азианизмом, — опыт перенесения поэзии в прозу, приближения к нормам поэзии, в исторической перспективе оказывается знаменем времени, выразительно указывающим в сторону будущего. Мало того, что утрированная «сладостность» тона, его словно бы «немужественность», оскорблявшая, традиционный античный вкус, получает в структуре византийской литературы много более почетное место; что столь же преувеличенное роскошество азианских ритмов, войдя в определенный тип парадной церковной проповеди (пример — творчество Прокла Константинопольского), вступит во взаимодействие со столь характерной для Византии потребностью в ювелирном украшении на службе культового «благолепия»; что характерная для Гимерия манера обозначать и описывать свою прозаическую речь как воспевание «гимна» (ὑμνεῖν) приобретает очень серьезный смысл в философской прозе Псевдо-Дионисия Ареопагита, — еще важнее иное: без открытости прозаической речи навстречу возможностям, прозе как таковой чуждым, без постепенного загустения риторических ритмов в подобие метра, а риторических созвучий («гомеотелевтов») — в подобие рифм невозможны были бы важнейшие, принципиальнейшие новшества византийской гимнографии, отысканные в VI в.: во-первых, силлабическая метрика, впервые отвечающая реальному состоянию языка и эмансипированная от античной просодии; во-вторых, парная, т. е. регулярная, иначе говоря — стиховая, рифма «Акафиста» (см. ниже). Оба эти новшества, не имея ровно ничего общего с приметами традиционной поэзии, генетически связаны с опытом риторической прозы особого рода, перерождающейся — под действием тенденций, выявившихся уже у Гимерия, — в новые, нетрадиционные стиховые формы.

Что до очень активных христианских авторов второй половины IV в., то в той мере, в которой они заняты в «высокой» литературе (а не, например, в низовой агиографии монашеского типа), о них можно сказать, что они отличаются от языческих мастеров второй софистики духовной атмосферой своего творчества, его идейными импульсами, но не его формальным складом. И здесь очевиден тот же пе-

⁶⁷ Поздняя греческая проза, с. 611. Пер. С. В. Поляковой.

ревес риторически обработанной прозы, строящейся по тем же законам. В плоскости «ремесла» христианский проповедник сознавал себя коллегой ритора (достаточно вспомнить отношение, в котором Иоанн Златоуст стоит к своему земляку Ливанию).

В ту эпоху признанным центром церковной мысли и образованности в грекоязыческом мире становится так называемый каппадокийский кружок (малоазийская провинция Каппадокия, прежде бесплодная в культурном отношении, дает место неожиданной вспышке творчества под знаком христианской веры). Ядро кружка составляли Василий Кесарийский (ок. 330—379), прозванный Великим, его брат Григорий Нисский (ок. 335—после 394) и Григорий Назианзин (329/30—ок. 390), прозванный Богословом. Их творчество — вершина усвоения античной слово-мыслительной культуры христианской церковью. Отличное знание древней литературы было в кружке само собой разумевшейся нормой.

Вождем кружка и виднейшим церковным деятелем века стал Василий Кесарийский. Его отец, христианин и потомок христиан, был при этом влиятельным в округе землевладельцем и образованным ритором; этот отблеск социального и духовного аристократизма, наследственной, вошедшей в плоть и кровь привычки к власти и авторитету, лежит и на самом Василии, получившем образование в риторских школах Малой Азии, Константинополя, Афин. В Афинах его соучеником был, между прочим, будущий император Юлиан; и не следует забывать, что эти два человека — «Святитель» и «Отступник» — с такой четкостью и сознательностью воплотившие две диаметрально противоположные друг другу идейные позиции, в плане культурно-социологическом, культурно-бытовом принадлежали к одному кругу. Там же Василий встретил Григория из Назианза; земляки и единоверцы подружились на всю жизнь.

Вернувшись на родину, Василий некоторое время выступал как ритор, но затем пережил поворот к аскетическому идеалу и отправился в пустыни Египта и Сирии — колыбель монашества. На месте познакомившись с опытом анахоретов, он и сам создал в пустыне малоазийского Понта общину аскетов, некоторое время жил с ней и написал киновикийский («общежительный») устав, весьма важный для последующей истории монастырей Византии. Но обитель эта была слишком узким попрещем для его организаторских способностей. Вскоре епископ Кесарии Евсевий привлекает его к управлению епархией, а после смерти Евсевия в 370 г. епископом, митрополитом Каппадокии и экзархом понтийского диоцеза становится сам Василий. Благодаря своему умению подбирать людей и влиять на них он оттесняет на задний план светские власти города, застраивает пустыри и окраины Кесарии комплексом благотворительных учреждений (на которые пошло наследственное богатство рода), во все вмещивается и все упорядочивает. Одновременно на него ложится бремя многосложной церковно-дипломатической работы для организации единого антиарианского фронта православных Востока и Запада. Меры, принятые для умаления его влиятельности арианским императором Валентом, оказываются недействительными. И союзникам, и врагам своего дела Василий импонирует твердостью своей воли и отчетливым чувством реальности. Уже современники дали ему прозвище «Великого»; впоследствии византийская церковь, единство которой он вынес на своих плечах, включила его в число трех особо чтимых «святителей» (вместе с Григорием Назианзином и Иоанном Златоустом).

Василий, как и все члены его кружка, писал много и умело, выделяясь и личным талантом; но его литературная деятельность всецело подчинена практическим целям. Его проповеди в формальном отношении стоят на высшем уровне риторических норм его времени и заставляют вспомнить, что будущий епископ Кесарии готовился стать ритором. И в то же время по самой своей сути риторическая проза Василия резко отличается от эстетского красноречия того же Ливания, не говоря уже о Гимерии. У него, как некогда во времена Перикла или Демосфена, слово становится прикладным инструментом действительного убеждения, воздействия на умы. Василий требовал, чтобы слушатели, когда они не могли уловить смысл его слов, непременно требовали разъяснения: чтобы быть эффективной, проповедь должна быть доходчивой. Из языческих авторов {299} поздней античности на проповеди и моралистические трактаты Василия очень заметное влияние оказал Плутарх со своим практическим психологизмом, живым интересом к возможностям человеческого поведения и нравоучительными установками. Именно трактат Плутарха «О том, как юноше читать поэтов» послужил образцом для сочинения Василия «О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих поэтов» (другим образцом здесь был Платон с его моралистической критикой мифа и вымысла, которая, однако, у Василия смягчена). Это сочинение очень интересно для характеристики христианского «классицизма» IV в. В эпоху Возрождения в нем видели авторитетную реабилитацию языческой словесности и усердно изучали, ссылаясь на него в спорах с ригористами; его латинский перевод, выполненный известным гуманистом Леонардо Бруни, уже к 1500 г. выдержал около 20 изданий.

Особое значение в историко-литературной (и в историко-культурной) перспективе имеет цикл проповедей Василия на тему истории сотворения мира по библейской Книге Бытия — так называемый «Шестоднев»⁶⁸. Для всего христианского средневековья на Западе и особенно на Востоке проповеди эти дали образец назидательного применения символически или аллегорически интерпретируемых былей и небылиц о природе, прежде всего о животных. Басенный подход утверждался за пределами жанра басни, как универсалия культуры в целом. Это специфическое явление средневековья давно уже подготавливалось в лоне поздней античности. Под действием второй софистики басня вышла из детской в большую литературу, у Бабрия (II в.) басенные сюжеты обрастали тонко разработанными деталями; наивная назидательность и хитроумная риторическая техника вступали в сочетание, во многом предвосхищающее склад византийской словесной культуры.

Басенный подход проникает и в наукообразную популярно-философскую литературу. В III в. Клавдий Элиан перемешивал не слишком достоверные, но красочные сведения по занимательной биологии с нравоучительными выводами, превращая весь животный мир в галерею наглядных эмблем морального добра и морального зла. Но идея смотреть на явления живой природы как на учебные пособия по курсу нравственного богословия, отнюдь не чуждая позднеантичному язычнику, была для христианина еще более неизбежной, и притом по двум причинам. Во-первых, она стимулировалась верой в то, что видимый мир в целом и любая его часть суть творения того же бога, который даровал заповеди Ветхого и Нового заветов: законы природы и законы морали имеют, таким образом, единый источник, и почему бы природе не пояснять собой мораль? Во-вторых, она попадала в контекст специфически христианских представлений о божественной педагогике, о боге как учителе и мире как школе⁶⁹. И вот Василий, очень хорошо зная свою паству, отправляясь от точного учета ее запросов, идя навстречу потребностям тех наивных, но в то же время любопытствующих людей, которые сходились послушать его толкования на Книгу Бытия, перерабатывает в христианском духе пестрый материал позднеантичной популярной учености и кладет {300} начало многовековой традиции «Шестоднево». Занимательные



*Сергий и Вакх. Икона из монастыря св. Екатерины на Синае VI—VII вв. (?).
Киев. Музей Западного и Восточного искусства*

рассказы о животных, то достоверные, то фантастические, должны служить поощряющими примерами добродетелей и отпугивающими примерами пороков. Чем больше моральных доводов удастся извлечь из одного примера, тем лучше. Василий сознает собственную установку очень отчетливо и обыгрывает ее не без юмора.

⁶⁸ Для понимания не только философской, но и специально эстетической перспективы «Шестоднева» необходимо иметь в виду отразившееся в нем влияние христиански переосмысленной космологии Посидония. См. выше, гл. II.

⁶⁹ Ср.: Аверинцев С. С. Поэтика ..., с. 150—182.

Проповеди Василия Кесарийского о шести днях творения были знаменем времени. И все же сам Василий еще не до конца принадлежит тому миру средневековой дидактики, в который вводит своими поучениями. Оставаясь аристократом духа, он относится к тем, кого зовет на «пир слова», как взрослый к детям,— разумеется, без высокомерия, но с изрядной дозой снисходительности. Басенная образность — для него орудие, которым он пользуется в нужных случаях, а не дом, в котором живет его душа. Сама игра его ума удостоверяет его свободу по отношению к этой образности. Куда простодушнее автор знаменитого «Физиолога» («Естествослова») — продукта низовой словесности, возникшего в наиболее раннем из доступных нам изводов едва ли не близко к временам Василия⁷⁰, приписанного Епифанию Кипрскому и положившего {301} начало неистощимому варьированию мотивов животной и растительной аллегорезы, наполнившему собою все средневековье. Здесь между жанровой формой и авторской установкой не остается никакого «зазора»; они выступают в органическом единстве.

Григорий Назианзин, известный в церковной традиции под именем Богослова, был всю жизнь ближайшим другом Василия Кесарийского и его единомышленником в догматических и церковно-политических конфликтах века; но трудно представить себе человека, который был бы меньше похож на властного Василия, чем впечатлительный, самоуглубленный, легко уязвимый грубостью жизни Григорий. Такая же разница разделяет и их литературное творчество. Для Василия писательство — один из способов целенаправленного воздействия на людей во имя дела, для Григория — главная радость жизни, которую позволял себе этот аскет. У него очень много вкуса к литературе как игре со строгими правилами. Таковую игру являют собой прежде всего его маленькие шедевры в эпистолярном жанре, стилистические законы которого он специально обсуждает (следуя античной теории) в одном из писем (Ер. 51). Подчас, хотя далеко не всегда, игровое начало соединяется с мягкой, утонченной шуткой. Таково, например, рекомендательное письмо (Ер. 28), представляющее родственнику и другу автора Амфилохию некоего Главка, имя которого напоминает Григорию о морском боже языческой древности с рыбьим хвостом: «Мы посетили города в горах на границе Памфилии и там, в этих горах, поймали морского Главка, не льняными сетями извлекая из пучины рыбу, но любовь друзей уловив добычу в мрежу. Едва лишь этот Главк выучился ходить по суше, мы послали его письмоноском к вашей доброте. Примите его дружески и удостойте прославленного в писании угощения зеленью»^{70a}.

Такое уютное, домашнее, бытовое проявление вошедшей в плоть и кровь античной словесной культуры не ограничивается эпистолярной прозой Григория Назианзина. Этот автор выделяется на фоне своей эпохи и предвосхищает последующую эпоху тем, что много и охотно писал стихи — писал, как правило, для себя, для наполнения часов досуга, как в свое время понимал досуг (σχολή) Аристотель. Стихи рождались у него с легкостью, с давно утраченной к его времени щедростью, вокруг однажды написанного стихотворения на некую тему сам собой возникал целый ряд параллельных разработок того же мотива — вариации, десятки вариаций; его можно было бы заподозрить в графоманстве, если бы у него столь явно не отсутствовала необходимая примета графомана — невеселая бездарность. Впрочем, то, что плодовит он избыточно, само по себе роднит его с другими авторами его эпохи (см. выше); разница в том, что плодовит он именно как слагатель стихов, принадлежа к поколению прозаиков.

Пожалуй, если мы отвлечемся от истории церкви и церковной мысли, для истории литературы как таковой Григорий Назианзин при всем совершенстве своей прозы, удовлетворяющей предельным требованиям века Ливания,— интереснее всего именно как поэт. В отличие от его проповедей (превосходящих, впрочем, едва ли не все, что было создано в этом жанре его сверстниками, и уступающих разве что шедеврам Иоанна {302} Златоуста), от его знаменитых рассуждений о догмате троицы, давших ему прозвище «Богослова» (Orat. 27—31), от его речей на случай, каковы две инвективы против Юлиана Отступника, отличающиеся крайней запальчивостью нападок, но также очень острыми наблюдениями над психологическим складом великого врага христианства (Orat. 4—5), надгробные слова и т. п. — его поэтическое творчество в наименьшей мере продиктовано утилитарными нуждами общественной деятельности епископа — «пастыря», богослова, церковного публициста. В своих стихах этот окруженный людьми, но очень любивший уединение человек наконец-то остается наедине с собой. Что именно, однако, будет он делать наедине с собой? В качестве «аристократа духа», выученика Эллады, наследника античных традиций он может заниматься стихотворством как игрой (хотя бы, согласно сказанному выше, игрой со строгими правилами — своего рода «игрой в бисер»), как умиротворяющим и благородным времяпровождением, подобным домашнему музицированию эпохи барокко или даже шахматным партиям. Каждый, кто читал стихи Григория подряд во всем их объеме, знает, что словесных «экзерсисов» у

⁷⁰ Altaner B., Stuiber A. Patrologie..., S. 317. Есть и более ранние датировки, опирающиеся на предполагаемое знакомство с первичным изводом Оригена: *Treu U. Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik*. В., 1981. S. 113—115.

^{70a} Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968, с. 76. Пер. Т. А. Миллер.

него немало (отчасти этим объясняется изобилие разработок одной и той же темы, когда, например, стихотворение, уже написанное элегическими дистихами, переписывается ямбами, или наоборот — например *Poemata moralia*, 35—36 (PG, t. 37, col. 965—966); 37—38 (Ibid. col. 966—967).

В качестве христианского аскета, всю жизнь боровшегося с собой и в этой борьбе привыкшего глубоко заглядывать в свою душу, в качестве человека, наделенного редкой уязвимостью для страдания, наконец в качестве чуткого сына своей эпохи и старшего современника Августина он может делать совсем иное — превращать стихотворство в исповедь, в самоанализ, в средство «излить душу» и найти выход для накопивших слез. Опять-таки, и заглядывания в себя, и «слезности» в поэзии Григория много. Для нашего сознания, сформированного романтическими и послеромантическими взглядами на поэзию, между той и другой установкой — между безличными законами формализованной игры и личным характером исповеди, не терпящим никаких условностей, существует непримиримое противоречие. Но когда мы стараемся увидеть наследие Назианзина таким, каково оно есть, противоречие это предстает куда менее непримиримым.

Вот один из примеров. Мы знаем, как много пришлось перестрадать Григорию среди интриг высокой церковной политики — он сам достаточно выразительно сказал об этом хотя бы в таких строках:

*Увы, нет меры, нет конца борению!
Увы, все длится странствие житейское,
В разладе с целым миром и с самим собой,
И образ божий красоты лишается!
Какой же дуб такие вихри выдержит?
Какой корабль такие бури вытерпит?
Иссякли силы, изнемог я в горести!
Не доброй волей отчий сан воспринял я,
Приняв, нашел святыню расточенною;
Друзья врагами стали; плоть недуг язвит;
Каменьями толпа меня приветствует;
Отъята паства, чада же духовные
Одни со мной разлучены, другие же
Спешат предать. Увы, печаль отцовская!
Собратья же по сану, злее недругов,
Забыли и о трапезе таинственной, {303}
Об общей доле в пастырском служении,—
О том, что и в презренном подобает чтить:
Не подают мне утешенья в бедствиях,
Спиною повернувшись к одинокому
(*Poemata de se ipso*, 33— PG, t. 37, col. 1305—1306).*

Личный, автобиографический, «исповедальный» характер стихов — вне всякого сомнения. То же приходится сказать, очевидно, и о пятистрочной ямбической эпиграмме, сжато суммирующей те же сетования на жестокость века, тем более страшную в бывшем друге, в единовеце, в духовном лице:

*Горька обида. Если ж уязвляет друг —
Двойная горечь. Если ж из засады бьет —
Тройная мука. Если же брат по вере твой —
Скрепись, душа. Когда же иерей,— увы,
Куда бежать, кого молить, как вытерпеть?
(*Poemata moralia*, 22— PG, t. 37, col. 789).*

Это «излияние души» могло бы стоять эпиграфом к биографии Григория. Но вот оказывается, что оно стоит в ряду из четырех эпиграмм, построенных по одному и тому же формальному принципу логико-риторической градации (нечто есть зло, если добавитьотягчающие моменты А, В и т. д., зло удваивается, утраивается, пока не доходит до некоторой величины, описываемой, как предельная), причем синтаксический каркас и отношение между логическим и метрическим членением текста остаются неизменными. Например, тема безвременной смерти жениха и скорби его родителей — распространенное общее место античной и византийской словесности, ни в одном пункте не соприкасающееся с обстоятельствами личного опыта Григория, который никогда не был женат и не имел сына,— трактуется следующим образом:

*Горька могила. Если сходит в землю сын —
Двойная мука. Если ж добрых нравов он —
Жжет пламень душу. Если ж и жених молодой —
Сердца родивших, время разбиваться вам!*

(Poemata moralia, 21.— Ibid.).

Наконец, еще в одной из этих эпиграмм подобным же образом классифицируются ступени ожидания и томления, в том числе и влюбленного, причем в качестве предельной величины названы чувства новобрачных перед свадьбой — тема, которая, хотя и ничуть не нарушает благонравия, однако вступала бы в явное противоречие со строго аскетическим направлением жизни самого поэта, если бы оказывалась на деле чем-то большим, нежели просто предлогом к очень отвлеченной игре ума и стиха, напоминая скорее шахматную партию, чем явление лирического начала. Григория Назианзина как человека здесь искать почти напрасно. Единственная его черта, проявляющаяся и в таком упражнении, — это страсть приводить слова в стройный порядок.

Григорий Назианзин как поэт может быть назван отцом византийского «классицизма». Антицизирующий характер присущ и той части его поэзии, которая наиболее непосредственно выражает его христианские чувства. Один из его наиболее замечательных гимнов написан гекзаметром и настолько чужд специально библейских мотивов, что немецкому филологу прошлого столетия могла прийти в голову хотя и необоснованная, но находящаяся в пределах мыслимого гипотеза, согласно которой автор гимна — не Григорий, а языческий философ Прокл⁷¹. Действительно, стихотворение вращается в сфере таких мистико-философских понятий, которые были общими для языческой и христианской ветвей платонического умозрения. Оно описывает онтологический исток и предел всего сущего и явленного, который сам оказывается немислимым и неизрекаемым, явленным лишь через символ, — мотивы, встречавшиеся еще у Платона (*Resp.* VI, 509 b), очень частые у Филона, у герметиков и Плотина, достигшие своего классического выражения через столетие после Григория у Псевдо-Дионисия Ареопагита:

*О, Превышающий все! Что ж еще тебе я промолвлю?
Как тебя слову восславить? Для слова ты несказуем.
Как тебя мысли помыслить? Для мысли ты непостижен.
Неизречен ты один, ибо ты — исток всех речений.
Неизъясним ты один, ибо ты — исток всех познаний.
Все и речью своей, и безмолвьем тебя славословит;
Все и мыслью своей, и безмысльем тебя почитает;
Все алканья любви, все порывы душ уязвленных
Вечно стремятся к тебе; и целый мир совокупно,
Видя твой явленный знак, немое приносит хваленье,
Все пребывает в тебе, и все ты объемлешь собою,
Как всеобщий предел, как Единый, как все, и, однако,
Как ничто из всего! Всемянный, ты безмянен;
Как же воззвать мне к тебе? Какой из умов занебесных
В светлы проникнет, тебя сокрывшие? Будь благосклонен,
О, Превышающий все! Что ж еще тебе я промолвлю?
(*Poemata dogmatica, 29.— PG, t.37, col. 507—508*).*

Конечно, если этот гимн и мог быть сочинен кем-нибудь из поздних неоплатоников, он никак не мог бы возникнуть в классическую эпоху античности; «алканья любви» и «порывы душ уязвленных»; несовместимы с тем прохладным пафосом дистанции, который отличает языческую эллинскую гимнаграфию. Но в чисто жанровом отношении философское славословие Григория ничем не отличается от таких созданий античной философствующей музыки, как, скажем, гимн Зевсу стоика Клеанфа: та же смысловая структура, исходящая из антитезы божества и мироздания, та же риторическая интонация, та же «гомеровская» лексика, тот же гекзаметр. Оба гимна предназначены для чтения в тиши кабинета, отнюдь не для богослужебного обихода.

Литургическим песнопением гимн Григория не мог бы стать, и притом по двум причинам: не только ввиду его малопонятной лексики и особенно его устаревшей просодии, делавшей его непригодным для пения, но и ввиду отсутствия в нем злободневной догматической топики. В бурную эпоху доктринальных споров богослужебный текст призван был отделять ортодоксальное учение от ереси и запечатлеть его в умах верующих (тем более, что за стенами церкви пелись еретические гимны). Гимн Григория чужд такой функции. Это обстоятельство характеризует не столько самого «Богослова», который не менее кого бы то ни было из своих современников потрудились над разработкой догмы, сколько характер его поэзии. В подтверждение сошлемся на примечательный факт: Григорий Назианзин сыграл в истории будущей византийской гимнаграфии важную роль как вдохновитель и образец церковных «песнопевцев», но сыграл он ее не как поэт, а как мастер гомилетической прозы.

⁷¹ *Jannius A. Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica. Halis Saxonum, 1891, p. 49—77.*

Тем более далеки от реальности культового обихода гимны другого наследника старой эллинской культуры, но человека менее церковного — Синесия Киренского, о литературной позиции которого уже шла речь выше. Он составил свои славословия на чисто книжном дорийском диалекте и притом в таком тоне, будто обращается не к Христу, а к одному из олимпийцев:

<i>На дорийский лад на струнах, Что скрепляет слоновая кость, Запою я звучный напев В честь твою, бессмертный, святой, Многославнейший девы сын! Ты мне жизнь сохрани мою</i>	<i>И безбедной сделай, о царь! И закрыт будет вход скорбям Пусть в нее и ночью, и днем! Ты мой дух огнем озари, Что течет из ключа ума, Членам тела силу даруй...⁷²</i>
---	--

Христос, как его воспевают Синесий,— скорее сын отца богов, чем бога-отца. Картину воскресения и вознесения Христа эллинизирующий стихотворец раскрашивает всеми красками астральной и солярной мифологии. Вся природа при этом смеется, как она смеялась у греческого поэта VI в. до н. э. Феогнида в миг рождения Аполлона:

<i>Изумился бессмертный хор Лучезарных чистейших звезд, Засмеялся Эфир-мудрец, Благозвучье родивший в мир: Он на лирных семи струнах Сотворил из звуков напев И победную песнь запел. Улыбнулся светоч зари, Предвещающий светлый день, Улыбнулся Геспер ночной, Кифереи золотая звезда,</i>	<i>И Селены двурогий лик, Наполняясь струей огня, Пред тобой, как вестник, пошел, Словно пастырь богов ночных. И широко лучи кудрей Разметал по небу Титан По путям несказанным своим: Он рожденного Бога познал, Он Зиждителя Ум постиг, Он источник огня узрел.⁷³</i>
--	--

Итак, Христос, сопровождаемый Гелиосом (Титаном), Селеной и планетой Венерой, направляет свой путь к верховным сферам бытия, где его встречает бог Эон, персонификация вечности.

Дело идет ни больше ни меньше, как о том, чтобы ввести Христа в олимпийский мир богов и предложить ему место одесную Зевса. Это старая мечта, которая владела языческими мистиками еще во II—III вв., когда они сочиняли речения оракулов, в которых устами древних божеств восхвалялся Христос, хотя строго порицались христиане⁷⁴; она будет жить и для гуманистов итальянского Ренессанса вроде Марсилио Фичино. Если бы то, что произошло в первые века нашего летосчисления, было не фундаментальным духовным переворотом, а лишь открытием некоторых новых ценностей, могущих присоединиться к прежним без {306} урона для последних,— тогда, может статься, красивым гимнам Синесия дано было бы выразить смысл начинавшейся в его времена эпохи; но путь истории пошел по-иному. И все же постольку, поскольку подданные Ромейской державы оставались наследниками эллинизма, в составе византийской культуры упорно удерживалось нечто, предвосхищенное поэтической образностью Синесия. Достаточно вспомнить иконографию миниатюр, на которых персонификации «Ночи» с темно-синим звездным покрывалом в руках и отрока «Утра», несущего зажженный факел навстречу пророку Исае, нагого мужа, изображающего «Бездну» и потопляющего фараона, «Моря» как полунагой женщины и т. п., напоминающие эллинских богов и богинь природы, оживляют ветхозаветные сцены⁷⁵.

Григорий Назианзин и Синесий Киренский были первыми ласточками начинавшейся весны стихотворства. Рядом с ними стоит Паллад, который был моложе Григория лет на 30 и старше Синесия лет на 10—15, но умер он намного позже последнего. Это замечательный мастер эпиграммы, добившийся

⁷² Гимн VIII, ст. 1—12.— В кн.: Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 110. *Пер. М. Е. Грабарь-Пассек.*

⁷³ Гимн IX, ст. 34—54.— Там же, с. 112. *Пер. М. Е. Грабарь-Пассек.*

⁷⁴ Даже такой ненавистник христианства, как Порфирий, коллекционировал подобные речения в своем трактате «О философии, почерпаемой из оракулов»; по его словам, «боги возвещают, что Христос был муж благочестивейший и стал бессмертным, и поминают его добрым словом» (это замечание цитирует Августин: *De Civitate Dei*, XIX, 23). Ср.: *Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* Leipzig, 1902, S. 354.

⁷⁵ Например, в относящихся к X в., но, по-видимому, воспроизводящих более ранние прототипы (ср.: *Лазарев В. В. История византийской живописи.* М., 1947, т. 1, с. 80) миниатюрах Парижской псалтири (*Bibl. Nat. Gr.* 139).

поистине виртуозной власти над словом и редкой силы выражения (к сожалению, утрачиваемой в переводах); он предвосхитил и приблизил расцвет этого старого жанра в эпоху Юстиниана. Эпиграмматическая поэзия приближается у него к тому, что будут называть эпиграммой в новое время: чаще всего это едкий выпад, сарказм, мгновенный взрыв рассерженного остроумия. В этой форме он выразил себя без остатка, по-видимому, никогда не обращаясь к другим жанрам. Лирический автопортрет Паллада отмечен настроением горькой обиды на бедность, принуждающую добывать хлеб неблагоприятным ремеслом «грамматика» (учителя словесности) и обуздать ропот «наглого чрева» (АР, IX, 176); но обида эта выливается в горделивую осанку кинической независимости, глядящей на любимчиков судьбы вроде Фемистия, эпиграмма на которого приведена выше, с насмешкой:

*Чужд я надежде, не грежу о счастье; последний остаток
Самообмана исчез. В пристань вошел я давно.
Беден мой дом, но свобода под кровом моим обитает,
И от богатства обид бедность не терпит моя*⁷⁶.

Разумеется, эта мудрость не мешает Палладу непрерывно жаловаться. Предмет жалоб — двоякий. Во-первых, это профессия. Паллад напоминает, что начало словесности — первые стихи «Илиады», говорящие о «гибельном гневе» Ахилла, о «тысячах бедствий» ахейцев, о душах героев, сходящих в Аид, об их телах, распростертых на пожранье хищным птицам и псам: чему же доброму возможно быть после таких предзнаменований? (АР, IX, 173). Во-вторых, это «злая жена». Всякая женщина — зло, рассуждает эпиграмматист, даже целомудренная: знатоку Гомера памятно, что от верности Пенелопы проистекло не меньше бед, чем от распутства Елены, — и в том и в другом случае несчастных происшествий хватило как раз на целую поэму (АР, IX, 166). Та и другая топика становится в Византии устойчивой принадлежностью условной {307} маски ученого и бедного стихотворца, особенно у многочисленных подражателей Феодора Продрома (XII в.), не устающих разрабатывать образ «Птохо-Продрома» («Нище-Продрома»), который не меньше Паллада страдает от невнимания века к образованным людям и от злонравия своей супруги. Только выдерживаемая Палладом довольно последовательно поза вольнолюбивого достоинства часто уступает у них место жестикуляции попрошайничества.

Если Григорий был столпом ортодоксии своего времени, а Синесий — христианином хотя бы наполовину, то Паллад, по-видимому, не имел с христианством ничего общего. Христианские монахи вызывают у него острую насмешку (причем, что, характерно для этого киника, не за аскетизм, а за недостаточность этого аскетизма, за то, что их жизнь имеет свои корпоративные связи и потому не до конца асоциальна. — См. АР, XI, 384). Кого этот хулитель от всей души похвалил в совершенно ему несвойственном высокотожественном тоне, так это женщину-философа Ипатию, которая, являя собой в Александрии живую душу языческого сопротивления и поплатилась за это страшной смертью:

*Когда ты предо мной и слышу речь твою,
Благоговейно взор в обитель чистых звезд
Я возношу, — так все в тебе, Ипатия,
Небесно — и дела, и красота речей,
И чистый, как звезда, науки мудрой свет*⁷⁷.

И все же конец язычества вызывает у него порой нечто вроде мрачного, почти злорадного удовлетворения, ибо хорошо вписывается в его образ мира как игрушки «торговки Судьбы» (АР, X, 80) и бессмысленно-разрушительной власти времени:

*Медного Зевсова сына, которому прежде молились,
Видел поверженным я на перекрестке дорог
И в изумленьи сказал: «О трехлунный, защитник от бедствий,
Непобедимый досель, в прахе лежишь ты теперь!»
Ночью явился мне бог и в ответ произнес, улыбаясь:
«Времени силу и мне, богу, пришлось испытать»*⁷⁸.

Поэтическая волна продолжается в последующих поколениях и дает эпос Нонна и его продолжателей — главное событие истории греческой литературы V в. Но до того, как это могло произойти, усвоенная христианами, обогащенная новым нравственным содержанием традиция риторики IV в. находит свое высшее, венчающее воплощение в проповеднической прозе Иоанна Златоуста (ок. 350—407)⁷⁹.

⁷⁶ АР, IX, 172. См.: Греческая эпиграмма. М., 1960, с. 273. Пер. Л. В. Блуменау.

⁷⁷ АР, IX, 400. См.: Греческая эпиграмма, с. 268. Пер. Л. В. Блуменау.

⁷⁸ АР, IX, 441. См.: Там же, с. 268. Пер. Л. В. Блуменау.

⁷⁹ Подробней о его деятельности см. ниже, гл. VII.

Красноречие такого человека не могло быть декоративным убранством мысли, искусственной умелостью виртуоза. Сила слова оплачена жизнью и смертью ничуть не меньше, хотя совсем по-иному, чем в гражданственные времена Демосфена. За века, отделяющие Иоанна от Демосфена, у афинского патриота не было более достойного наследника, чем аскет из Антиохии. Великолепный артистизм, совершенное владение арсеналом риторики, органическая чуткость ко всем возможностям воздействия на душу слушателей, таящимся в ритме, в повторах и анафо-рах, в выборе слов и метафор, вкус, естественный при всей своей изощренности, уравновешены серьезностью и простотой, с которой все это богатство без остатка отдано на службу идее; в этом равновесии есть нечто поистине классическое. Творчество Иоанна и было для тысячелетия византийской культуры классикой — непререкаемым и недостижимым образцом. Еще на Руси XVII в. протопоп Аввакум непрерывно оглядывается на этот образец, и в жизненном, и в литературном плане; и хотя живущее в Златоусте специфически эллинское начало было ему недоступно, в нем также сочетался огненный пафос с наблюдательным, не боящимся прозаизмов взглядом на реальность.

Ни один из существующих переводов не дает адекватного понятия о мастерстве Иоанна. Все же приведем начало его «Гомилии на Евтропия-евнуха, патриция и консула», чтобы показать, с какой смелостью Иоанн пользовался выразительностью самой реальной ситуации, «сотрудничал» с ее драматичностью. В 399 г. произошло неожиданное падение всесильного временщика Евтропия. Дрожа за свою жизнь, низвергнутый вельможа прибег к праву убежища, которое по традиции имел христианский храм и которое Евтропий пытался ограничить в бытность свою у власти.

«Всегда, а теперь особенно время воскликнуть: „Суета сует, и все суета!“ Где теперь ты, светлая одежда консула? Где блеск светильников? Где рукоплескания, хороводы, пиры и празднества? Где венки и уборы? Где вы, шумные встречи в городе, приветствия на ипподроме и льстивые речи зрителей? Все минуло. Ветер сорвал листья, обнажил перед нами дерево и потряс его до корня. Порывы ветра все сильней, вот-вот они уже вырвут корень и переломят ствол. Где вы, притворные друзья? Где попойки и пирушки? Где рой нахлебников? Где вечно наполняемая чаша неразтворенного вина? Где поварские хитрости? Где приспешники, все говорящие и делающие ради угождения властям? Все это было ночное сновидение, но настал рассвет, и оно рассеялось. То были вешние цветы, но отошла весна. Тень была и убежала. Дым был и развеялся. Брызги были и пропали. Паутина была и порвалась. Поэтому мы без конца и неустанно повторяем это духовное изречение: „Суета сует, и все суета!“⁸⁰

Деятельность плеяды эпических поэтов — Нонна Панополитанского и последовавших за его метрической реформой Трифиодора, Коллуфа, может быть, также и Мусея — относится к V в.; более точные датировки затруднительны⁸¹.

Это оживление эпоса на пороге византийского средневековья представляет исключительный историко-культурный интерес. Античность должна была на исходе увидеть диалектическое «снятие» гомеровской традиции в точке ее «уже-не-античного» состояния, где все простейшие элементы художественного целого, начиная с традиционной лексики и традиционной метрики, выходят из равенства себе и превращаются, так {309} сказать, в условные знаки самих себя. Такое «снятие» было осуществлено в поэзии Нонна Панополитанского.

Биография Нонна неизвестна. Мы знаем о нем с достаточной достоверностью одно: он происходил из египетского города Хеммиса (эллинизированное название — Панополис). По всей вероятности, это прирожденный копт. Как раз в этот исторический момент грекоязычная поэзия перестает быть жестко локализованной в Александрии и обретает пристанище в городах исконно египетской Фиваиды. Среди поэтов и эрудитов поры Нонна Олимпиодор и Христордор Фиванский — уроженцы египетских Фив, Христордор Коптийский, автор экфрасиса статуй в Зевксипповом гимнасии, образующего вторую книгу Палатинской антологии, — уроженец города Копта, Трифиодор, Кир Панополитанский, Пампрепий и, наконец, Горapolлон, знаменитый толкователь египетской символики, — уроженцы Хеммиса и земляки Нонна⁸². Это было новое явление, отмечаемое современниками. Евнапий замечает (*Vitae Sophist.*, X, 7, 12), что египтяне «до крайности помешаны на поэзии» (разумеется, поэзии грекоязычной — иной для Евнапия не существовало). Эллинизация Египта впервые идет вглубь — а между тем эллинизм в Египте доживает свои последние сроки. Культурная идиллия поэтических кружков стоит в самом странном противоречии с одновременным подъемом автохтонной коптской реакции против всего эллинского, ска-

⁸⁰ Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 90—91. Пер. Т. А. Миллер.

⁸¹ Единственная опора для датировки — допущение, что общие черты версификации этих поэтов восходят именно к Нонну, а значит, Нонн был их предшественником или, в крайнем случае, современником; что до самого Нонна, то он подражает стихам Григория Назианзина, написанным между 381 и 390 гг., и еще не знает о Беритском землетрясении 529 г.

⁸² Ср.: *Cameron A. Claudian...*, p. 4—5.

завшейся и в расцвете коптского монашества, которое населяло пустыню той же Фиваиды, и в становлении словесности на коптском языке, скудной и варварской сравнительно с тем, что писалось по-гречески, но зато близкой народу. Египетские «эллины» (в социальном и культурном смысле этого слова) навлекали на себя ненависть и своим богатством, и своей чуждой образованностью, и своим тяготением к язычеству, и своей преданностью империи. Борцы против «эллинизма» имели такого вожда, как Шенуте (ум. 451), грозный настоятель Белого Монастыря и творец коптского литературного языка⁸³. Они были очень активны, и за ними числится много доброго и много недоброго. Именно они убили (отчасти за близость к ненавистному наместнику Оресту, «эллину») Ипатию, вдохновительницу «эллинов» Египта, воспетую Палладом.

Итак, Египет времен Нонна представляет зрелище сугубо «несвоевременного» культивирования греческой поэзии и неотделимой от нее греческой мифологической традиции на фоне яростной и отнюдь не бескровной борьбы египтян за свою духовную своеобычность и христиан — за свою религиозную исключительность.

Можно ли назвать этого копта Нонна «греческим» поэтом? Дело, конечно, не в этнической принадлежности: сириец Мелеагр Гадарский (II—I вв. до н. э.) был греческим поэтом, как сириец Лукиан Самосатский (II в. н. э.) был греческим прозаиком — постольку, поскольку духовный горизонт того и другого был всецело определен ценностями греческой культурной традиции. С Нонном дело сложнее. Его поэзия именно в своем качестве грекоязычной поэзии омывается с двух сторон противоположными стихиями. Одна из этих стихий — египетское и, шире, восточное начало, сказывающееся в «неэллинистическом» литературном {310} вкусе, в отношении к слову, но также в отношении к миру, в мистическом историзме, в астрологическом представлении о времени⁸⁴. Вторая из этих стихий — идеология римского порядка и римского права, уже отрешенная от италийской родины и скорее «ромейская», чем собственно «римская». Так, ненавистная некогда Ливанию юридическая школа в Берите, это место встречи римских и ближневосточных правовых традиций через голову эллинизма, внушает Нонну живейший энтузиазм и вдохновляет на торжественное, почти религиозное славословие (Dionys., XLI, 143—145):

*Корень жизни, царей похвала, любимица градов,
О первоявленный град, Эона близнец и Вселенной,
Дом правосудья, законов приют, Гермеса обитель...*

Поэзия Нонна предстает перед нами двуликой, как Янус. Ее языческое лицо — грандиозная поэма «О Дионисе» в 48 песнях (т. е. примерно такого объема, как «Илиада» и «Одиссея», вместе взятые), не чуждающаяся резкой, почти истеричной чувственностью. Ее христианское лицо — «Переложение святого Евангелия от Иоанна», выполненное тоже в гекзаметрах, уснащенных гомеровскими оборотами и словосочетаниями. Несмотря на контраст между топикой первой и второй поэмы, сходства в них больше, чем различия. У Нонна ничего не остается ни от пластичной простоты Гомера, ни от мистической простоты Евангелий: и в поэме о Дионисе, и в поэме о Христе господствуют взвинченная напряженность, совершенно чуждая античности динамика, полное отсутствие сдержанности, меры и спокойствия. Словесная ткань перенасыщена темными и многословными перифразами и сложными эпитетами; контуры образов размыты, формы взорваны нервным порывом, архитектурный план теряется за пестротой изложения.

«Неестественность» поэзии Нонна не раз вызывала нарекания историков литературы. Нельзя отрицать, однако, что система его поэтических установок, принципов и приемов, во-первых, обладает высокой степенью оригинальности и притом неоспоримо логична и последовательна внутри самой себя, во-вторых, отвечает каким-то важным запросам своей эпохи, о чем свидетельствует ее широкое воздействие на грекоязычную гекзаметрическую поэзию V—VI вв.

Уже гекзаметр, стих Гомера, переработан у Нонна до частичного выхода из тождества себе. Как известно, противопоставление долгих и кратких слогов в V в. уже не соответствовало языковой практике. Нонн удержал его как основу стиха, но одновременно в некоей «двойной бухгалтерии» соотнес свою метрику с изменившимися законами языка (назовем тенденцию к совпадению долготы слога и экспираторного ударения, особенно в конце строки, отказ от спондеических стиховых ходов, терявшихся для византийского уха, и прочие реформы того же типа); это рискованное балансирование между двумя разошедшимися линиями — школьной традицией и живой речью. Как раз «оживление» гекзаметра впер-

⁸³ Leiboldt J. Schenute von Atripe. В., 1903.

⁸⁴ В этом отношении характерна роль бога времени Эона, скидывающего с себя словно змий, «извивы дряхлой чешуи» и обновляющегося «в волнах Закона» — этого «пестрообразного ключаря рождения» (XLI, 179—182; VII, 10, 22—23; XXIV, 266—267; XXXVI, 423; XL, 430—431).

вые сигнализирует о том, что оживляемое мертво. Все последователи Нонна переняли его метрическую реформу. {311}

Лексика Нонна — также более или менее традиционная эпическая лексика, но его способ пользоваться этой лексикой — совсем особый. Первое, что бросается в глаза читателю его поэм,— тавтологическое нагнетание синонимов. При этом синонимические варианты располагаются в ряд вовсе не для того, чтобы внести смысловые нюансы, подобрать слово, которое попадало бы в точку. Слово у Нонна никогда не попадает в точку — не в этом его задание. Синонимы, очищенные от своих семантических оттенков⁸⁵, выстраиваются как бы по периферии некоего круга, чтобы стоять вокруг «неизрекаемого» центра. Если Нонну нужно назвать такой предмет, как девичьи волосы, он говорит: «блуждающий грозд глубокошерстной гривы» (Dionys., I, 528).

Конечно, такой путь приводит к необычайному многословию, к навязчиво гипнотизирующим тавтологиям. Персонаж Нонна, утверждающий, что Актеон не оборачивался оленем, выражает эту мысль так (Dionys., XLIV, 287—288).

*...Актеон не принял звериного лика,
Образ подложный не брал и не лгал заемным подобьем.*

Слово стоит не в прямом, а в обратном отношении к собственной цели; оно должно действовать «от противного».

Над византийской литературой господствует фундаментальный поэтический принцип «параболы» (παράβολή) и «парафразы» (παράφρασις). Что такое «парабола»? По буквальному значению — «возле-брошенное-слово»: слово, не устремленное к своему предмету, как стрела к цели, но блуждающее, витающее, описывающее свои круги «возле» предмета; не называющее вещь, а скорее загадывающее ее. Что такое «парафраза»? По буквальному значению — «пересказывание»: иносказательное высказывание того же по-иному, «переложение», как бы перекладывание смысла из одних слов — в другие. Например, уже на рубеже V и VI вв. некто Мариан переписывал ямбическими триметрами гексаметры Феокрита, Каллимаха, Аполлония, Арата, Никандра (Suda, s.v. Μαριανός); это было чисто византийское предприятие. Позднее возникают случаи более гротескные; например, в самом начале XII в. Никита Серрский излагает содержание орфографического компендия Тимофея Газского в специфических формах церковного песнопения, и такая ученая забава отнюдь не была редкостью⁸⁶.

Среди обширной литературы «парафраз» и «метафраз» в эпоху перехода от античности к средневековью особую роль играли эксперименты, основанные на применении к библейскому материалу античных форм,— пересказывание Ветхого и Нового заветов языком и размером Гомера на греческом Востоке, языком и размером Вергилия на латинском Западе⁸⁷.

Вовсе нельзя сказать, будто у Нонна христианское «содержание» попросту соединено с эллинской «формой» в эклектичном (или, напротив, гармоническом) сочетании. Как «форма», так и содержание оказываются преобразованными во взаимном противоборстве. Евангельские реалии становятся как бы загадкой в присутствии гомеровских оборотов речи. Гомеровские обороты речи становятся как бы загадкой в присутствии евангельских реалий. Одно «остраняется» другим; то и другое в равной мере наделено плотной непроницаемостью и тяжелой, вещественной непрозрачностью. Сильнее всего темные, маловыразительные места, пугающие как бы самостоятельной жизнью вырвавшихся из общего контекста образов.

Путь «парафразы» и «метафразы» отнюдь не приводит Нонна к невыразительной эклектике, к примирению непримиримого. Скорее, напротив, поэт играет на непримиренности непримиримого, приводящей к некоторому взрыву и трансформации, когда полюса как бы меняются местами и эллинская «форма» становится мистически бесплотной, а евангельское «содержание» становится таинственно материальным. Напряжение, заложенное в каждую метафору Нонна, всегда такую «несообразную», «неуместную» и «бестактную», распространено на весь текст, на все художественное целое.

Переложение Евангелия от Иоанна есть «метафраза» по самому своему заглавию и своему жанру. Однако другое, более важное произведение Нонна — поэма о Дионисе — тоже по-своему причастно поэтике «метафразы» и «парафразы».

Неясно, был ли Нонн во время работы над этой поэмой язычником или христианином. Но даже если рассматривать содержание эпоса о Дионисе как чисто языческое, это содержание остается в известной мере внешним и посторонним самому мифу о Дионисе. В центре поэмы Нонна стоит прослав-

⁸⁵ Riemschneider M. Der Stil des Nonnos.— In: Aus der byzantinischer Arbeit der DDR. B., 1, S. 49.

⁸⁶ Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978, 2. Bd. S. 20—21.

⁸⁷ Пример первого — метафраза псалмов, приписывавшаяся Аполлинару Лаодикийскому, пример второго — труды Седулия и Пробы.

ление римской государственности (ср.: XLI, 309—398), а также астрологические мотивы (X, 297); но миф о Дионисе не имеет прямого отношения ни к первому, ни ко второму. В каком же качестве Дионис интересует ранневизантийского поэта? Из текста поэмы следует: как бог-подобие, бог-призрак, бог-двойник — прежде всего двойник самого же себя. По версии, принятой Нонном, Дионис перевоплощался трижды — как Загрей, как Дионис и как Иакх, причем первое воплощение было одновременно перевоплощением Зевса. Выстраивается такая система двойников: Загрей — «иной» и «второй» Зевс (XLVIII, 30); Дионис — «иной» и «второй» Загрей, «позднорожденный Загрей», по своему облику «всеподобный Загрею», между тем как в силу обратной связи Загрей по отношению к нему — «первоначальнейший Дионис» (XLVII, 26); наконец Иакх — «третий» Дионис (X, 294).

Но Дионису мало быть своим собственным двойником. Когда ему случается влюбиться, он говорит, что являет собой «отображение (или «отпечаток» — *τόλον*) несчастно влюбленного Пана (XLVIII, 965). И вообще сходство кого бы то ни было с кем бы то ни было по какому бы то ни было признаку описывается как двойничество, зеркальное удвоение прототипа. Недаром образ зеркала так часто возникает в поэме:

*...Некогда тешилась дева, поставив блестящую бронзу
Отображенной красы судией, начертание лика
Этим свидетельством вести безгласной поверить желая,
Ложный исследуя облик мерцающей тени в зеркале,
И повторению черт улыбалась своих. Персефона,
Зрелище, в бронзе своей возникшее силой, завидев,
Образ обманный себя созерцала самой — Персефоны...*

(*Dionys.*, XLVIII, 489). {313}

Для варьирования идей «отражения», «подражания», «уподобления», «видимости», «призрачности» Нонн употребляет поистине неисчерпаемое богатство синонимов. Все может оказаться «обманным образом» чего-то иного, иносказанием и загадкой о чем-то ином; недаром поэма начинается обращением к оборотню Протею (I, 14—33) и трактует о Дионисе как оборотне. Но мотив оборотничества, перехода всего во все, мотив «метаморфозы», столь важный в свое время для Овидия, для Нонна отступает на задний план перед мотивом отражения. Все отражается во всем: прошедшее — в будущем, будущее — в прошедшем, то и другое — в настоящем, звездная сфера — в земных событиях, земные события — в знаках небесной сферы, миф — в истории, история — в мифе. Поэтому нельзя видеть только ущербность и декаданс в том, что Дионис у Нонна лишен пластической полнокровности богов древней Эллады; он и задуман как зеркало всех зеркал, принимающее в себя все «тенеподобия» и «отображения», все «лгущие подобия» и «обманные образы». Эту цель Нонн ставил себе, и ее он достиг. Его поэзия есть поэзия косвенного обозначения и двоящегося образа, поэзия намека и загадки.

В парадоксальном отношении к классической традиции стоят и гимны языческим богам философа-неоплатоника Прокла Диадоха, который тоже отдал дань возрождению поэзии. Попав в сферу мистики и метафизики, древние образы сделались удивительно бесплотными. Богов, которых веками просили о земных благах, Прокл призывает на помощь своим аскетическим подвигам, чтобы душа философа смогла совершить выход из мира материи:

*Ныне внемлите, святой премудрости кормчие, боги,
Путеводительный огонь возжегшие душам заблудшим,
Их до себя вознеся, из темной бездны похитив
И очищая таинственной силой святых песнопений,
Ныне внемлите, благие! Воздвигните свет непорочный
Мне от писаний святых, обуювиую мглу разгоняя,
«Ясно чтоб мог я познать и бога, и смертного мужа» *
Демон, строящий ковы, меня удержать да не сможет
Вечно вдали от блаженных, под скорбной волною забвенья;
Душу мою, что упала в струи леденящие жизни,
Но средь заблудшего рода не хочет доле скитаться,
Пусть жестокая Кара не держит в оковах юдольных!
Но внемлите, вожди светозарной премудрости, боги:
Жажду стезю обрести я, горé возводящую; вы же
В тайны меня посвятите, что в мифах сокрыты священных*
(*Procl. Hymnus VI. In omnes deos*).

* *Ilias*, V, 128.

Антикизирующая тенденция в поэзии, оживавшая в эпиграммах Григория Назианзина и Паллада, в гимнах Синесия, в эпических поэмах Нонна, Мусея, Трифиодора и Коллуфа, получила сильный стимул от реставраторской политики Юстиниана I — того из императоров «Нового Рима», который более всех хотел быть просто римским императором во всей полноте старого значения этого слова. Ситуацию нельзя не признать противоречивой почти до гротеска: Юстиниан закрыл в 529 г. языческую Афинскую академию и провел ряд репрессий против язычников, все еще встречавшихся среди высшей администрации, и он же поощрял в лирике и эпосе язык образов и метафор, который ничего общего не имеет с хри- {314} стианством. Придворные эпиграмматисты этого богословствующего самодержца изощряли дарование и оттачивали стиль на темах, казалось бы, в лучшем случае несвоевременных: «Приношение Афродите», «Приношение Дионису», буколические похвалы Пану и нимфам (AP, VI); когда же они берутся за христианскую тему, то чаще всего превращают ее в красивую игру ума.

Конечно, Юстиниан (как и его предшественники и преемники) отлично знал, что делал, когда терпел и даже поощрял поэзию, чуждую христианским идеалам, играющую с книжной мифологией и книжной эротикой. Он претендовал не только на сан «боголюбивого» и «христоролюбивого» покровителя церкви и ревнителя правоверия, но и на ранг законного наследника древних языческих государей. Соответственно и его придворный поэт обязывался быть не только послушным сыном церкви (в жизни), но и законным наследником древних языческих поэтов (за своим рабочим столом). Всему было отведено свое место: христианским авторитетам — мир церкви, книжному язычеству — мирок школы и словесности. Недаром Юстиниан поручил воспеть только что построенный храм св. Софии, этот символ и палладий византийского христианства, отнюдь не одному из церковных «песнописцев» и «сладкопевцев» (о которых пойдет речь ниже), не клирику и не монаху, но придворному сановнику и автору эротических эпиграмм Павлу Силентиарию, начавшему едва ли не самую выигрышную часть своей поэмы в гекзаметрах — описание ночной иллюминации купола — мифологическим образом Фаэтона, сына Гелиоса:

*Все здесь дышит красой, всему подивится немало
Око твое; но поведать, каким светозарным сияньем
Храм по ночам освещен, и слово бессильно. Ты скажешь:
Некий ночной Фаэтон сей блеск излил на святыню!*⁸⁸

Эпиграммы Павла, этого начальника силентиариев («блюстителей тишины») при дворе Юстиниана — не только вершина эпиграмматического творчества VI в., но и важный момент в истории мировой литературы, необходимое звено, соединяющее античных предтеч европейской «легкой поэзии» с их последователями вплоть до рококо и классицизма. В его стихах привлекало соединение страсти и нежности, чувствительности и чувственности. Недаром его голос находит свой отголосок в русской «антологической» поэзии начала XIX в., особенно у К. Батюшкова. Вот одно из его подражаний Павлу Силентиарию:

*В Лаисе нравится улыбка на устах,
Ее пленительны для сердца разговоры,
Но мне милей потупленные взоры
И слезы горести внезапной на очах.
Я в сумерки вчера, одушевленный страстью,
У ног ее любви все клятвы повторял
И с поцелуем к сладострастью
На ложе роскоши тихонько увлекал.
Я таял, и Лаиса млела...
Но вдруг уныла, побледнела,
И слезы градом из очей.
Смущенный, я прижал ее к груди моей: {315}
«Что сделалось, скажи, что сделалось с тобою?»
«Спокойся, ничего, бессмертными клянусь!
Я мыслию была встревожена одною:
Вы все обманчивы, и я... тебя страшусь!»⁸⁹*

Этот шедевр гедонистической сентиментальности — довольно точное переложение одной из лучших эпиграмм во всей Палатинской антологии (AP, V, 250):

*Сладко Лаида, друзья, улыбается, сладко и слезы
Льет она из своих тихо опущенных глаз.
Долго вчера у меня она беспричинно рыдала*

⁸⁸ Cantarella R. Poeti bizantini. Milano, 1948, t. 1, p. 63.

⁸⁹ Батюшков К. Н. Соч. М.; Л., 1934, с. 210.

*И головой к моему все припадала плечу.
Плакала горько она, а я целовал, и сливались
Слезы в единый поток, нам орошавший уста.
Но на вопрос мой — «О чем же ты плачешь?» — она отвечала:
«Бросишь меня, я боюсь: все ведь обманщики вы».*

То, что называется на языке нового времени «элегичностью» — настроение умильной тоски, слезной жалобы, изливающей себя томящейся души — не было чуждо греческой лирике со времен эллинизма и давно выработало свои условные «общие места»; и все же, как кажется, оно по-новому характерно для лиризма переходной эпохи, начавшейся в III—IV вв. (позднеантичный портрет может предложить очень выразительные параллели). Вспомним лирического героя Григория Назианзина, душевной тревоги которого не могла унять умиротворяющая буколическая природа. Но то, что выступало у Григория в очень строгом и серьезном контексте, переводится у Павла в несравнимо более легкомысленный план сентиментально воспринимаемых любовных неурядиц:

*Слово «прости» тебе молвить хотел я. Но с уст не слетевший
Звук задержал я в груди и остаюсь у тебя,
Снова по-прежнему твой, — потому что разлука с тобою
Мне тяжела и страшна, как ахеронтская ночь.
С светом дневным я сравнил бы тебя. Свет, однако, безгласен,
Ты же еще и мой слух радуешь речью своей,
Более сладкой, чем пенье сирен, и которой одною
Держатся в сердце моем все упования мои⁹⁰.*

Топика эпиграмм Павла остается вполне языческой. Его современники и соперники сочиняют эпиграммы на христианские темы, обыгрывая контрасты и парадоксы, к которым всегда тяготела поэтика старого жанра и которые в таком изобилии предлагала доктрина новой религии. Эпиграмма на Рождество Христово (AP, I, 40) обыгрывает несовместимость понятий «бог» и «младенец в колыбельке»:

*Небо — сия колыбель, и намного обширнее неба,
Ибо вмещает того, кто сотворил небеса.*

Эпиграмма на икону архангела (AP, I, 33) обыгрывает несовместимость понятий «бестелесный дух» и «предмет живописного изображения»:

*Дерзко обличие дать бестелесному. Но и подобье
Учит святыню небес оком духовным узреть. {316}*

Ямбическое двустишие на тему Сошествия Христа во Ад (AP, I, 21) основано на такой остроте в духе традиций жанра эпиграммы, что может показаться кошунственным:

*Давно усопших мертвых изрыгает Ад,
В господней плоти обретая рвотное!*

Заметим, что для византийского вкуса это не кошунство. Та же метафора появляется у столь серьезного богослова, как Кирилл Александрийский: «Наживкой для Смерти стало Тело, дабы Змий, уповая поглотить, отпрыгнул бы и прежде поглощенных» (Cyril. Alexandrin. Catechesis, XII, 12.— PG, T. 33, col. 741 C). Другое дело, что никакого особого христианского духа в этих демонстрациях остроумия и метрического умения не найти, и сочинять их могли при надобности даже заведомо чуждые христианству люди [самый яркий пример относится к более ранней эпохе — это грекоязычные эпиграммы «На Спасителя» и «На Владыку Христа», принадлежащие Клавдиану (AP, I, 19—20), который жил на рубеже IV и V вв., писал преимущественно по-латыни и оставался, как свидетельствуют Августин (De Civitate Dei, I, 26) и Орозий (Hist., adv. paganos, VII, 35), закоре́нелым язычником⁹¹]. Их могли сочинять и вполне искренние христиане — суть эпиграммы от этого не менялась. Сенсации любого рода во все времена античности были пищей для эпиграмматического жанра; а христианский столпник, т. е. аскет, годами стоящий на вершине колонны, чем бы он ни был помимо этого, есть, несомненно, сенсация. И вот эпиграмматист Кир Панополитанский воспева́ет столпника Даниила, по преданию, чудесно исцелившего дочь этого самого Кира (AP, I, 99):

*Се, меж землею и небом стоит человек недвижимо,
Всем дуновеньям ветров плоть подставляя свою.
Имя ему — Даниил; Симеону в трудах соревнуя,
Стоп избрал он себе, к камню приросши стопой.
Кормится ж он амвросическим голодом и жаждой блаженной,*

⁹⁰ AP, V, 241. См.: Греческая эпиграмма, с. 297. Пер. Л. В. Блуменау.

⁹¹ См.: Martinielli N. Saggio sui carmi greci di Claudiano.— Miscellanea Galbiati, 1951, II, p. 47—76.

Поздний расцвет чисто античного жанра эпиграммы — примечательная черта ранневизантийской литературной жизни. Без вклада, сделанного Павлом Силентиарием, Агафием Схоластиком, Юлианом Египетским и прочими столичными эрудитами Юстинианова века, просто нельзя представить себе Палатинскую антологию. Эпиграмма доказала свою жизнеспособность и осталась на все византийское тысячелетие продуктивным жанром грекоязычной поэзии. Но в том же VI в. бок о бок с этим традиционалистским творчеством складывается поэзия совершенно иного типа, отвечающая таким органичным проявлениям нового духа, как церковь св. Софии. Поэзия эта уже не была поэзией в старом, античном смысле слова, ибо основывалась не на школьной просодии, а на тонике, которая одна могла создать внятную для византийского уха метрическую организацию речи.

В царствование императора Анастасия I, т. е. на рубеже V и VI вв., в Константинополь явился молодой диакон соборной церкви Берита. Этому пришельцу предстояло обновить византийскую культовую гимнографию и стать ее первым великим мастером. Его имя было Роман; время прибавило к этому имени почетное прозвище *Μελωδός* — «Сладкопевец».

О жизни Романа Сладкопевца мы знаем немного. Родился он в сирийском городе Эмесе; на основании внутренних данных его текстов можно утверждать с уверенностью, что принадлежал он не к греческому, а к семитическому населению, и с большим вероятием — что он был крещеный еврей⁹². В конце жизни он принял постриг в монастыре Авасса⁹³, по-видимому, недалеко от Константинополя. Начало его писательской (и композиторской) деятельности легенда описывает как взрыв, обусловленный чудом:

«В одну из ночей явилась ему в сновидении пресвятая богородица, и дала ему лист хартии, и сказала: „Возьми хартию сию и съешь ее“. И вот святой отважился отверзнуть уста свои и выпить хартию. Был же праздник святого Рождества Христова; и немедля, пробудясь от сна, он изумился и восславил бога, взойдя же после того на амвон, начал песнословить: „Вот, Дева сегодня Пресущественного рождает“. Сотворив же и других праздников кондаки, числом около тысячи, отошел ко господу» (PG, t. 117, col. 81).

В гимнах Романа близкая народу культовая поэзия после всех попыток поисков IV—V вв. внезапно обретает полноту зрелости. Естественность и уверенность, с которой творил Роман, должны были и впрямь казаться современникам чудом, требующим сверхъестественного вмешательства. Однако чудо это было подготовлено. Нельзя признать случайным, что Роман явился в столицу из тех мест, где грекоязычный ареал граничил с сироязычным; сирийская поэзия пережила свой «золотой век» культовой поэзии еще во времена Ефрема Сирина (Афрема, ок. 306—373), Кириллоны (рубеж IV и V вв.), Балая (ум. ок. 460), Нарсаи (ок. 400—ок. 503) и других мастеров культовой гимнографии, очень близкой по своим духовным, композиционным и версификационным основам соответствующему явлению грекоязычной литературы. К сожалению, мы почти ничего не знаем о предшественниках и старших товарищах Романа в Константинополе, но они, несомненно, были. Развитие византийской литургической культуры к V в.⁹⁴ должно было что-то дать и богослужебной поэзии. Уже при Феодосии II, т. е. в первой половине V в., в столице действовал кружок благочестивых стихотворцев, среди которых выделяется Авксентий, родом сириец, т. е. земляк Романа; по агиографическому свидетельству, Авксентий сочинил «приятнейшие и полезнейшие»⁹⁵ тропари. По-видимому, к эпохе, непосредственно предшествовавшей выступлению Романа, относится расцвет такой поэтической формы, {318} как «равнострочные» культовые гимны, подчиненные правилам тонического стихосложения и представляющие собой чаще всего трехстопные анапесты. Облик этих гимнов отмечен ровной, умиротворяющей монотонностью; их содержание всегда примерно одно и то же — образ космической литургии, в которой участвуют ангельские воинства, богородица и святые, предстательствующие за людей (тема так называемого «Деисиса», т. е. «моления», составившая впоследствии столь необходимое достояние византийской и русской иконографии); настроение византийского придворного церемониала — император в репрезентативном окружении приближенных — неожиданно сочетается с проникновенностью вселенской жалости.

Позднее таких стихов в Византии уже не писали, но в ранневизантийскую эпоху они были достаточно распространенным явлением. Отдал им дань и Роман Сладкопевец.

⁹² Во второй песни канона на праздник св. Романа Сладкопевца (*Péridès S. Office inédit de saint Romain le Mélode.* — BZ, (1902, II) о поэте говорится: «Родом из евреев (ἐξ Ἑβραίων), но ум имел утвержденный (ἐδραῖον), не соделался фарисеем, но сосудом многоценнейшим в тайной сокровищнице...». Ср.: *Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance.* P., 1977, p. 180—181.

⁹³ *Lamprides O. Über Romanos den Meloden — ein veröffentlichter hagiographischer Text.* — BZ, 1968, 61, S. 36—39.

⁹⁴ *Hammerschmidt E. Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums.* Stuttgart, 1962, S. 6—13.

⁹⁵ *Pitra J. B. Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata.* P., 1876, I, p. XXII.

Но не с такими гимнами связана его слава: он вошел в историю мировой литературы прежде всего как автор кондаков. Та уверенность, которой отмечено творчество диакона из Берита, позволила ему достичь поразительной продуктивности: по сообщению Менология Василия II, он написал около тысячи кондаков (в настоящее время из них сохранилось около 85, причем атрибуция некоторых из них сомнительна).

Кондак — особый поэтический жанр⁹⁶, уходящий своими корнями в поэзию раннего христианства, но доведенный до совершенства Романом; в VII—VIII вв. ему предстояло исчезнуть. Нормальный объем кондака — от 18 до 24 больших стрóf, так называемых икосов, объединенных единообразной метрической структурой и сквозным рефреном; предпосланный им зачин — кукулий («капошон», по нашему «шапка») — имеет иную метрическую структуру и меньший объем, но тот же рефрен. Первые буквы кукулия и всех икосов обычно составляют акростих (например, «сочинение смиренного Романа»). Поэтика кондака дает много места наглядной изобразительности: поэт пересказывает библейский или агиографический эпизод, дополняя его картинными подробностями, представляя «в лицах» драматические диалоги между персонажами [использование традиций античной риторической этопеи («что сказал бы такой-то персонаж в таких-то обстоятельствах»), но также сирийской поэзии в жанре драматизированного гимна — «суггита»]. Наряду с этим заметны интонации проповеди, тяготеющие к раскованности в духе опыта еще одного античного жанра — философско-моралистической диатрибы («увещания» или «обличения», имитировавшего живые интонации устной беседы). Метрика кондаков — силлабическая, с довольно последовательным учетом тоники, без всякой оглядки на античное стихосложение.

Жанр кондака оказался для позднейшего византийского вкуса недостаточно жестким и гиратическим: довольно скоро поэмы такого рода перестали не только сочинять, но и исполнять. В богослужбном обиходе {319} остались только отдельные, извлеченные из контекста строфы наиболее знаменитых кондаков (обычно по две строфы — кукулий и первый икос), а само слово «кондак» стало употребляться в совершенно ином смысле — для обозначения этой изолированной строфы, т. е. небольшого и довольно элементарного по своей организации отрывка поэтического текста. Например, та рождественская поэма, которую, если верить вышеприведенному житийному рассказу, Роман спел сразу же после полученного им чудесного озарения, содержит много разнородного, радовавшего когда-то своим разнообразием материала — и патетические речи Девы Марии, и ее беседы с волхвами, и ее заключительную молитву за род человеческий; но в течение веков продолжали петь в качестве рождественского «кондака» только один кукулий, в славянском переводе начинающийся словами «Дева днесь Пресущественного раждает»⁹⁷.

Приходится сказать, что византийцы позднейших времен отнесли к наследию своего великого гимнографа не совсем обычно. Во всей сумме доселе опубликованных византийских текстов, которые важно с известной дозой условности, но с достаточным основанием назвать теоретико-литературными и литературно-критическими и которые все относятся к области риторического теоретизирования, ни сам Роман Сладкопевец, ни доведенная им до совершенства жанровая форма кондака как драматизированного повествования на сакральные сюжеты, ни, наконец, сам по себе феномен неантичного, тонического стихосложения в гимнографии не упоминаются ни разу. Причина тому — отнюдь не священный характер гимнов Романа: Михаил Пселл в XI в. посвятил два своих эссе, ближе всего подходящих к тому, что мы назвали бы литературной критикой, стилистическому разбору проповедей и теологических сочинений Григория Богослова, а также двух других «великих святителей» византийской церкви — Василия Великого и Иоанна Златоуста, и еще Григория Нисского.

Григорий Богослов был предметом гораздо большего церковного почитания, чем Роман Сладкопевец, но это не мешало применять к нему сугубо профессиональные критерии и технические термины риторической теории. Дело вот в чем: византийское теоретико-литературное мышление не могло описывать, анализировать и оценивать поэтический или прозаический текст, не отыскав ему для начала место в одной из рубрик и подрубрик заимствованной у античности формально-жанровой номенклатуры. О вещи ничего нельзя сказать, не зная, что это за вещь, а другой номенклатуры, кроме античной, не было и не предвиделось. И вот в этом отношении тексты Григория Богослова или Иоанна Златоуста никаких трудностей не представляли: сразу было понятно, что это такое и какие мерки надо к ним прилагать.

⁹⁶ Греческое слово «кондакион» означает «палочку», и отсюда, по-видимому, свиток, наматываемый на палочку. В своем терминологическом употреблении оно засвидетельствовано лишь с IX в.; в позднейшем церковном обиходе оно применялось к небольшим песнопениям, по объему и простой структуре не отличающимся от тропаря (ср. также «кондаки», т. е. малые строфы, в акафисте). Этот смысл термина «кондак» не имеет отношения к мону-ментальным богослужебным поэмам Романа Сладкопелца. О жанровой форме кондака-поэмы см.: *Maas P. Das Kontakion.* — *BZ*, 1910, 19; *Grosdidier de Matons J. Op. cit.*, p. 3—35.

⁹⁷ *S. Romani Melodi Cantica Genuina* / Ed. by P. Maas, C. A. Trypanis. Oxford, 1963, p. 1.

Григорий Богослов, как мы уже видели, писал на досуге стихи, остающиеся в целом в пределах традиционной античной метрики, да и по языку отвечавшие норме соответствующих поэтических жанров; остальные произведения, принадлежащие ему, а также Василию Великому, Иоанну Златоусту и Григорию Нисскому — нормальная риторическая проза. К художественной, стилистически отделанной христианской проповеди в прозе непосредственно, {320} без всяких модификаций и сдвигов приложимы



*Блюдо. Мелеагр и Аталанта. Серебро. 613—629 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

правила и критерии отчасти «совещательного» рода красноречия (когда проповедник увещевает верующих), отчасти «эпидейктического» рода (когда он восхваляет какой-либо священный предмет и стремится наглядно представить его перед глазами). Совсем иное дело — гимны, какие писал Роман Сладкопевец. Эта новая жанровая форма, не имевшая прецедента в античной литературе и постольку не существовавшая для античной, а значит, и византийской литературной теории.

Уже самый первый вопрос: стихи или проза? — применительно к гимнам Романа оставался без ответа, что делало невозможным какой-либо дальнейший разговор о них в школьных риторических терминах. Эти гимны — не проза, потому что у них слишком очевидна четкая стиховая организация; но признать их поэзией, оставаясь на точке зрения ви- {321} зантийской школьной теории, тоже было невозможно, коль скоро в них отсутствовал даже намек на нормы античной метрики, основанной на счете долгих и кратких слогов. Метрика эта, разошедшаяся к эпохе Романа со звучанием живой речи, еще

много веков спустя, до самого конца Византии и даже позднее, в послевизантийской ученой монашеской словесности, продолжала искусственно воспроизводиться на почве традиционных поэтических жанров, например эпиграммы, а главное, продолжала оставаться в теории единственной метрической системой; о тонике просто не говорили. Притом лексика гимнов Романа, система примененных им риторических приемов — все это гораздо ближе к практике прозы второй софистики, например к сочинениям того же Гимерия, нежели к тому, что допускалось в каком-либо из жанров античной поэзии⁹⁸. Значит, гимны эти — не стихи, ни проза, а какой-то невозможный гибрид того и другого, явление, непроницаемое для мысли византийского ритора и постольку для нее несуществующее. Ни признанная церковью святость Романа, ни восторг перед его даром песнопевца, выразившийся в легендах о таинственной помощи богородицы, — ничто не могло дать его поэзии легальный статус в глазах теоретиков. Византийская риторическая школа была ничуть не менее авторитарной, чем византийская церковь, и в замкнутой сфере ее компетенции действовали свои неуступчивые законы.

Но и византийская церковь, восхваляя Романа как вдохновенного свыше певца, с языка которого истекли мед и млеко, не оставила ни одного его гимна в своем обиходе. Такая же судьба постигает всю гимнографическую поэзию этой эпохи — за одним примечательным исключением, проливающим свет на характер сдвигов византийского вкуса. Есть только одна большая поэма религиозного содержания, являющая модификацию формы кондака, со сложными строфами, с возвращающимся рефреном, которая на все времена сохранила свое место в богослужбной практике греческой церкви и вообще православия. Поэма эта называется по-гречески «ὕμνος Ἀκάθιστος» (буквально: «гимн, при слушании которого сидеть не должно», по-старославянски — «неседален»)⁹⁹. Когда столетиями позже византийцы, а за ними и другие народы восточно-христианского круга стали составлять подражания этому гимну, так что для русских, например, слово «акафист» из обозначения памятника превратилось в обозначение жанра, тогда ὕμνος Ἀκάθιστος, этот прототип всех позднейших «акафистов», стали в отличие от них и в согласии с его темой называть «Акафистом Богородице»¹⁰⁰.

Вопросы датировки и атрибуции этого гимна вызывали и отчасти вызывают до сих пор оживленную дискуссию. Было время, когда Акафист приписывали весьма разновременным авторам — например Аполлинарию Лаодикийскому (IV в.), Роману Сладкопевцу (VI в.), патриарху Сергию (VII в.), патриарху Герману и Кассии (VIII в.), патриарху {322} Фотию (IX в.) и пр.¹⁰¹ К счастью, хронологическая амплитуда резко сокращается, когда мы принимаем во внимание, что богословско-догматическое содержание Акафиста возможно лишь после III Вселенского собора (Эфесского), чем исключаются все датировки до 431 г., что к рубежу VIII и IX вв. уже существовал полный латинский перевод Акафиста, возникший в среде южногерманских монастырей¹⁰², и что в качестве главных недругов христианской веры Акафист все время называет огнепоклонников-зороастрийцев, а не арабов как носителей ислама, что было бы бессмысленно после 651 г. (падение сасанидской державы), а по сути дела — уже после завоеваний Абу Бекра и Омара в 30—40-х годах VII в.

К этому надо добавить, что «кукулий» Акафиста предполагает ситуацию, когда «нашествие иноплеменных» непосредственно угрожало самому Константинополю, а в только что названных временных пределах такая ситуация имела место летом 626 г., когда столица на Босфоре была едва спасена от осаждавших ее отрядов аваров и славян. С этой датой византийская традиция и связывает богослужбное употребление Акафиста: согласно старой синаксарной заметке, Акафист впервые воспевали стоя 7 августа 626 г., после чего он и получил свое название. Итак, в 626 г. был написан «кукулий», начинающийся словами Τῆ Ὑπεριάχῳ Στρατηγῶ, и был торжественно исполнен весь гимн в целом, — но из этого не вытекает, что последний тогда же был сочинен. Есть основания полагать, что он возник ранее¹⁰³; 626 г. —

⁹⁸ Это относится, например, к густоте, с которой у Романа применяется прием гомеотелевта; это гораздо ближе к прозе Гимерия (характеристику ее см. выше), чем к античной поэтической традиции.

⁹⁹ См. о нем: *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München. 1959. S. 427—428; *Аверинцев С. С.* Поэтика... с. 221—236.

¹⁰⁰ Впрочем, такое словоупотребление характерно для русской традиции; в Греции тексты, построенные по типу Акафиста, в отличие от собственного Акафиста, т. е. первого образца жанра, предпочитают называть «икосами» (οἴκοι).

¹⁰¹ См. библиографию этой полемики: *Аверинцев С. С.* Поэтика... с. 288—289, примеч. 23—30.

¹⁰² См.: *Huglo M.* L'ancienne version de l'hymne Acathiste.— Muséon. 1951, 64; *Meersseman G. G.* Der Hymnus Akathistos im Abendland.— Spicilegium Freiburgense, 1958, 1—2.

¹⁰³ Во-первых, трудно вообразить, что столь объемистое и сложное стихотворное произведение было сочинено и вдобавок разучено певцом (или певцами) всего за один день; во-вторых, очевидно, что «кукулий», отражающий события 626 г., не был первоначальным зачином гимна, — сохранился более ранний «кукулий», сдвинутый в традиционном чинопоследовании на место, обособленное от самого Акафиста, но однородный с последним по ритму, стилю и теме, соединенный с последним общностью рефрена.

не дата написания Акафиста, но хронологический рубеж, отмечающий время, позднее которого гимн не мог быть написан. Эти выводы могут считаться в наше время общепринятыми.

Столь авторитетные специалисты, как С. Трипанис, Ф. Дэльгер, Э. Веллес и Г. Г. Бек, вслед за П. Крыпякевичем¹⁰⁴ высказываются за авторство Романа Сладкопевца. Однако это лишь догадка, и при этом догадка, пожалуй, не очень правдоподобная. Между поэтикой Романа и поэтикой Акафиста наблюдается существенное несходство. Виднейший исследователь творчества Романа Х. Гродидье де Матон, обсуждая это несходство, сравнил кондаки Романа с фресковой живописью, а Акафист — с ювелирным изделием¹⁰⁵. Действительно, в Акафисте куда меньше широкого, драматического движения, размашистых словесных жестов, куда больше декоративности, изощренности, доведенной до мелочей, связующей симметрии форм. Он построен следующим образом: вслед за «кукулием» идет не последовательность одинаковых строф, как {323} у Романа, а чередование двенадцати больших строф («икосов») и двенадцати меньших строф («кондаков» — не смешивать с термином «кондак» как обозначением целой поэмы). Все икосы, как и все кондаки, объединены между собой единообразием ритмического рисунка. Важная составная часть каждого икоса и примета Акафиста в целом — так называемые хайретизмы, т. е. обращения к воспеваемому предмету (к богородице), начинающиеся приветствием «хайре» («радуйся») и развертывающиеся в многосложное именование этого предмета (например: «радуйся, премудрости божией вместилище!»). Число хайретизмов в каждом икосе Акафиста строго фиксировано — шесть пар и еще один, внепарный, тринадцатый хайретизм, который являет собой рефрен, красной нитью проходящий через все икосы. Если мы отцепим рефрен, оставшая масса хайретизмов образует возведенное в квадрат сакральное число 12, на языке числового символизма означающее завершенную полноту (число знаков Зодиака, апостолов, ворот Небесного Иерусалима в Апокалипсисе и т. п.). Знаменательное число не только введено и положено в основу построения целого, но оно еще нарочито усугублено тем, что с исключительной наглядностью помножено само на себя.

Но это не единственный фактор очень жесткой, как бы кристаллической правильности. Симметрия внутри каждой пары хайретизмов подчеркнута двояким образом. Во-первых, хайретизмы одной пары — любой из 72 пар — соединены строжайшей изосиллабией и параллелизмом тонического рисунка. Во-вторых, рисунок этот один и тот же на одном и том же месте в структуре икоса, повторенной 12 раз: например, оба первых хайретизма каждого икоса представляют собой десятисложники, следующая пара — тринадцатисложники, третья пара — шестнадцатисложники, четвертая — четырнадцатисложники, и т. д.; первый и второй хайретизм есть комбинация хорей, ямба, анапеста и амфибрахия, третий и четвертый — хорей, трех анапестов и двух безударных слогов в клаузуле, и т. п. В-третьих, каждая пара соединена созвучиями, рифмами типа «гомеотелевта» (принятое в риторике сопряжение слов с одинаковыми окончаниями, очень часто тождественных по своей грамматической форме), причем созвучия эти очень часто скрепляют оба хайретизма в нескольких местах. Весьма нередко фоническая структура, оттеняя синтаксическую и логическую структуру, приближается к так называемому панторифму — случаю, когда зарифмованы *все* слова, входящие в соотнесенные отрезки текста. Тогда два хайретизма и каждое слово сопряжено и зарифмовано со словом, занимающим то же место внутри другого хайретизма, а задно противопоставлено ему логически:

Радуйся, ангелов многословное удивление!

Радуйся, демонов многослезное уязвление!

«Ангелов» — против «демонов», «многославное» против «многослезное», «изумление» — против «уязвление»: два отрезка текста (по-нашему, «две строки» — но византийцы не выписывали хайретизмы по строчкам) зеркально отражают друг друга. Легко усмотреть, что формальная игра связана с игрой мысли, со смысловым содержанием гимна. Поэт как бы видит свою святыню в центре, а добро и зло по обе стороны — «одесную» и «ошуюю». «Уязвление» зла именно потому «многослезно», что «удивление» добра «многославно»: обилие «славы» на одной стороне есть {324} одновременно обилие «слез» на другой стороне. Центр для того и дан в качестве ориентира, чтобы правое самоопределилось в качестве правого и левое — в качестве левого, чтобы совершился «суд», чтобы добро было в некоем ритуале отделено от зла и поставлено напротив него. Бытие рассечено строго по оси симметрии, и это — «суд».

Попарная рифмовка хайретизмов представляет особый интерес в большой перспективе истории европейской литературной традиции. Античная риторическая проза широко употребляла рифмовидные созвучия, но эти гомеотелевты не становились стиховой рифмой по той причине, что им недоставало

¹⁰⁴ *Krypiakiewicz P. F. De hymni Acathisti auctore.* — BZ, 1909, 18; *Dölger F. Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache.* B., 1958, S. 53—55; *Welesz E. The Akathistos Hymn.* Copenhagen, 1957; *Beck H. G. Op. cit.*, S. 427—428.

¹⁰⁵ *Grosdidier de Matons J. Op. cit.*, p. 36.

свойства обязательности, регулярности: можно зарифмовать два слова, можно добавить к ним третье, четвертое, пятое, пока риторю не прискучит, а можно вовсе обойтись без созвучий. Ранневизантийский проповедник V в. Прокл Константинопольский выстроил в одном месте ряд из 46 гомеотелевтов, но их с таким же правом могло быть 15 или 17, а если бы именно в этом месте не было ни одного гомеотелевта, никакой закон не был бы нарушен. Стиховая рифма — обязательна, гомеотелевты — произвольны; применительно к первой можно говорить о системе и необходимости, применительно ко вторым — только о тенденции и возможности. Гомеотелевты не становились стиховыми рифмами от того, что из прозы проникали в поэзию как одну из областей всеобъемлющего царства риторики, что нередко имело место еще в античной литературе. Очень энергично употреблял гомеотелевты Роман Сладкопевец:

*Неженатый в тоске угрызается,
а женатый в трудах надрывается;
се, бездетный терзаем печальми,
многодетный снедаем заботами;
Сей во браке покоя лишается,
тот же много скорбит о бесчадии...*¹⁰⁶

Мы могли бы счесть эти гомеотелевты, организованные попарно, за рифмы, если бы череда их не обрывалась так беспричинно и немотивированно. Но гомеотелевты — на то и гомеотелевты, что можно в любом месте прекратить их нанизывание. Ранневизантийская поэзия, как и проза, не раз приводит нас к порогу стиховой рифмы. Достаточно распространить обязательность парных гомеотелевтов на целое стихотворное произведение или хотя бы на равные и закономерно повторяющиеся отрезки этого произведения, т. е. на его правильные строфические единицы, каковы 12 дюжин хайретизмов, — и путь к стихотворной рифме завершен. В Акафисте мы можем наблюдать это завершение. В нем регулярная, а значит, стиховая рифма неуклонно применяется на пространстве строго отмеренных и структурно упорядоченных строф с рефреном, которые отделены друг от друга равновеликими строфическими единицами без рифм. «Рифма, звучная подруга вдохновенного досуга, вдохновенного труда», по слову Пушкина, рифма, привычная нам в поэзии Европы лишь начиная со зрелого средневековья, впервые является перед нами именно здесь.

Столь важный факт до сих пор не дождался ни обстоятельного анализа, ни адекватной оценки, ни даже достаточно отчетливой констатации. Это может показаться странным, ибо речь идет о тексте, хорошо известном и неплохо изученном. Но это и не так уж странно, потому что {325} пристальнее всего присматривались к нему до сих пор либо текстологи, либо богословы, либо историки музыки, либо специалисты по византийской и древнерусской иконографии. У исследователей истории рифмы до него не доходили руки.

Правда, новация, осуществленная в Акафисте, осталась, судя по всему, фактом уникальным. Широкое применение стиховой рифмы, как известно, нашло себе место в византийской литературе лишь к исходу ее истории, когда на Западе практика рифмы уже давно имела богатую традицию. Однако техника рифмовки отработывалась не в последнюю очередь в лоне западноевропейской гимнографии, прежде всего в лоне жанра секвенции, а развитие последнего не обошлось без влияния Акафиста. Знаменательно, что латинский перевод Акафиста возник в той самой среде санкт-галленского монашества, которая дала Ноткера Заику и гимнографа Туотилона — фигуры¹⁰⁷, без чьего участия трудно представить себе становление секвенции как зрелой литературной формы.

«Ювелирная» изощренность фонической и синтаксической симметрии, избыточная орнаментальность, делающая Акафист похожим на узорчатую ткань, на огромный ковер из слов, игра отвлеченной мысли, виртуозность диалектических сопоставлений и противопоставлений — все это компенсирует отсутствие динамики, драматичности, ведущей через кризис к разрешению, через кульминацию к развязке. В первой половине Акафиста за хитрыми мыслительно-словесными арабесками, за медитативным славословием еще просматривается сюжет — обобщенный до схемы сюжет начальных глав Евангелий от Матфея и особенно от Луки (Благовещение — посещение св. Елизаветы — Рождество и поклонение пастухов — поклонение волхвов — Сретение и бегство в Египет, поменявшиеся в композиции гимна своими естественными местами). Дева Мария и архангел Гавриил обмениваются репликами, Иосиф переживает в своем сердце «бурю противоречивых помыслов» — на мгновение на периферии гимна возникают тонко намеченные мотивы борьбы и движения, что заставляет вспомнить Романа; но едва мы

¹⁰⁶ S. Romani Melodi Cantica Genuina, p. 473.

¹⁰⁷ Разумеется, латинский перевод сам по себе не удерживает ни ритмического облика Акафиста, ни рифмовку его хайретизмов. Однако ученые монахи, знавшие греческий язык, сколь бы малочисленны они ни были, читали подлинник — иначе перевод не мог бы возникнуть. Значит, дверь для информации о византийском опыте парной рифмы была приотворена.

его вспоминаем, нам приходится констатировать, что мы очень далеки от поэтики Романа, по крайней мере, в нормальном варианте последней. В Акафисте все драматическое, все конкретно-сюжетное допущено в поэтическое пространство лишь затем, чтобы сейчас же быть снятым, преобразованным в предмет «богомыслия», растворенным в волнах арифметически расчисленного и размеренного славословия. Во второй половине гимна сюжетная линия окончательно утопает в размышлении и в славословии.

Мы не знаем, как относится Акафист к творчеству Романа хронологически: он может быть несколько старше, может быть современен поэмам Романа, может даже, вопреки тонкому замечанию Х. Гродидье де Матона, принадлежать Роману — в принципе, возможно, что великий мастер создал однажды произведение, не похожее на прочие его тексты; ни из чего не вытекает, что Акафист непременно моложе творчества Романа, а если он и моложе, заведомо известно, что он не может быть намного моложе. Но как бы ни обстояло дело с хронологией, типологически, что называется, стадиально, Акафист знаменует собой более поздний этап становления ранневизантийской гимнографии. Последняя развивалась в направлении победы статичных элементов над динамичными, декоративности — над драматизмом, симметрии — над движением, через нарастание и кульминацию к развязке и разрешению, абстрактных формулировок богословско-философского или богословско-моралистического смысла — над наглядностью. Недаром Акафист не разделил судьбы поэзии Романа; он удовлетворял запросы позднейших поколений византийцев.

Линия Акафиста вытесняет линию Романа. По мере перехода от ранневизантийской эпохи к византийским «темным векам» выявляется недоверие к повествовательно-драматическому типу гимнографии. Последний отжил свое. Время картинных повествований и драматизированных сценок прошло: наступило время для медитаций и для нанизывания хвалебных метафор. На пороге последующей эпохи, на рубеже VII и VIII вв., жанровая форма кондака сменяется жанровой формой канона. Классиком последней был Андрей Критский (ок. 660—740). Он написал «Великий канон», вошедший в православную богослужебную практику на время Великого поста образы Библии у него уже не обрисованы как образы, но сведены к лапидарным смысловым схемам. Например, Ева — это уже не Ева, но соблазн, живущий внутри каждого человека:

*Вместо Евы чувственной мысленная со мною Ева —
Во плоти моей страстный помысл*¹⁰⁸.

Так мог бы сказать и Роман: но у него это было бы басенной «моралью» к повествованию. Андрея Критского не интересует повествование, его интересует «мораль». Весь «Великий канон» — как бы свод «моралей» к десяткам отсутствующих в нем «басен». Конкретный облик библейского события перестает быть символом, т. е. равновесием формы и смысла, и становится иносказанием, т. е. явлением служебности формы по отношению к смыслу. Победа канона над кондаком — это победа теологико-рационалистической и аллегоризирующей тенденции над тенденцией повествовательно-драматической. Она была важным историко-культурным симптомом.

Светская ранневизантийская поэзия была завершена в творчестве Георгия Писиды (конец VI—VII в.). Этот диакон и хартофилак константинопольской соборной церкви св. Софии был, пожалуй, самым большим эпическим поэтом Византии. Две черты резко отличают его как византийского эпика от мастеров эпоса, работавших на рубеже античной и средневековой эпох, — например от Нонна, не говоря уже о поэтах, в творчестве которых античные черты преобладают, например Квинт Смирнский, Коллуф, Трифиодор или Мусей. Во-первых, он принципиально отказывается от мифологической темы. Для этого убежденного идеолога византийской государственности и славослова войн императора Ираклия I языческий миф одиозен и притом неинтересен, а классическая древность служит преимущественно темной фольгой для блеска новейших времен: вот как худо тогда и как хорошо теперь. Например, он способен обратиться к Демосфену с патетической тирадой о том, что опасности, грозившие афинскому оратору во времена македонского царя Филиппа, {327} благополучно исчезли в благое царствование Ираклия:

*Филиппа нет, есть мудрость повелителя*¹⁰⁹.

Во-вторых, Писида уже не пытается приспособить к новой речевой ситуации гекзаметр, как это делал Нонн, а отказывается от того традиционного эпического размера, заменяя его двенадцатисложником, теоретически осмыслявшимся как ямбический триметр. Поскольку ямбический триметр был одним из важнейших размеров классической греческой поэзии, принципу преемства было воздано должное. Однако размер этот (характерный в древности отнюдь не для эпоса, а для других жанров, например для трагедии и комедии) гораздо безболезненнее функционировал в условиях разрушения в живой речи сис-

¹⁰⁸ *Cantarella R. Poeti bizantini. t. 1, p. 101.*

¹⁰⁹ *Georg. Pisid. Bellum Avaricum, II, 3. Пер. М. Л. Гаспарова.*

темы долгих и коротких слогов, когда реальным фактором стиховой регулярности стала голая изосиллабия: повторение двенадцати слогов легче схватить на слух, чем повторение восемнадцати слогов, да еще систематически нарушаемое введением спондеев. Поэтому в византийской поэзии начинается триумфальное шествие двенадцатисложника, нарушаемое лишь к самому концу Византии экспансией народного «политического» стиха. Двенадцатисложник проникает в жанры, где всегда господствовал гекзаметр — сам по себе или в сочетании с пентаметром,— например, он господствует в византийской эпиграмме, сделавшейся со временем благодаря практике сочинения эпиграмм на священные предметы и специально на дни церковного года одним из самых массовых жанров византийской и даже послевизантийской поэзии. Поэтому почин Писиды был знамением времени. В последующие периоды гекзаметры и элегические дистихи сочиняют, да и то редко, в узких кругах любителей классической древности; но двенадцатисложники сочиняют решительно все, в том числе люди, чуждые или даже враждебные античной традиции, например мистик XI в. Симеон Новый Богослов. Когда император-иконоборец Феофил распорядился выжечь на лбу у братьев-иконопочитателей Феофила и Феофана издевательские вирши, вирши эти были составлены тоже в двенадцатисложниках!

Для всей традиции византийских псевдоямбов творчество Писиды оставалось образцом. Михаил Пселл в XI в. пишет трактат¹¹⁰ под характерным заглавием «Спросившему, кто писал лучше стихи, Еврипид или Писида». Поэт, замкнувший своим творчеством ранневизантийский период и указавший пути последующим временам, разделил со своими античными предшественниками престиж классика.

Как уже сказано, львиную долю среди сочинений Писиды занимают поэмы, посвященные актуальным событиям: приветствие Ираклию, явившемуся из Карфагена в Константинополь для захвата власти, «Персидский поход» и «Аварская война», описывающие начало конфликта с Ираном и отражение аваро-славянской осады Константинополя в 626 г., наконец «Ираклиада» в трех книгах, воспевающая окончательный триумф Ираклия над Хосровом. Официозно-хвалебная установка делает описания военных действий несколько однообразными, поскольку любое событие призвано показывать блеск воинской храбрости и полководческих талантов императора, но батальным сценам нельзя отказать в энергии:

{328}

*Но вот овладевает мной желание
Узреть усладу изготовки битвенной
И ужасы воспеть, не зная ужаса;
Однако даже это предварение
Меня пугает зримою жестокостью.
Стояло войско строем и в оружии,
Здесь были трубы, там гряда щитов
к щитам,
Колчаны, копы, и мечи, и дротики.
Гревели латы громом устрашающим,
Железными сдвигаясь сочлененьями,
И, солнечным светилом освещаемы,
Друг в друга отражали переменный
блеск*

*Небесного слепящего сияния:
Когда, сплотив ряды к рядам
воинственно,
Они сомкнули крепко строй
незыблемый,
Казалось, что стоит стена оружия!
Уже сходились воинства враждебные,
Уже стучали меч о щит и щит о меч,
Разимые жестокими ударами,
Уже клинки, покрыты кровью алою,
Являли образцы искусства бранного;
Повсюду страх, и ужас, и смятение,
Смертоубийство и кровопролитие¹¹¹.*

Наряду с эпическими поэмами на актуальные темы Георгий Писида сочинял также произведения в религиозно-дидактическом роде, среди которых выделяется самый объемистый его труд — «Шестоднев, или О сотворении мира» (в 1894 двенадцатисложниках). Эта поэма, вслед за прозаическим «Шестодневом» Василия Великого объединяющая тему ветхозаветной Книги Бытия с материалом популяризированной естественнонаучной эрудиции от Аристотеля до Элиана, была, между прочим, переведена на армянский и старославянский языки; перелицовка южнославянского извода специально для русского читателя была выполнена в 1385 г.¹¹² Морализирующие поэмы «На жизнь человеческую» и «На суету житейскую» полны довольно банальных, но темпераментных риторических выпадов против всеобщего неразумия людей. Такие выпады были обычны для греческой философской литературы; практика христианской проповеди их заново стимулировала, и в творчестве Писиды они являют собою столь же характерно византийский элемент, как и славословия в честь императора:

¹¹⁰ См.: Античность и Византия. Пер. Т. А. Миллер.

¹¹¹ Georg. Pisd. Bellum Avaricum, II, 122—144. Пер. М. Л. Гаспарова.

¹¹² Шляпкин П. Шестоднев Георгия Писиды в славяно-русском переводе 1385 г. СПб., 1882.

Кто, глядя из сердечной глубины своей
 На этой жизни зрелище позорное,
 Не заглушит слезами смех свой
 зрительский?
 Со сцены сей над нами насмежаются
 Поддельных шуток мастера поддельные,
 Играя в троны, в расписные почести,
 В придуманные власти, как безумные.
 Из смеха порождаются несчастья:
 Вот он выходит в царском облачении,
 Гордясь собою, счастья причастившийся,

Безмолвствует в своем великолепии
 И мнит: «Я — все», меж тем как он
 и есть ничто,
 И мнит: «Все знаю», ничего не ведая,
 В одной душе двойное заблуждение:
 Мудрец он — мнимый, остро слов —
 затупленный,
 И все ж он величается и теешится,
 Доколе смерть с подмоштов не сведет
 его¹¹³.

Повсюду в литературе раннего VII в. мы ищем завершение того пути от «христианской античности» к византийскому средневековью, который составляет содержание ранневизантийского периода. Один из примеров тому — агиографический сборник Иоанна Мосха «Луг духовный», или «Лимонарь» (греч. — «лужок»).

О личности Иоанна Мосха, по прозвищу Евкрат («Анисное варево», мы знаем мало; даже его второе имя вызывает сомнения — виднейший византийский эрудит IX в. патриарх Фотий называл его почему-то не «Мосхом», а не то «Мосхским», не то «сыном Мосховым». Грузинские {329} историки литературы высказали гипотезу о его колхидском происхождении, поняв «Мосх» как этноним (мосхи или месхи — племя на юго-западе территории современной Грузии). Достоверно известно, что Иоанн монашествовал в Иерусалиме и в палестинской пустыне близ Иордана, что он долго жил в Александрии и обошел, множество монастырей Египта, Синая, Сирии, Малой Азии, Кипра, Самоса, повсюду собирая рассказы о чтимых «старцах», а умер в Риме, откуда тело его было доставлено в Иерусалим для погребения.

«Луг духовный» — это собрание поучительных новелл из жизни аскетов, продолжающее традицию «Лавсаика» Палладия и других сборников монашеского «фольклора». Объем эпизодов и сложность сюжетов весьма различны — от развернутой новеллы в самом настоящем смысле слова до односложного рассказа, намечающего ситуацию и передающего острое, ложающееся на память изречение какого-нибудь известного подвижника. Заглавие разъясняется самим Мосхом во вступлении: рассказы и афоризмы, составляющие книгу, разнообразны варианты аскетической добродетели, в ней представляемые, — словно пестрые цветы на лугу, из которых сочинитель то ли сплетает гирлянду, то ли, «подражая премудрой пчеле», собирает мед для питания души (метафора двойится, что довольно характерно для такого рода словесности). Язык куда примитивнее и ближе к разговорному, чем это было у Палладия, — античность за два века отступила в даль времен. Успех книги Мосха был велик, о чем можно судить по изобилию рукописей и иноязычных переводов. На Руси с ней знакомятся начиная с XI—XII вв.; ее традиционное обозначение в древнерусской традиции — «Синайский патерик».

Вот для примера один из самых коротких эпизодов «Луга духовного». Знаменательно его содержание: это контраст между античной образованностью, культивирующей слово, и аскетической духовностью, культивирующей молчание.

«Двое любомудров пришли к старцу и просили его молвить им слово пользующее; старец же молчал. И снова любомудры приступили к нему:

— Ты чего нам не ответишь, отче?

Тогда говорит им старец:

— Что люборечивы оба вы, вижу, а что любомудры не настоящие, свидетельствую. Доколе вы будете искушаться в речах, так и не постигнув, что есть слово? Итак, вот вам дело любомудрия — не престанно размышлять о смерти; и оградитесь молчанием и тихостию» (Pratum spirituale, 156).

Византийская литература последующего периода, т. е. времени иконоборческих споров, почти ничем не напомнит нам о Нонне, Агафии, Павле Силентиарии; она будет далека и от монументальной драматичности Романа Сладкопевца. Но настроение «Луга духовного» с характерной, очень неантичной смесью восторга перед чудом, чувствительности к трогательному и вкуса к забавному встретится нам не раз. Доведенная до предела, с античной точки зрения попросту утрированная декоративная симметрия Акафиста тоже найдет непосредственное продолжение в поэзии, а отчасти и прозе последующих веков Византии. Бесполезно спрашивать, что выше — стиль Палладия или стиль Иоанна Мосха, поэтика Романа или поэтика Акафиста: но в обстановке перехода от ранневизантийской стабилизации к кризису VII в. продуктивной была линия Акафиста и Мосха. {330}

¹¹³ Georg. Pisid. De vanitate vanitatum, 99—105. Пер. М. Л. Гаспарова.

Риторика

Трудно переоценить роль риторики в общественно-политической жизни ранней Византии, в становлении византийской культуры и литературы. Справедливо считают, что риторика оказала огромное влияние на формирование многих литературных жанров и в какой-то мере на своеобразие стиля византийской литературы вообще.

Традиции античного ораторского искусства не умерли в ранней Византии. Гражданская, общественно-политическая риторика доживает до середины VI — начала VII в. Ее сохранение во многом обусловливалось традициями общественной, политической жизни ранней Византии, преимущественно ранневизантийского города. И в VI в. во многих городах были риторские школы, города имели муниципальные риторов-учителей и городских ораторов¹. Античное ораторское искусство с течением времени трансформировалось в оригинальное и внутренне целостное византийское. Оно во многом способствовало становлению христианской риторики и в свою очередь было обогащено принципами последней.

Как справедливо указывалось, «унаследованная Византией от античности теория риторики — более важная и содержательная система, чем обычно полагают»². Дело не только в том, что в IV в. сложилась и оформилась во всех основных видах новая, христианская риторика, что «усиление роли церкви в политической и духовной жизни империи сказалось на развитии красноречия, которое становится теперь достоянием церкви»³. Дело и в том, какое значение на исходе античности, с падением образованности, воспитательного значения литературы, книги, театра обрела живая речь с ее приемами прямого и эмоционального обращения к человеку, массе. Не случайно приемами риторики, ее духом в конечном счете оказались проникнуты едва ли не все жанры византийской литературы.

Начало практического формирования византийской риторики относится к IV в. У истоков ее стоят такие знаменитые риторы и софисты, как {331} Ливаний, Гимерий, император Юлиан, Фемистий, Синесий — язычники или полуязычники по своим взглядам, культуре и традициям, плеяда новых христианских ораторов и проповедников — создателей основных форм христианского красноречия: Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Назианзин и Григорий Нисский. Всех их объединяет не только одна эпоха, но и начальная языческая школа риторики — афинская, александрийская, антиохийская школы, к которым позднее прибавились константинопольская, кесарийская, бейрутская, газская — новые центры сложившейся христианской риторики. С IV в. связан подъем ораторского искусства, когда «на передний план снова выдвигается ораторская речь»⁴. Причины этого подъема иногда видят в обострении борьбы христианства и язычества в «эпоху последней схватки язычества с побеждавшим его христианством»⁵. Однако тогда же наблюдается и оживление гражданской риторики, связанное не с борьбой христианства и язычества, а с решением общественно-политических проблем, выработкой новых политических концепций. Вокруг реформ Диоклетиана и Константина разворачивается достаточно острая борьба, стимулировавшая оживление гражданской риторики.

Расцвет ораторского искусства в IV в. многим обязан второй, или новой, софистике, знаменитым греческим ораторам I—II вв.

Одним из наибольших авторитетов для риторов и софистов IV в. был кинический оратор и философ Дион Хрисостом из Прусы (середина I — начало II в.). Ему подражали император Юлиан и Ливаний, его почитал Синесий. В Дионе Хрисостоме их привлекал прежде всего общественно-политический практицизм. В своих речах Дион выступает в большей степени как «политический философ», выказывая скептически-саркастическое отношение к своим собратьям — отвлеченно философствующим софистам. Ему принадлежат ставшие популярными у ранневизантийских, гражданско-политических философов четыре речи «О царской власти», сыгравшие большую роль в разработке в IV в. образа идеального правителя — умеренного монарха, заботящегося о «всеобщем благе», и ставшие образцом критики прави-

¹ *Hunger H.* The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric.— In: *Byzantium and the Classical Tradition.* Birmingham, 1981, p. 35—48.

² *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 4.

³ *Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература IV—V вв.— В кн.: *Памятники византийской литературы IV—IX веков.* М., 1968, с. 4.

⁴ *Поздняя греческая проза.* М., 1961, с. 23.

⁵ *Позднее античное ораторское и эпистолярное искусство.* М., 1964, с. 5.

теля-тирана⁶. Его «Вифинские речи» (32—35), обращенные к жителям различных городов, также стали своего рода образцом речей-советов, речей-увещаний для муниципальных ораторов IV в.

Дион Хрисостом способствовал упрочению авторитета классических греческих ораторов — Лисия, Гиперида и особенно Демосфена, творчество которого он расценивал как вершину политического красноречия. В этом отразились не только эллинский патриотизм и литературный аттицизм Диона, но и его общественно-политическая и философская позиция, представление о важнейшей роли ораторского искусства в жизни государства и общества.

Отсюда — внимание Диона к вопросам преподавания риторического искусства. Совершенствование в искусстве речи он считал обязательным для всякого, «кто намерен участвовать в общественных делах» («О чтении», 18). В речах Диона ярко выражено его собственное, индивидуальное отношение к предмету. Он охотно говорит о себе, и его, вероятно, следует считать основоположником «личной» речи. Может быть, именно по-этому с таким восхищением относились ораторы и писатели IV—V вв. к Диону Хрисостому⁷.

Другой фигурой, оказавшей на них значительное влияние, был знаменитый афинский богач и софист II в. Герод Аттик, прославившийся прежде всего как воспитатель целого поколения софистов эпохи Антонинов. Крайний аттицист, он сыграл немалую роль в распространении «чистых образцов» аттической речи и лексики. С этим связано и его обостренное внимание к истории, характерное, например, для его единственной сохранившейся декламации «О государстве», демонстрирующей стремление к точному знанию исторических событий и пониманию политических отношений эпохи. Этот «историзм» был воспринят и некоторыми риториками IV в., в частности Ливанием.

Обращение к аттицизму приобретало в определенной мере антиримский и антиэллинистический характер. Господствующие интеллектуальные круги восточных провинций не вдохновляла ни культурная «романизация», ни «ориентализация», начавшая принимать нежелательные для эллинской верхушки восточных провинций масштабы. Отсюда тот поворот к классической античности и даже к самым ранним этапам ее истории, который позволял стоявшим на строго эллинских позициях авторам вообще выбрасывать из своих исторических экскурсов как эпоху эллинизма, так и большую часть эпохи римского владычества.

Немалое влияние на ранневизантийское ораторское искусство оказал ученик Герода Атика Элий Аристид (129—189), автор 55 речей и двух руководств по риторике. Уже для ближайших поколений он являлся классиком красноречия. Ранневизантийские ораторы ставили его чуть ли не на второе место после Демосфена. Его речи отличались исключительной тщательностью и изяществом отделки. В отличие от Диона Элий Аристид далек от политической злободневности. Сближают же его с Дионом виртуозное владение языком классической литературной прозы и, с другой стороны, незнакомые классике индивидуализм и эмоциональность. Шесть его «священных речей» (XXIII—XXVIII) — своего рода история мучившей его болезни, где он искренне описывает свои переживания. Близка к ним «Монодия на гибель Смирны», проникнутая неподдельным чувством. В ней использован арсенал более выразительной, но весьма далекой от обычного классического аттицизма азианской прозы, дававшей больше возможностей для выражения индивидуальных эмоций. Это делало популярным Элия Аристида и среди христианских авторов IV в.

Преемниками Элия Аристида были самые разные представители ораторского искусства IV в. Его аттицизм, строгую форму изложения усвоил Ливаний, тягу к пышной декламации, искусству слова как таковому — Гимерий.

В известной мере итог развития риторики I—II вв. подвел Гермоген из Тарса (II—III вв.), автор прославленного «Руководства», особенно популярного в Византии. Речи (λόγοι) он разделил на две группы — «политические» (в том числе судебные) и «панегиристические», целиком построенные на классических образцах. Старое учение о формальных типах речей он дополнил учением об их «качествах» — «идеях», стилистическими их характеристиками, такими, как «красота», «величавость», «ясность».

На ранневизантийскую риторику оказали влияние и другие жанры предшествовавшей литературы, отражавшие рост индивидуального самосознания, интереса к личности, ее переживаниям. Примером для Ливания служили не только Демосфен, Дион Хрисостом, Элий Аристид, но и Филострат, Лукиан. Ораторская проза IV в. наполняется бытовыми реалиями и ситуациями, в ней появляются элементы пародии; она пронизывается духом экзальтированной патетики, превращающей панегирик в непристойное превозношение, а инвективу — в поношение. Психологический эффект грекоязычной риторической

⁶ История греческой литературы. М., 1960, т. III, с. 214.

⁷ Там же.

прозы усиливался тем, что проявлявшееся со II в. тяготение к ритмике приводит в IV в. к утверждению в ней настоящего ритмического закона⁸.

Подлинный столпом красноречия IV в. считают Ливания (344—ок. 393), антиохийского ратора и язычника. До нас дошло около 70 его речей на современные ему темы, около 50 декламаций — на темы вымышленные и более 1000 писем. До нас дошло довольно много списков его произведений (500), что свидетельствует о его исключительной популярности. Его влияние на формирование следующего поколения раторов и софистов было огромно. Известны имена 134 его учеников⁹. Как писал он сам (XII, 27—30), «у меня есть дети... одни во Фракии и Великом городе (Константинополе.— Г. К.), другие в Вифинии, третьи — в Геллеспонте, в Карию и Ионию, можно найти... и у пафлагонцев, и у каппадокийцев... и в городах Галатии... в Армении... большое число киликийцев, а еще больше... сирийцев... Обязаны мне некоторую признательностью и Финикия, и Палестина и с ней — арабы, исавры, псидийцы, фригийцы... каждая область получила от меня несколько раторов». Из его школы вышло немало христианских ораторов и проповедников, например знаменитый Иоанн Златоуст. Как писал Ливаний в своей автобиографии (155), «рук множества переписчиков оказывалось недостаточно по сравнению с числом жаждавших их (речей.— Г. К.)». Ливаний, как и Дион, происходил из среды муниципальной аристократии. Не будучи в состоянии занять видное положение в курии, он не видел лучшего средства послужить интересам муниципальной аристократии, своим общественным идеалам, как избрать профессию ратора, что убедительно свидетельствует о значении риторике в IV в. Можно согласиться с утверждением, что «для ее адептов характерна глубокая убежденность в исключительном общественном значении своего дела, которая искони была непрременной чертой греческого „софиста“...»¹⁰, но вряд ли можно целиком принять тезис о том, что она «в условиях борьбы с христианством получила новый, углубленный смысл»¹¹. Вряд ли возможно, и в первую очередь по отношению к Ливанию, все сводить к борьбе язычества с христианством. Не полемика с христианством лежит в основе большинства речей Ливания — его больше волнуют общественные дела, конкретные политические проблемы. Он был наследником и продолжателем тра-334-дической общественно-политической риторике. IV век ставил одну за другой конкретные проблемы политической жизни города, и в обращенности к ним Ливания — одна из причин его успехов и популярности. Как и многие другие раторы IV в., он продолжил в 336—340 гг. свое совершенствование в «городе афинян — звезде Греции» у лучших учителей аттического красноречия, стяжав себе устойчивую известность и право открыть собственную школу. В течение 14 лет он ведет жизнь странствующего софиста — преподает и выступает в Константинополе, Никее, затем в Никомидии. Насколько ценилось в середине IV в. ораторское искусство видно из того, что города переманивали друг у друга лучших раторов, соперничали своими школами, устраивали состязания. Выступления раторов, даже обычные учебные декламации привлекали массу народа. «Весь город,— писал Ливаний,— был в моем распоряжении, подобно школе». В Никомидии он одержал победу над одним из знаменитейших афинских ораторов — Гимерием, в Константинополе — над Бемархием.

В 348 г. ему было предложено составить панегирик императорам Констанцию и Константу. Панегирик имел успех, и Ливаний получил официальное назначение в Константинополь с императорским жалованьем. Здесь укрепилась его дружба с другим выдающимся ратором — Фемистием. Однако Константинополь с его новыми бюрократическими тенденциями не вызывал восторга у Ливания. Он не прижился в столице и в 354 г. вернулся в Антиохию, был великолепно встречен и после многочисленных ходатайств получил разрешение остаться здесь, сохранив почетное и достаточно независимое положение, которое позволило ему активно включаться в общественную жизнь Антиохии. Этим временем датируются его многочисленные речи с советами и обращениями к правителям, курии, императорам, выступления в связи с теми или иными городскими конфликтами.

Школа Ливания процветала. Ученики стекались к нему со всех областей Востока, и в связи с этим он даже получил разрешение проводить свои занятия в большом зале антиохийской курии. Особенно упрочилось его положение и влияние в годы правления Юлиана, который высоко ценил его ораторское искусство. Их объединяла определенная общность взглядов, и Ливаний неоднократно выступал перед императором во время пребывания последнего в Антиохии. После смерти Юлиана Ливанию пришлось пережить немало неприятностей: он подвергался политическим преследованиям и даже стал объектом покушения. К 70—80-м годам относятся его речи к правителям и против правителей Антиохии в связи с важнейшими событиями в жизни города¹². Несмотря на определенную, не совпадавшую с ос-

⁸ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы, с. 4.

⁹ Petit P. Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire. P., 1957.

¹⁰ Аверинцев С. С. Византийская литература IV—VII вв.— В кн.: История Византии. т. 1, с. 413.

¹¹ Там же, с. 413—414.

¹² См.: Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город (Антиохия в IV в.). Л., 1962, с. 170—196.

новными направлениями политики центральной власти позицию, в 383/4 г. он был удостоен титула почетного префекта претория. Однако последние годы его жизни были безрадостными — большая часть правителей Антиохии испытывала к нему неприязнь, его влияние на городские дела уменьшилось, школа приходила в упадок. Умер Ливаний, вероятно, в 393 г.

Какова же роль Ливания в развитии риторики IV в.?

Ливания можно считать аттицистом. Современники-пуристы очень ценили его чистый аттический диалект. Он почти не употреблял слов, {335} отсутствующих в лексиконе Демосфена, в совершенстве овладел всеми секретами композиции и стиля. Разнообразие и богатство его лексики позволяли ему подбирать самые близкие современным понятиям классические эквиваленты, благодаря чему его изложение становилось максимально понятным и напоминало естественную разговорную речь. Отдавая должное риторическим «красотам», Ливаний очень редко злоупотреблял ими. Он был решительным противником «бессодержательного» красноречия ради красноречия. Он жестоко высмеивал витиеватое пустословие Бемархия, который «ведет речь о каких-то колоннах, решетках, взаимопересекающихся улицах, ведущих не знаю куда». Обращение к классической античности для него не просто воспевание ее самой. Оно связано с задачами современными. Настоящее — в центре его внимания: «Но, если угодно, оставим афинский народ, и Пникс, и кафедру и займемся настоящим».

Дело оратора — «своими речами побуждать к совершению должного, препятствовать вредному, с одними соглашаться, другим возражать, помогать разумным правителям, бороться с теми, кто полезного не видит, противопоставлять голосу престола голос разумного совета, своим красноречием повергать в страх других, но самому не страшиться» (35, 3—4). Вслед за Менандром он считал, что «дело разума — уметь поддерживать мнение наилучших людей, не декламировать без конца, но в немногих словах сосредоточивать побольше содержания». Этому принципу Ливаний и следовал.

Риторика представлялась ему совершенно необходимой не только в сфере общественно-политических отношений. Она в его глазах обретала известное универсальное значение как главное средство воспитания. Театр эту свою функцию, с его точки зрения, утратил, другие виды зрелищ Ливаний осуждал так же, как и христианские проповедники. Основную задачу ораторского искусства — величайшего дара богов — он видел в том, чтобы «делать граждан хорошими людьми и приучать их к добру и полезной деятельности». Отсюда известный морализм его риторики, хотя и не столь прямолинейный, как у последующих христианских ораторов. Прямое обращение к аудитории, постановка от ее имени вопросов — все эти приемы живого общения, поддержания непрерывного контакта со слушателями, так же как внутренний пафос, экспрессивность и обличительная сила речей Ливания, позволяют увидеть в нем предшественника знаменитых христианских проповедников ранней Византии.

Многие из речей Ливания стали своего рода образцами для современников и последующих поколений. Все они очень различны, индивидуальны. Так, в панегирике Констанцию и Константу дается обзор и оценка их деяний; в «Похвале Антиохии» излагается история города, сопровождаемая ярким описанием жизни, природы; глубоким чувством и эмоциональной напряженностью проникнута его монология на гибель Никомидии.

Несмотря на консерватизм своих политических взглядов, Ливаний во многом был уже человеком новой эпохи. Достаточно обратиться к его автобиографии («Жизнь, или О своей судьбе»), написанной в форме речи. Глубоко индивидуальная, личная, она продолжает традиции, заложенные Дионом Христомом, и закрепляет их, становясь на целые столетия образцом биографического жанра. Ее отличает глубокий психологизм, стремление проследить собственную внутреннюю эволюцию, развитие {336} своих отношений с окружающим миром, влияние судьбы. «Одни считают меня,— пишет Ливаний,— счастливейшим из всех людей ввиду той широкой известности, которой пользуются мои речи, другие несчастнейшим из всех живых существ из-за моих непрестанных болезней и бедствий, между тем и то и другое далеко от истины: поэтому я расскажу о прежних и нынешних обстоятельствах моей жизни, и тогда все увидят, что боги смешали для меня жребий судьбы...». Биография полна интимных, бытовых деталей, описаний людей, природы, собственных переживаний, любования собой и самокритики. Не случайно ее считают типичным порождением новой эпохи, «ярким свидетельством полного переворота в психологии и интересах человека в последний период античного мира»¹³. На смену античной биографии — истории гражданина, составляющей часть истории государства, приходит внутренняя история человека, отражающая психологическое развитие личности. С этой точки зрения автобиография Ливания — один из образцов византийской агиографии. По мнению С. С. Аверинцева, она родственна «по

¹³ История греческой литературы, т. III, с. 214; *Norman A. F. Libanius Autobiography: texte, traduction, commentaire.* Oxford, 1965.

своему пониманию человеческой личности таким памятникам, как лирика Григория Назианзина или „Исповедь“ Августина»¹⁴.

Судьба Ливания, прожившего почти все IV столетие, весьма показательна для уяснения значения риторики и ратора-«софиста» в жизни общества IV в. Ливанию при всей его тактической гибкости нельзя отказать в принципиальной последовательности и гражданской смелости. В какой-то мере он имел основания писать в своей автобиографии (223): «Я, проводя жизнь в независимости, подвергал критике то, что происходило, вступал в состязание речами чаще, чем раньше... я не предавал себя и не менял убеждений». Будучи язычником, он при Феодосии выступал в защиту храмов. При всем неприятии христианства, в котором он видел врага полисной жизни и культуры, Ливаний относился к христианам терпимо. Он не одобрял гонений на христиан при Юлиане и выступал в защиту никейцев при ариане Валенте.

Хотя его политические идеалы лежали в прошлом, тем не менее в самой жизни многое сближало его риторику с христианской — известная общность проблем и методов, убеждение в том, что недостатки общества могут быть исправлены путем морального совершенствования через возрождение: для него — гражданско-полисного идеала, для христианских проповедников — христианских добродетелей. Многие сюжеты и темы являются общими для него и христианской риторики: осуждение насилий богатых над бедными, стяжательства (Против Икария, I, 7: «Значит, ты скажешь, видно, что богами любимы все богачи?.. Следовательно, ты утверждаешь не что иное, как то, что боги любят более порочных людей...»), осуждение «паразитов» и цирковой черни. В VII речи он развивает мысль о том, что несправедливо приобретенное богатство хуже бедности и что богачей «в загробном мире... будут карать за несправедливость».

Речи Ливания имели значительный общественный резонанс, и наследие его сыграло большую роль в развитии как гражданской, так и церковной риторики Византии. Однако в последние годы жизни Ливания на-{337}блюдался общий упадок политического значения ораторского искусства; во второй половине IV в. гражданские, политические мотивы в риторике уступают место, с одной стороны, религиозному пафосу (будь то антихристианская или антиязыческая проповедь), а с другой — моральной и политической философии.

Образцы религиозно-философской полемической языческой риторики дает современник Ливания император Юлиан Отступник. Человек фанатической убежденности, он как бы противостоял наиболее воинствующим идеологам христианства. В духе античных традиций он стремился совместить в себе правителя и философа-ритора, непосредственно апеллирующего к подданным. Юлиан более разностилен, чем Ливаний. Правда, его панегирики Констанцию достаточно трафаретны и копируют Ливания. Но его религиозно-полемические речи-трактаты («Против христиан», «К царю-Солнцу», «К Матери богов») более эмоциональны. Стил «обличения», опровержения характерен для его сатир «Цезари» и «Ненавистник бороды». Критика христианства у него отличается большей философской глубиной, чем у его предшественников. Но все его риторические произведения характеризует неровность и пестрота стиля, достаточно резко отличающая его от Ливания, высокая степень экзальтации и интимность выражения чувств, которые роднят его манеру с духом христианской риторики. Этими чертами Юлиан, безусловно, ближе к христианскому «стилю», чем Ливаний.

Более «современным» для второй половины IV в. оказался константинопольский коллега и друг Ливания Фемистий, которого Григорий Назианзин считал «царем красноречия». Язычник, но умеренный, представитель второй софистики, он родился в «крайних пределах Понта», в семье среднего достатка, близкой к кругу Ливания, также не лишенной литературно-философских интересов. Он долгое время обучался у известного ратора, знатока аристотелевской философии, который привил ему интерес к проблемам политической философии. В течение нескольких лет Фемистий преподавал риторику и философию в различных городах Малой Азии. В 25 лет он произнес свою первую речь — приветствие императору Констанцию, которая произвела на императора такое впечатление, что Фемистий был назначен официальным придворным оратором. Он пользовался популярностью при всех христианских императорах — Иовиане, Валентиниане, Валенте, Феодосии. При последнем он стал префектом Константинополя, был удостоен статуи и даже, будучи язычником, был назначен воспитателем наследника престола — Аркадия. Кое-что его сближает с Ливанием. Может быть, даже больше, чем последний, он являлся поклонником серьезного рационалистического красноречия. Так же как Ливаний, он решительно выступал против красноречия ради красноречия. В речи «Против тех, кто считает возможным говорить без подготовки» он резко критиковал не только сторонников риторических импровизаций, но и бессодержательное по существу красноречие «премудрых софистов» — «краснобаев».

¹⁴ Аверинцев С. С. Византийская литература IV—VII вв., с. 414.

Речь он считал реальной общественной силой, придавая ей важное политическое значение: «Слово — самый полезный вид оружия, более крепкий материал, чем железо...». При этом он разделял представление Ливания об ораторе как общественном советнике. Отсюда и целый ряд его речей, посвященных специально проблемам ораторского искусства, рассуждения о смысле, содержании и формах «слова» (например, «Рассуждение о речи»). Требуя тщательнейшей подготовки речей, высокой степени их содержательности («серьезных мыслей»), он меньше, чем Ливаний, увлекается «риторическими красотами». У него нет и поэтического пафоса, живых сравнений и характеристик, непосредственного психологизма, отличающих речи Ливания. Хотя Фемистий справедливо считался великолепным стилистом, его стиль более тяжелый, чем у Ливания, построение фраз более сложно, у него больше абстрактных понятий. Не случайно о нем пишут, что он «соединил философию с риторикой»¹⁵. Как философ-моралист Фемистий более глубок, чем Ливаний, как оратор — более однообразен и узок. Речи Ливания богаче, эмоциональнее, они рассчитаны на самую разнообразную, часто — на широкую массовую аудиторию. Фемистий же в какой-то мере открывает собой плеяду типично придворных ораторов византийской эпохи: из 34 его речей 19 посвящены императорам. Отсюда большая узость его тематики — преимущественно проблемы власти, правления, идеал правителя. Речь, обращенная к образованным слушателям, допускала большую абстрактность изложения. Современники высоко ценили Фемистия именно за то, что он один из немногих в то время в своих речах достаточно четко и ясно раскрывал смысл философских и политических понятий. В этом отношении он служил образцом и для многих христианских проповедников. Задачи, стоявшие перед ним как ритором, соединявшим «философию и риторику», таким образом, были сложнее, чем те, которые он решал как наследник гражданских ораторов древности.

Будучи сторонником аристотелевского учения о «психологической» риторике, основанной на понимании и раскрытии характера рассматриваемых лиц, Фемистий стремился давать их характеристики так, чтобы слушателям из самого «раскрытия» было понятно, о ком идет речь. Правда, Фемистию это не всегда удавалось, но известная тяжеловесность стиля в результате дополнялась некоторой нарочитой туманностью, иносказательностью, витиеватостью, что также было усвоено византийской риторикой.

Нельзя сказать, что Фемистий уже полностью походил на льстивых придворных ораторов последующей поры, мастеров безудержного славословия. Он в очень большой степени ощущал себя «советчиком» государя, последовательно отстаивая свободу мнений, полезную для общества и государства. Особенно характерна в этом отношении его речь к императору Валенту, в которой он выступал за широкую веротерпимость: «Какое же безумие добиваться того, чтобы все люди против своей воли держались одних и тех же убеждений. Ты понимаешь, что не во власти государей принуждать ко всему, что им будет угодно, подчиненные им народы: есть нечто такое, к чему людей нельзя принудить никаким образом, если они того не хотят; божество ни у кого не похищает свободы пользоваться своим разумением». Элементы гражданственности его риторики в отработанной им форме обращений и советов императорам были восприняты последующей ранневизантийской риторикой (достаточно вспомнить речь Синесия «О царстве»).

Язычник во многом уже формальный, сильно отличавшийся не только от религиозного фанатика Юлиана, но и от Ливания, смотревшего на почитание богов как на необходимый элемент всего уклада полисной жизни, Фемистий был вообще равнодушен к языческому культу, язычество у него целиком растворилось в философии. В прямом смысле язычество и христианство он рассматривал как верования, в какой-то мере народные, стоящие в стороне от высшей мудрости — философии и не заслуживающие особого внимания философа. Он весьма ярко воплощал в себе тот религиозный индифферентизм, ставший характерным для значительной части ранневизантийской элиты, остатки которого мы найдем и у Синесия, в душе относившего христианство к разряду народных, хотя и полезных, верований, не отменявших занятий и «высших увлечений» философией. Язычник Фемистий плохо уживался с императором Юлианом, пламенным защитником языческого культа и гонителем христиан, но как «государственный философ» и деятель — очень неплохо со всеми христианскими императорами, как, впрочем, и многие другие.

Примечательно, что в ораторе Фемистий видел не только «советчика», но и практического деятеля, который должен сочетать проповедь своих идей с участием в их практической реализации. Собственно говоря, можно выделить две концепции «публичного оратора»: одну — «ливаниевскую», согласно которой ритор должен быть свободным от всякой зависимости советчиком «со стороны», его независимость дает ему свободу мнения и оценок, и, соответственно, он идеально выполняет свою роль, когда не

¹⁵ Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne. P., 1930, t. III, p. 15.

находится на государственной службе, в составе курии; другую — «фемистиевскую», в соответствии с которой ритор не может не воспользоваться возможностью реализовать свои представления, а значит — должен стремиться к государственной службе. Точка зрения Фемистия ярко выражена в его речи «О власти», где он отвечает на упреки в том, что он — философ и ритор — принял административный пост префекта столицы. Речь эта чрезвычайно примечательна как признание политического значения не только риторике, но и самого ритора, активно направляющего по мере сил развитие общества. Люди типа Фемистия действительно сознавали себя не просто государственными служащими, но борцами за общественное благо и прогресс, рассматривая свою должность как пост «гражданского» служения. В этом смысле преемником Фемистия был его младший современник Синесий, не только выступивший перед императором с программной речью, но и действовавший в соответствии с ней в своей родной Киренаике.

Впрочем, критики Фемистия не без оснований упрекали его, считая, что «служба» философа ведет к утрате им свободы. Фемистий сам ощущал это, как показывает его не лишённая горечи эпиграмма «К самому себе».

Речи Фемистия, особенно те, в которых формулируется идеал императорской власти, во многом стали образцами византийской политической и придворной риторики. От речей Ливания их отличает более примитивная и неприкрытая лесть. Одна из таких его комплиментарных речей построена на весьма грубом и даже пошловатом сравнении императора с молодым «красавцем», а Константинополя — с юной «красавицей»; Константинополь именуется также «Прекрасноградом». Такими пышными эпитетами избилуют (при сохранении гражданского пафоса) многие речи Фемистия, в которых закладывались основы византийской придворной риторики с ее отталкивающими по своей неумеренности, откровенной низости восхвалениями. {340}

Фемистий был своего рода идейным антагонистом риторов типа Гимерия¹⁶, которого он яростно порицал за смысловую бессодержательность его речей.

Знаменитый оратор, уроженец Вифинии, ритор и преподаватель в Афинах, по Фотию — автор 70 речей (сохранилось 24 и 10 испорченных), Гимерий был признанным мастером эпидейктического, описательно-демонстративного красноречия. Он стоял в стороне от общественной и политической жизни в отличие от Ливания и Фемистия, занимаясь главным образом преподавательской деятельностью. Его интересовало исключительно ораторское мастерство само по себе, красота и благозвучность слова. Формально для Гимерия образцом был Демосфен, но его подражания и речи не согреты демосфеновским пафосом, они искусственны и холодны, хотя и совершенны. Многие его речи фиктивны: в них восхваляется мифологическое прошлое Эллады — в противовес христианству, как протест против него. В одной из фиктивных речей к Юлиану он выражает свое отношение к христианству как «негодование образованного человека, в глазах которого христианство не свет, освещающий мир, а скорее тень, которая угрожает покрыть наиболее блестящую цивилизацию»¹⁷.

Его речи представляли собой образец блестящего и пышного азиатского красноречия в противоположность строгому и немногословному аттическому стилю. Фемистий совершенно справедливо называл Гимерия «божественным софистом». Большинству его речей, посвященных праздничным языческим обрядам, присуще приподнятое, радостно-оптимистическое настроение. Его речи — торжественные декламации, для которых характерны легкость и изящество языка, высокая степень декоративности, обильное употребление антитез, сравнений, метафор. Он не только чрезвычайно широко включает в свои речи цитаты из старых лирических поэтов, но и стремится свою прозу сблизить с лирикой, довести ее до грани поэтического слова, поэзии. Недаром его называли «поэтом прозы». И если для большинства риторов IV в. была характерна ритмика прозы, то Гимерий в этом отношении пошел дальше всех, пролагая путь к трансформации ораторской прозы в подобие гимнов, сближая ее с будущей гимнографией. С величайшим артистизмом, хотя и холодно, рассудочно, он умел буквально из ничего создать яркий, осязаемый образ. Многие из христианских деятелей очень высоко ставили ораторские приемы и метод Гимерия, несмотря на его откровенное язычество. Возвышенность стиля, «гимнические» интонации, стремление создать четко определенное настроение, воздействовать на эмоции — все это было воспринято и развито христианской риторикой. Ливаний и Фемистий осуждали Гимерия и его школу за склонность к речам-импровизациям; между тем это вполне соответствовало задачам христианской риторики, не столько поощрявшей импровизацию как таковую, сколько признававшей большое эмоциональное воздействие проповеди произнесенной как импровизация, поскольку таким путем достигался эффект

¹⁶ Puech A. Histoire..., t. III, p. 10—20.

¹⁷ Ibid., p. 19.

более непосредственного контакта с аудиторией. Декламации Гимерия стали образцами для возвышенного духовного красноречия.

Таковы три крупнейших представителя языческой риторики IV в., которые отражали основные общие тенденции ее развития, ее приемы, {341} проблематику. Ясный и четкий стиль Ливания, простота его обращения, внимание к слушателю очень подходили для эмоциональной, морализующей церковной проповеди-беседы — диатрибы, стиль Фемистия — для изложения более сложных догматических вопросов, Гимерия — для торжественной проповеди к народу, воспевавшей величие всевышнего. Каждый из них, таким образом, внес свой вклад в становление византийской христианской риторики.

*

Христианское красноречие до конца III в. оставалось относительно простым в двух его ведущих формах — экзегетической проповеди-гомилии и гомилии моральной¹⁸. С распространением в IV в. христианства, упрочением положения церкви, развитием ее полемики с язычниками, борьбой разных направлений христианства совершенствовалась и усложнялась христианская риторика¹⁹. Сначала в городской среде она была вынуждена соперничать с языческой, использовать ее приемы и методы, систему убеждения. С победой христианства, его массовым распространением в деревне, в массе неграмотного населения потребовался иной тип проповеди, упрощенной по форме, основанной на взятых из жизни образах и сравнениях. Языческий ритор был практически городским — он обращался если не к образованным, то, во всяком случае, воспитанным на солидных городских традициях горожанам. Христианский проповедник был и сельским пастырем. В этом смысле христианизация и постепенное «укрепление» деревни, ее роли в культуре ранневизантийской эпохи не могли не отразиться на риторике, которая переставала быть преимущественно городской. Можно говорить о трех видах христианских риторических произведений: 1) экзегетические сочинения и проповеди, которые в полной мере использовали наследие античных грамматиков в толковании текстов Священного писания; 2) назидательная, наставительная проповедь, которая многое взяла от античных образцов «совещательного» красноречия; 3) богословская проповедь, использовавшая богатый арсенал приемов античной философии.

С усложнением деятельности церкви, развертыванием системы христианской церковной службы, оформлением литургии развиваются и детализируются типы христианского красноречия, во многих случаях трансформируются уже существовавшие языческие ораторские жанры: увещательные и утешительные речи, эпитафии, панегирики богам и героям, торжественные речи — по случаю крупнейших церковных праздников. В основном византийский литургический календарь и система, а соответственно, главные типы христианского красноречия, складываются в течение IV в. {342}

В толковании Священного писания христианская риторика руководствовалась экзегетическими принципами Александрийской и Антиохийской школ. Александрия имела давнюю богословскую школу, пользовавшуюся славой еще в I в., расцветшую и набравшую силу к началу IV в. В ней учили первые теоретики христианства — Климент и Ориген. В этой школе существовала развитая система богословских дисциплин, включавших полемическую апологетику, догматическое богословие, экзегезу. Несколько позже, на рубеже III—IV вв. сложилась антиохийская школа с ее историко-логическим и грамматически-буквалистским подходом: антиохийские богословы смотрели на Ветхий и Новый заветы как на реальную историю. Школы такого же направления были в Эдессе и Нисибисе. В IV в. выдвигаются в качестве новых богословских центров Кесария Палестинская, некоторые города Малой Азии, школа в Газе, Берите.

Своего рода «оформителем» некоторых видов христианской риторики в IV в. следует признать Евсевия Кесарийского. Сохранившийся текст одной из его гомилий свидетельствует об усвоении приемов античной риторики (игра антитез, вкус к патетике, известная ритмика, «музыкальность» текста — черты, свойственные азиатской школе). Ему принадлежит и немалая заслуга в формировании жанра христианского панегирика, а впоследствии — жития, заимствовавшего форму языческого панегирика и сочетавшего его с нравственной проповедью. Одним из первых религиозных проповедников IV в. был и

¹⁸ Wilder A. M. *Early Christian Rhetoric*. Cambridge, 1971. Потребовалось немало времени, чтобы ранняя христианская риторика оценила в полной мере силу эмоционального воздействия слова. Ранние христианские проповедники осуждали языческую риторику не только как «языческую» по существу, но и как «бессодержательную» — за увлечение формой. По Клименту Александрийскому, у языческих ораторов «река слов, но только капля духовного содержания». (PG, t. 8, col. 712 C—713 A).

¹⁹ Ehrhard H. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Leipzig, 1937.

Арий, который внес значительный вклад в развитие «народной» проповеди, близкой и доступной самым широким массам.

Важное место в развитии христианской риторики принадлежит столпу ортодоксального православия Афанасию Александрийскому. Фанатичный его защитник, он всю жизнь провел в ожесточенной борьбе с арианством. С 328 г. епископ Александрии, он в 336 г. был изгнан, в 337 г. вернулся, но вынужден был бежать в Рим; после возвращения в Александрию в 349 г. он неоднократно отстранялся и изгонялся при арианских императорах. Из наиболее ярких его религиозно-полюемических произведений следует назвать «Защитительную речь против ариан» и четыре речи «Против ариан». В его речах нет ни преднамеренного пуризма ораторов-аттикистов, ни вычурности азиатской риторики. Они строятся в максимально доступной, доверительной форме беседы — диатрибы, что станет характерным для христианской проповеди. В то же время оратор умело приспособлялся к приемам классической риторики, используя ее технику, приемы доказательств, методы убеждения. Он пытался говорить со своей аудиторией на понятном ей языке, с учетом обстоятельств, места и времени. Патетичность, страстность, вдохновенная убежденность его речей усиливали их эмоциональное воздействие.

Афанасию принадлежит и один из первых христианских панегириков — «Житие Антония», видного представителя египетского монашества. По форме оно близко к традиционному биографическому энциклопедическому, но отличается от последнего высокой степенью дидактичности. Оно полемически заострено против язычников и еретиков, Антоний показан в реальной обстановке общественно-религиозной жизни IV в., он — идеал борца.

Хотя профессия ритора в IV в. продолжала оставаться по преимуществу профессией языческой, тем не менее известностью в середине этого столетия пользовались и ораторы-христиане. Особое место в оформлении {343} христианской риторики занимают известные христианские деятели, епископы 70—90-х годов IV в., прежде всего «три великих каппадокийца» — Василий Кесарийский, прозванный «Великим», Григорий Назианзин и Григорий Нисский, а также Иоанн Златоуст. Именно на время их активной деятельности приходится окончательное утверждение господства христианства, последние крупные бои его с язычеством, острая внутрицерковная борьба, стимулировавшая разработку догматических вопросов, развитие жанра христианской проповеди. Проповедь четко дифференцируется по типам и видам: полемическая, экзегетическая, теологически-догматическая, морально-наставительная. В эти же десятилетия в известной мере оформляется культ святых и мучеников, требовавший особого вида панегирических проповедей, особых выразительных форм, развития и углубления самого жанра христианской риторики.

Все эти задачи во многом были решены каппадокийцами, в силу чего их риторические произведения стали своего рода классическими образцами христианской риторической прозы на многие столетия.

Знаменитый каппадокийский «кружок» состоял уже из деятелей, родившихся в старых христианских семьях, которые с полной религиозной убежденностью и высокой богословской подготовкой могли использовать для нужд церкви все необходимое и пригодное из огромного античного наследия.

Фактическим главой кружка был Василий — крупнейший церковный политик эпохи, во многом подготовивший и обеспечивший победу православия, пользовавшийся в 70-е годы огромным авторитетом.

На Каппадокию всегда смотрели как на достаточно дикую и отсталую, малокультурную область, с немногочисленными городами. Жителей ее считали людьми, по-деревенски медлительными, замкнутыми, неразговорчивыми, от бедности завистливыми и жадными. Здесь редко появлялись образованные интеллектуалы, тем более такие, которые могли бы снискать себе сколько-нибудь значительную известность на общеимперской арене. Каппадокийские риторы традиционно были предметом всеобщих насмешек за их косноязычие и плохое произношение. К середине IV в. положение заметно изменилось. В городах Каппадокии сложилась немногочисленная, но весьма влиятельная культурная элита. Распространение христианства укрепило ее положение и поставило перед ней новые задачи. Она не так глубоко была связана с античными традициями, не скована слепой привязанностью к формальному античному наследию и поэтому была способна воспринять его более гибко, приспособить к насущным потребностям.

Василий Великий родился в богатой семье, образованной и глубоко религиозной, подвергавшейся преследованиям еще при Диоклетиане. Из четырех его братьев один стал врачом, остальные, в том числе и Василий, епископами. Будучи сыном ритора, он с детства готовился унаследовать ту же профессию. Как и многих каппадокийцев и жителей сурового Понта, Василия, несмотря на его слабое здоровье, отличала твердость и активность характера. После школы своего отца он учился в Кесарии Палестинской, Константинополе, Афинах — здесь, видимо, у Прозересия и Гимерия. Он стал одним из лучших

мастеров риторики. Точность и четкость своего стиля он отточил на судебных речах, составлением которых по преимуществу занимался по возвращении. Его характер и вкус, умеренный и сдержанный, предрасполагали его к восприятию {344} традиций Антиохийской риторской школы, с ее аттицизмом, требованием четкости и ясности изложения. Не случайно образцом для него в этом отношении являлся Ливаний. Сложные конфликтные ситуации, связанные отчасти с господством арианства, с гонениями на ортодоксальных христиан-никейцев, привели Василия к острому душевному кризису, который побудил его резко порвать с прошлым, стать аскетом, посетить монашеские обители Египта, Сирии и Палестины и по возвращении в Каппадокию создать свой тип общежительной обители.

В 370 г. он был избран епископом Кесарии. На этом посту проявились его способности политика, практический ум, колоссальная работоспособность, крепкая хозяйственная хватка, твердость и властность характера, талант организатора. За несколько лет он завоевал авторитет больший, чем любой другой малоазийский епископ того времени. По существу он стал главой никейского православия на Востоке. Реалист и практик, он сумел без особенно больших потерь для никейцев противодействовать политике Валента. Во многом благодаря ему смерть Валента застала никейскую партию не раздробленной и деморализованной, а готовой к решительному наступлению. Он умер до вступления Феодосия I на престол, но именно за то, что он способствовал утверждению господства православия, он и получил прозвище «Великого». На характере его речей отразились как его практицизм, так и талант организатора, систематизатора. Он отказался от элементов эстетского, «самолубующегося» красноречия Ливания, сохранив четкость, ясность и простоту его стиля. Как систематизатор он жестко и определенно разделил христианские «речи» на экзегетические (толкование Писания), катехитические (морально-наставительные) и панегиристические.

К экзегетическим сочинениям Василия принадлежит знаменитый «Гексамерон» — «Шестоднев» (девять бесед на шесть дней творения), пользовавшийся огромной популярностью в средневековом мире — как в Западной Европе, так и на Руси. Именно это произведение знаменует собой новый этап в становлении христианской мысли. Оно свидетельствует об умении Василия смело опираться в обосновании христианской доктрины на огромное наследие античного естественнонаучного знания, умении, поставив превыше всего веру, опереться как на неоплатонические идеи, так и на традиционные теории (четыре элемента Аристотеля, идеи «Физиолога» и т. д.). «Обличение суетности язычников» становится у Василия Великого кратким очерком истории античной физики, данным мимоходом, но со знанием дела: «Эллинские мудрецы много рассуждали о природе, и ни одно их учение не осталось твердым и непоколебимым, потому что последующим учением всегда опровергалось предшествующее. Поэтому нам и не нужно обличать их учения: их самих достаточно друг для друга, чтобы они себя же опровергали...». Уже в этих беседах проявляются характерные для него черты риторического стиля: простота и серьезность тона, расчленение материала, облегчающее его осмысление. Каждая беседа как бы распадается внутренне, кроме преамбулы и заключения, на небольшие разделы: четко поставленные вопросы и ясные ответы. Остроумные житейские сравнения, антитезы, метод доказательств от противного — таковы приемы, которыми блестяще владел Василий. Он «весьма часто использует сравнения, взятые из реальной жизни — из области домостроения, кораблестроения или из жизни куп- {345} цов, странников. Такие сравнения делали экзегезу Василия чрезвычайно популярной, доступной для людей любого социального положения»²⁰.

Большая группа его проповедей была посвящена моральным сюжетам и проблемам (24); среди них — 13 его гомилий на псалмы. Часть из них посвящена изобличению человеческих пороков — гнева, зависти, пьянства. Здесь образцово развивается ставшая традиционной тематика христианских назидательных проповедей — о преимуществах скромной жизни, призрачности богатства, о предосудительности злоупотребления им, о необходимости милосердия и т. д. Его речь иногда грубовата, но доступна любому слушателю. В центре его внимания не внешние красоты речи, а смысл, постижению которого только и должны служить сами риторические приемы. Как писал Василий, «ведь для некоторых людей наслаждение цветами ограничивается разнообразием красок и приятностью ароматов, между тем как пчелы собирают с них мед: так и здесь, кто преследует... одну только внешнюю красоту и сладость, не сможет извлечь из них хотя бы небольшую пользу для души».

В его гомилиях уже отчетливо проявляются некоторые новые черты и тенденции, характерные именно для христианского красноречия: стремление не выпячивать саму личность автора, что расценивалось как «языческое тщеславие». Величие сюжета и темы, ее самостоятельная значимость делали неуместным стремление демонстрировать свое ораторское искусство, ибо главной целью было дать слушателю духовную пищу и добиться того, чтобы он ее усвоил. Поэтому Василий требовал, чтобы слуша-

²⁰ Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Памятники византийской литературы IV—VI вв., с. 29.

тели во время проповеди перебивали его, спрашивали, что им осталось непонятным: «Вы сидите вокруг меня как судьи, не как ученики». Задача оратора-проповедника — убедить слушателя. Отсюда спокойный тон, максимум внимания к убедительности изложения, к смыслу, а не к фразе, стремление к тому, чтобы слушатель «через видимое познал невидимое»; отсюда и точность и чистота языка. Василий показал себя большим мастером приемов эмоционального воздействия: экфрасиса, рассказа-повествования и т. д. Впрочем, он не злоупотребляет патетикой: его речи эмоциональны, но в то же время глубоко серьезны.

Василию принадлежит и оформление жанра христианского панегирика, который у него обретал поэтическую возвышенность. Его знаменитый панегирик «О 40 мучениках» стал своего рода гимном торжествующему христианству. Не случайно он произвел большое впечатление на выдающегося византийского гимнографа Романа Сладкопевца.

Проповеди Василия написаны точным, ясным, аттицизирующим языком. Он заблаговременно готовил их, но сознательно писал в такой манере, чтобы они производили впечатление импровизации. Он тщательно отбирал образы, заботясь не об их обилии и внешней выразительности, а о значительности, глубине. Образы у Василия Великого — средство раскрытия, обоснования идеи, и именно поэтому они прочно вошли в литературу и риторику.

Внутренне строгая и доходчивая манера изложения в сочетании с продуманной образностью, глубиной, ясностью и простотой речи — все это сделало Василия одним из крупнейших христианских ораторов. Он в одинаково доступной манере писал речи и морально-назидательные, и по {346} наиболее сложным экзегетическим и догматическим вопросам. В то же время он внес свой вклад в выработку особых приемов для каждого из видов христианской риторики, определив тем самым их жанровое и стилевое своеобразие.

Другой крупной фигурой был Григорий Назианзин, или «Богослов», который получил это прозвище за свои трактаты по догматике. Близкий друг Василия Великого, он получил риторическое образование в школах Каппадокии, Кесарии Палестинской, процветавшей тогда Александрии, завершив его десятилетним обучением в Афинах. Покинув Грецию около 358 г., он вернулся в Назианз, где был риторм. В отличие от Василия — строгого и организованного, внутренне собранного и дисциплинированного практика, Григорий был человеком впечатлительным и склонным к самоуглублению и рефлексии. Его долгое время мучил конфликт между «жизнью активной» и «жизнью созерцательной». В 361 г. он принял сан, руководил никейской общиной в Константинополе. В 381 г. на соборе был избран епископом столицы.

Ему принадлежит 45 бесед, которые распадаются на 1) беседы и проповеди первых лет, 2) константинопольские проповеди 379—381 гг., 3) панегирики. Он также автор пяти знаменитых теологических бесед в защиту православия против ариан (380 г.), выдержанных в форме душевной беседы, двух обличительных речей против императора Юлиана в форме острой инвективы. Он был поклонником и, возможно, какое-то время учеником Фемистия и в своих теологических произведениях видимо, старался следовать его стилю. Для него характерно сознательное стремление к консервации античных языковых форм, использованию светского языческого красноречия для «познания истины». Правда, он считал, что в проповедях «следует, насколько возможно, избегать книжного слога, но склоняться более к разговорному».

В отличие от Василия для Григория Назианзина риторика была средством не столько влиять на других, сколько выразить самого себя, свои мысли и чувства. Его проповеди достигали большого эмоционального эффекта; глубоко личное чувство, искренность сочетались у него с возвышенно-риторическим духом общих размышлений. Несмотря на многословие, чувствительность и воображение делали его панегирики, монодии, надгробные речи поистине трогательными. Такова, например, его «Надгробная речь Василию Великому», согретая лиризмом индивидуального чувства. Он обогатил жанр панегириков разных видов, насытив их христианскими идеями, модифицировал план и характер надгробной речи, сочетав ее с «христианским утешением», превратил надгробную речь в панегирик христианской жизни. Он, по сути дела, вводил в христианскую прозу то, что вводил в языческую прозу Гимерий, преодолевая враждебность церкви к «красноречию», поэзии. Для христианской речи он искал краски, звучание, ритм. Будучи поэтом, автором религиозных гимнов, он и свою прозу пытался сделать поэтично-выразительной, музыкальной, подчеркивая тем самым интимность, личностность религиозного чувства. Образцом такого личного переживания, мучительного самоанализа является его поэтическая автобиография «О моей жизни», которая повлияла на создание такого глубоко личного произведения, как «Исповедь» Августина²¹. Лиризм и интимность чувства, поэтизация {347} страдания и внутреннего

²¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы, с. 85.

переживания, эмоциональный дух возвышенного — именно это Григорий Назианзин внес в ранневизантийскую риторику.

Третьим из «каппадокийских отцов» был младший брат Василия Григорий Нисский. Он также получил блестящее философское и риторическое образование. Некоторое время был ритором. Под влиянием Василия вступил в клир и в 371 г. сделался епископом. Он был созерцательной натурой, «кабинетным ученым» и стал самым, крупным представителем богословской мысли своего времени, широко использовавшим методы свободного, аллегорического толкования Библии. Первым из христианских теоретиков Григорий Нисский поставил вопрос о размежевании сфер теологии и чистой философии. Его риторика — образец ученой христианской риторики. Стиль его тяжеловесен. Он не злоупотребляет цитатами, предпочитая все излагать своими словами. Несколько пышная торжественность стиля не мешает, однако, выразительности, даже самые отвлеченные мысли он формулирует с убедительной наглядностью.

Вершиной христианской риторики IV в. следует признать творчество младшего современника «великих каппадокийцев» Иоанна Златоуста, в произведениях которого «усвоение традиций античной культуры христианской церковью достигло полной и классической завершенности»²². Он был и крупнейшим практиком «церковного строительства», создателем константинопольской «Великой Церкви», реальной базы ее материального могущества²³.

Он родился в знатной, но небогатой семье в Антиохии. Его отец занимал пост магистра армии Востока, т. е. был военным. Златоуст получил хорошее домашнее христианское воспитание, а затем и классическое образование в школе Ливания. Его религиозное обучение было продолжено Диодором из Тарса, известным ученым-экзегетом Антиохийской школы, и Мелетием, епископом Антиохийским, — не слишком выдающимся теологом, но неплохим церковным практиком.

В 369 г. Златоуст стал чтецом антиохийской церкви. В эпоху гонений на никейцев, когда, как он писал, «люди свободные, знатные, имеющие возможность проводить свою жизнь в удовольствиях... идут в монастыри... потому что все извратилось, и города, в которых находятся судьи и приводятся в исполнение законы, преисполнены всевозможными беззакониями и насилиями», он также удалился из Антиохии, четыре года провел в монастыре, два года был отшельником. Однако, несмотря на слабое здоровье, им владела жажда не созерцательной, а деятельной жизни. Поэтому при первой возможности он возвратился в Антиохию (между 378 и 380 гг.), стал в 381 г. диаконом, а в 386 г. — священником антиохийской церкви. К этому времени относится начало его активной проповеднической деятельности. 12 лет он провел в Антиохии, городе с подвижным и легко воспламеняющимся населением, «Париже Востока», с его легкомыслием и любовью к развлечениям, городе, в котором в это время были сильны традиции язычества. Христианская община города была разделена. Арианство имело в нем очень сильное распространение. {348} Кроме того, в городе была сильная и влиятельная иудейская община, не говоря уже о приверженцах различных мелких религиозных сект. Именно в этой сложной обстановке шлифовалось искусство Златоуста, искусство проповедника-борца.

Златоуст не был религиозным фанатиком, сторонником превращения города в известное подобие монастыря: «Хотел бы я не меньше, а гораздо больше вас и часто молил, чтобы исчезла необходимость в монастырях и такой настал бы добрый порядок в городах, чтобы никогда никому не нужно было убежать в пустыню». Ученик Ливания, он был, может быть, даже более, чем его языческий учитель, убежден в силе слова, проповеди. «Одного человека, — говорил он, — достаточно, если он объят рвением, для того, чтобы улучшить целый народ». В антиохийский период он развивает бурную проповедническую деятельность, складывается как «превосходный экзегет и несравненный моралист». К 380—386 гг. относится серия его догматических речей против язычников, ариан, аномеев, сторонников иудаизма. Именно в эти годы он становится блестящим проповедником христианской морали (без излишнего, однако, религиозного ханжества). Он осуждал увлечение зрелищами — «торжищами бесов», праздность, стяжательство, воспевал трудовую жизнь, величие брака, счастье супружеской жизни и единства семьи, уделял огромное внимание проблеме воспитания детей, гармоничного их образования.

В 398 г. всесильный временщик евнух Евтропий выдвинул кандидатуру Иоанна Златоуста на место Константинопольского епископа. Хотя суровый и аскетичный Иоанн не очень пришелся ко двору в Константинополе с его развращенной чиновной знатью и клиром, его авторитет и красноречие должны были помочь в борьбе с арианством. Он начал произносить проповеди в храме св. Софии. Иоанн решительно боролся с обмирщением духовенства, сократил расходы на его содержание, укреплял церковную

²² Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 87.

²³ *Dagron G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974, p. 451—509; Verosta. St. Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz; Wien; Köln, 1960.*

дисциплину, организовал благотворительную деятельность церкви. Златоуст заботился о накоплении имущества церкви, которой он отводил огромную роль в нравственном «спасении» общества. Именно в связи с этим он вступил в острый конфликт с верхушкой клира, с самой императорской властью. Его борьба с арианами, благотворительная деятельность снискали ему популярность у константинопольского населения, позволившую ему более решительно выступать в защиту прав и интересов церкви. Так, он открыто выступил против Евтропия, пытавшегося добиться отмены права церковного убежища, обвинив его в вымогательствах, продаже должностей, стяжательстве. Восстание готов Гайны привело к падению всесильного временщика и заставило его самого искать убежища в церкви. «Гомилия на Евтропия-евнуха, патрикия и консула» представляет собой один из наиболее блестящих образчиков ораторского искусства Златоуста. Посвященная знаменитой фразе «Суета сует и все суета», она не только обличала тщеславие и стяжательство, но одновременно была и подлинным гимном церкви²⁴.

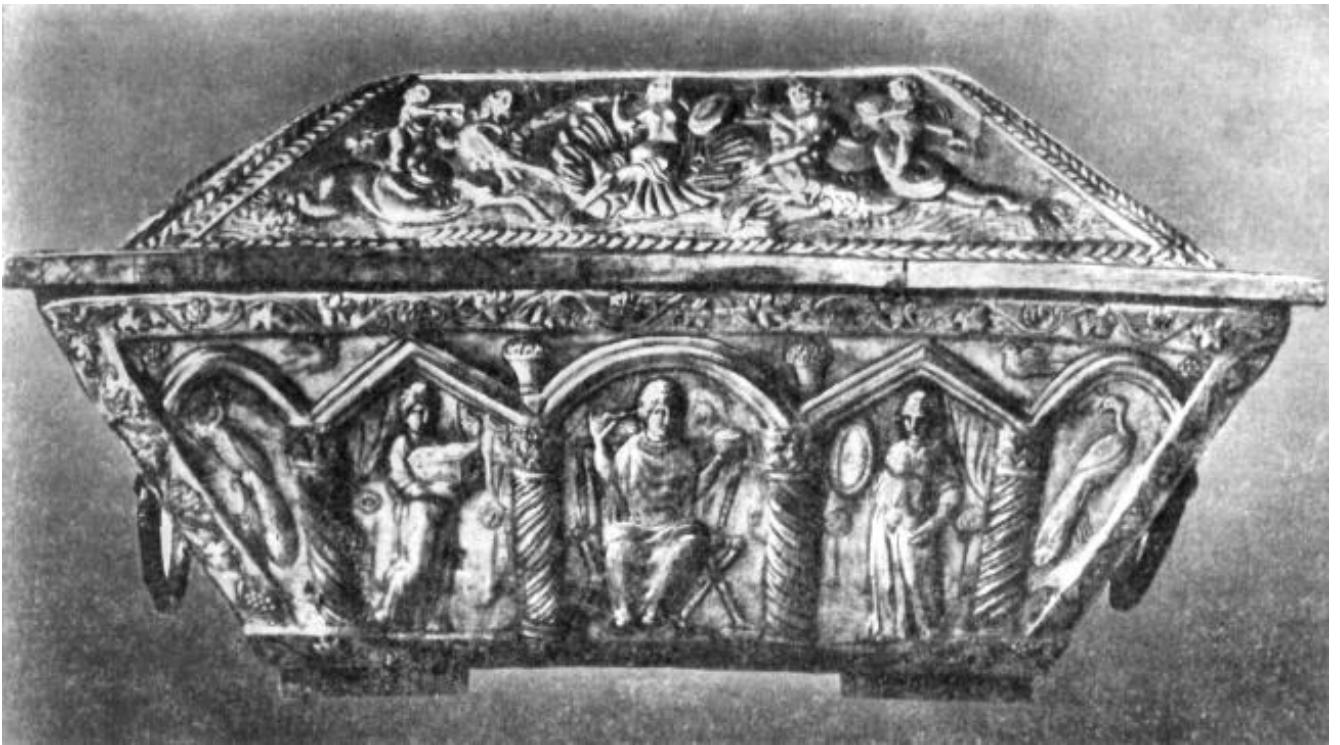
Благодаря своему авторитету Златоуст смог поднять массы на выступления против ариан, включившись тем самым в борьбу с готами, угрожавшими столице. В 400 г., когда кризис перерос в открытый конфликт и глава готской армии Гайна потребовал казни своих виднейших противников, выступление Златоуста вынудило его умерить требования. По {349} настоянию Златоуста Гайна был вынужден отказаться от требования передачи арианам одной из церквей. Не без влияния антиарианских проповедей Златоуста произошло восстание и разгром готов в Константинополе.

Нередко Иоанна Златоуста представляют как радикального проповедника, проповеди которого настраивали массы против богатых. В этом иногда видят главную причину его конфликта с придворной константинопольской знатью. В действительности причины конфликта были значительно сложнее. Проповеди его носили, несмотря на их пафос, морально-назидательный характер. Свою задачу он видел в ослаблении социальной вражды сугубо мирными средствами. Это отчетливо показывает цикл его проповедей «О милостыне», произнесенных после антиохийского восстания 387 г., а также серия бесед «О Лазаре». В ослаблении социальных конфликтов он огромную роль отводил церкви. Отсюда и задача укрепления влияния и морального авторитета церкви, развитие ее благотворительной деятельности.

В этих двух моментах, по-видимому, и заключались главные причины конфликта с константинопольской верхушкой и императорской властью. Первый из них был связан с его выступлением против императрицы, захватившей приглянувшееся ей пригородное имение — имущество какой-то вдовы. В резкой форме он обличал императрицу — «Иезавель и Иродиаду» — в корыстолюбии и стяжательстве. Впрочем, поступок императрицы послужил только поводом для выступления Иоанна: он давно уже добивался того, чтобы богатые христианские вдовы, которых в его время стало много в связи с более глубокой христианизацией имперской аристократии, завещали свое имущество церкви. В этом он преуспел. Несколько наиболее богатых женщин империи передали церкви огромные имущества. Но здесь линия Иоанна столкнулась с интересами императорской власти, обычно вторично выдававшей таких богатых собственниц за малосостоятельных, но нужных генералов, придворных выскочек. Таким образом, императорская власть лишалась возможности распоряжаться огромными богатствами, которые перешли церкви и составили основу экономического могущества Константинопольской церкви на рубеже IV—V вв. Реакция власти поэтому вполне объяснима. Собранный в 403 г. собор низложил Иоанна, которого отправили в ссылку. Но это вызвало волнения в столице, и Златоуст был возвращен. Победа вселила в него еще большую уверенность в могуществе церкви, взявшей верх над императорской властью. Не случайно именно в это время он говорит: «Нет ничего сильнее церкви... Кто захочет бороться с ней, тот неизбежно погубит свои силы».

Противники Иоанна, однако, по-прежнему стремились свергнуть его, особенно оскорбленная императрица. Против него была организована провокация, которая должна была поставить его в безвыходное положение и дать новый повод для нового низложения; императрица приказала установить свою серебряную статую прямо против церкви, в которой проповедовал Златоуст. Иоанн был вынужден выступить против этого, хотя прекрасно понимал, что за этим последует. Но, может быть, это сознание неизбежного и придавало особую силу его обличению: «Снова Иродиада неистовствует снова беснуется, снова ведет пляски, требуя себе головы Иоанна на блюде...» Опять был созван собор, который низложил Иоанна, отправленного летом 404 г. в ссылку в Кукуз (в Арме- {350} нии), а затем в Питиунт. По

²⁴ Памятники византийской литературы IV—IX веков, с. 90—91. Пер. Т. А. Миллер.



*Ларец Проект.. Серебро. Ок. 380 г.
Лондон. Британский музей*

пути туда он и умер в Команах. Однако авторитет и слава Златоуста как христианского проповедника одержали победу через 30 лет после его смерти. Родной внук гонительницы Иоанна императрицы Евдоксии был вынужден торжественно перенести его прах во второй по величине константинопольский храм св. Апостолов.

Слава его как проповедника не убывала на протяжении всего средневековья как в Византии, так и на Западе. Прозвище Златоуста он получил уже к VI в. на Западе. В VIII в. оно прочно закрепилось за ним в Византии. Он стал одним из знаменитейших ораторов средневековья, сравнимым лишь с величайшими ораторами древности — Демосфеном и Цицероном. О его славе классика византийского красноречия неоспоримо говорят более 2 тыс. сохранившихся списков его произведений. Уже с V в. их переводят на латинский, затем на сирийский, коптский, армянский языки, позже — на Балканах, на Руси, где получают распространение многочисленные «Златоусты» и «Златоустуи».

В чем же своеобразие красноречия Иоанна Златоуста по сравнению с его предшественниками? Что нового он внес в формирование византийской риторики?

Иоанн Златоуст был не только блестящим, но и исключительно плодовитым оратором: ему принадлежит более тысячи проповедей. Но это вовсе не значит, что его речи писались наспех. Наоборот, они отличались филигранной риторической отделкой.

Что же было характерно для риторической манеры Иоанна Златоуста? Можно сказать, что в ней слились в некий органичный, единый сплав лучшие черты античной риторики и новые — типично христианские. Златоуст не отказывается от аттицизма, используя весь блеск аттицистического красноречия. Но он не любил красноречия самого по себе. Поэтому Иоанн нигде не упоминает и не возвеличивает античных раторов. Его цель — содержание, смысл, максимальное доведение его до слушателя. Поэтому ему чужд подчеркнутый артистизм Ливания, публичное самолюбование. В то же время Златоуст совершенствует ту простоту и ясность языка, ритмику, четкость конструкции, периодов, которые были унаследованы от Ливания. Его стиль по сравнению даже со стилем Ливания поражает прозрачностью и легкостью, натуральностью изложения, четко расставленными смысловыми акцентами, большой точностью и емкостью примеров, тонкостью моралистических наблюдений, обилием доступных примеров из современной жизни.

Постоянный контакт со слушателями обеспечивала виртуозно разработанная система использования примеров, вызывающих возражения, риторических вопросов как от себя, так и от лица слушателя. Многочисленные анафоры, восклицания, вопросы, прямые обращения к аудитории, совершенство прозаической ритмики, наконец, общая продуманность, выдержанность, последовательность тона придавали его речам потрясающую экспрессивность, эмоциональную выразительность. Прерывающийся ритм,

отрывистые фразы — все это придавало красноречию Иоанна «страстный, нервный, захватывающий характер»²⁵, что и было необходимо христианской риторике и что она не могла унаследовать от языческой и вырабатывала сама. Именно соединение простоты и ясности речи с высокой степенью экспрессии, эмоционального воздействия и сделала Иоанна «Златоустом» христианского мира. В его речах соединялись простота и величие, которое становилось все более необходимым для подтверждения авторитета церкви, возвеличения ее героев и подвижников, взволнованность и «евангельская нежность», которая, в отличие от более холодной и сдержанной, рассудочной языческой риторики, углубляла, делала более интимным контакт с аудиторией. «Долго молчал я,— говорил он в проповеди после возвращения с переговоров с Гайной,— и вот опять, после немалого времени, пришел к вашей любви... Ибо я общий для вас всех отец, а забота моя не только о стоящих твердо, но и о падших, не только о тех, кого несет попутный ветер, но и о тех, кого захлестывают волны, не только о тех, кто защищен, но и о тех, кому грозит опасность». Характерно его обращение к своей пастве по возвращении из ссылки: «Вы мои братья; вы моя жизнь; вы моя слава!»²⁶

Именно Иоанн Златоуст в завершенной форме создал общий стиль проповеднической прозы, в то время как его предшественники, в том числе «великие каппадокийцы», по сути дела, оформили лишь отдельные его элементы. В частности, именно в речах Златоуста имеет место сближение форм проповедей. Именно у него экзегеза, ранее усложненная, близкая по форме к традиционным языческим философским трактатам, сближается с остальными видами гомилий по простоте и ясности мысли, четкости и краткости изложения. У Златоуста и экзегетические проповеди обретают классическую форму.

Риторическое искусство Иоанна Златоуста претерпело известную эволюцию. До середины 80-х годов чувствуется влияние на него школы Ливания. По-видимому, с событиями 387 г. связано становление собст-³⁵²венного стиля Златоуста. В это время он вырабатывает целостную систему ораторских приемов, достигая высокой степени экспрессии и порывая с канонами Ливания. Это отчетливо проявляется в его знаменитых речах «О статуях». Его обращения перерастают в страстные призывы, наставления — в требования: «Подавайте всем нуждающимся и делайте это с великой щедростью». В Константинополе его стиль становится еще более патетическим, страстным и напряженным. Прежний аттицизм дополняется пышностью и сочностью азианизма.

Иоанн Златоуст оказал влияние на все дальнейшее развитие церковной риторики, которое во многом следовало его образцам, разрабатывало их. Было бы ошибочно, однако, приписывать некоторые особенности риторики того времени только характеру и влиянию самого Златоуста, своеобразию его таланта и темперамента. Можно говорить о неменьшем влиянии эпохи на формирование и эволюцию ораторского искусства вообще. Речь идет не просто о новых тенденциях в риторике в связи с распространением христианства и, соответственно, новых требованиях к стилю и приемам речи. Скорее последние во многом формировались под влиянием сложной и конфликтной исторической обстановки, которая характеризуется обострением социальных противоречий, нарастанием варварской угрозы после битвы при Адрианополе. Вся эта напряженность передавалась риторике. «Предчувствие гибели» — ожидание крушения античной цивилизации для язычников, страшного суда — для христиан — придавало риторике особенный драматизм. В творчестве Златоуста воплотились все типичные черты церковной риторики. Имитация импровизации, продуманная система эмоционального воздействия на слушателя, погоня за «эффектом» — все это вносило в проповедь известный «игровой» момент, достаточно отработанный у Златоуста. Отсюда — один шаг до будущего «театрализованного» церковного красноречия, начало которому было положено в V в., но к которому непосредственно уже подводила проповедь Иоанна Златоуста. Внутренние возможности проповеди как таковой были им исчерпаны. Она могла быть позже лишь «дополнена» — диалогическими сценами на религиозные сюжеты, антифонным пением.

Ранневизантийская христианская риторика активно обогащалась за счет античного наследия. Она использовала основную классическую терминологию, внося в нее новое содержание²⁷. Аллегорическое толкование позволило включить в христианскую проповедь едва ли не большинство классических образов и героев в христианской интерпретации их деяний (аллегоризация мифов). В христианизированной оценке значительная часть античного наследия вошла в христианскую риторическую, сыграв свою роль в возрождении «юстиниановского классицизма» VI в. и в сохранении его в византийской раннесредневековой литературе.

Младший современник Златоуста Синесий представлял собой весьма распространенный в то переходное время тип оратора. Уроженец Киренаики, провинциальный аристократ, гордившийся «дорий-

²⁵ Аверинцев С. С. Византийская литература IV—VII вв., с. 420.

²⁶ Памятники византийской литературы IV—IX веков. с. 94.

²⁷ Hunger H. The Classical Tradition..., p. 40—48.

ским» происхождением и возводивший свой род к потомкам Геракла, философ-неоплатоник, он затем стал епископом Птолемаидским. Он получил философско-риторическое образование в Александрии, посетил Афины, Антиохию, затем исполнял общественные обязанности в курии родного города; в 399 г. возглавлял посольство от Кирены в Константинополе. Там Синесий выступил перед императором с речью «О царстве» (вернее — «О царской власти») ²⁸. Примечательно то, что, будучи послом от Кирены, он не столько говорит о ее нуждах и заботах, сколько об общегосударственных проблемах. Это свидетельствует о том, что местная знать Византии V в. отнюдь не утратила достаточно высокого общеимперского, гражданского политического сознания. В то же время показательно, что «политические» речи в конце IV—V в. все чаще обращены к императорам.

Речь Синесия как бы сочетает два плана — конкретно-практический и философско-политический. Как и для Ливания, образцом ему служит Дион Хрисостом, но одновременно и Фемистий. Синесий только, более конкретен, чем последний. У Диона он заимствует форму, стиль, подбор слов и терминов. Что касается духа его речи, то она бесспорно смела и в ней смыкаются традиции античной полисной риторики с характерными для ранней Византии тенденциями критики императорской власти. Форма ее традиционна: оратор последовательно сравнивает реального императора с идеальным образом правителя и в весьма резких выражениях говорит о несоответствии императора Аркадия идеалу. Придворные, по Синесию, «это люди с малой головой и малым умом, настоящие недоноски, несовершенные произведения природы, подобные фальшивой монете». Он возмущается тем, что «полководец, одетый в звериные шкуры, командует воинами, одетыми в хламиды; варвары, завернувшись в грубый плащ и надев сверху тогу, приходят рассуждать с римскими магистратами об общественных делах, восседая в первом ряду после консулов, выше стольких почетных граждан». Пространная речь Синесия — ее чтение продолжалось несколько часов — пример критики императорской власти, критики публичной, но в то же время отчасти и «придворной».

Если речь Синесия «О царстве» может рассматриваться как один из образцов гражданской риторики, то некоторые его письма — образцы риторики церковной. К их числу может быть отнесено письмо 57 (98) в форме длинной речи «Против Андроника», по существу — проповедь, произнесенная им в церкви. Она очень близка к гражданским обвинительным речам Ливания, возможно, явившимся для нее образцом.

Таким образом, в IV — начале V в. в Византии еще не исчезают не только речь «совещательная», речи-советы, но и речи-обличения, инвективы. Не менее 10 речей Ливания — это речи «Против...» (*Κατά...*). Однако ослабление муниципальной организации и бюрократизация империи отразились на состоянии гражданского красноречия. В IV в. фактически утрачивают свою популярность публичные декламации, состязания риториков, приходит в упадок судебное красноречие ²⁹.

В течение V в. политическая риторика в ее массовых формах сходила на нет. Она постепенно сменялась приветствиями-аккламациями, замыкалась в узком кругу куриалов, городской верхушки, трансформировалась в форму кратких выступлений на совещаниях — консилиумах, не требовавших развернутой публичной речи. Профессия Ливания, в той ее форме, в какой она существовала, — профессия общественного оратора — отмирала. Доминирующим типом речей в V в. становятся не речидиспуты, {354} речи-обсуждения, а речи, посвящавшиеся определенным празднествам, событиям, обращения к правителям и императорам. Свертывалось и юридическое красноречие. Как говорил еще в IV в. Ливаний (LXII, 43), «недосуг судей... устраняет возможность длинных и красивых речей, и дело ратора воистину превращается в докуку». По-видимому, в V в. церковная проповедь окончательно оттесняет на второй план гражданскую риторику.

В связи с этим меняются характер, содержание и направленность риторики. Общественно-гражданские, практически-политические мотивы, «практическая философия», «мирские» проблемы уступают в ней место «вечным идеалам», вопросам морального совершенствования. Само слово «философия» становится в христианской проповеди синонимом «божественной мудрости» — веры.

В IV—V вв. возрастает значение константинопольской, «придворной» школы риторики. В V и VI вв. большинство византийских деятелей культуры, писателей выходили из семей риториков либо сами были риториками, либо, на худой конец, получали хорошую ораторскую подготовку. Так Малх Филадельфиец был ритором и преподавателем ораторского искусства, историк Прокопий — ритором и софистом. У его современника Агафия отец был ритором, а сам он изучал историю и юриспруденцию. Феофилакт Симокатта также увлекался риторикой. Таким образом, состояние гражданской риторики и вообще светской писательской деятельности, прозы были, естественно, тесно взаимосвязаны.

²⁸ См.: Левченко М. В. Синезий в Константинополе и его речь «О царстве». — УЗ ЛГУ, 1951, № 130, вып. 18.

²⁹ Browning R. Introduction. — In: The Cambridge History of Classical Literature, v. II, p. 6—7.

Императорская власть в Византии в V—VI вв. выступала не столько против языческих традиций вообще, в том числе и в сфере ораторского искусства, риторики, а против языческой философии, ее проповеди. Афинские преподаватели занимались преподаванием не столько риторики, сколько философии. Вероятно, с этим было связано то, что Афины в V—VI вв. утрачивают свой, ранее бесспорный, неоспоримый авторитет главного центра красноречия. Риторические традиции Афинской школы становятся анахронизмом. Традиционный аттицизм вырождается в формальный пуризм словаря и синтаксиса. V век знаменовался не только тем, что светские христианские авторы стали писать произведения на церковные сюжеты и темы, вроде Прокла, составившего энкомий деве Марии. Окрепили, в противовес Афинам, новые центры христианской риторики, которые более гибко приспособили традиции языческой риторики к христианству, запросам и вкусам христианской среды.

К числу их может быть отнесена, например, знаменитая Газская школа, приобретающая известность уже в V в. и достигшая расцвета в VI в.³⁰ Типичным представителем уже «ранневизантийской» риторики был Прокопий Газский, деятельность которого относится к периоду правления Анастасия. Он одинаково легко писал и на языческие, и на христианские сюжеты. В классической манере им были, например, написаны панегирик Анастасию, похвальное слово родному городу и монодия на землетрясение в Антиохии.

Еще большую известность приобрел его ученик Хорикий, расцвет творчества которого приходится на первые годы правления Юстиниана. Сначала преподаватель, он затем стал профессиональным ритором, автором многих сочинений. Риторы Газской школы не только смело использовали все богатство жанра и форм античного наследия, писали на античные сюжеты (одна из декламаций Хорикия рассматривает вопрос о том, какие слова должна была произнести Афродита, отправившись искать Адониса), но смело вводили в чисто христианские сюжеты имена героев античной мифологии, примеры из жизни деятелей языческих времен. Особенно отличался этим Хорикий (Энкомий Прокопию). Даже известный поклонник традиций античного прошлого Фотий с неодобрением отзывался о его чрезмерном увлечении подобными сюжетами.

Богато наследие Хорикия и в жанровом отношении. Он писал фиктивные, похвальные и полемические речи, монодии, при этом широко использовал классику — античную и позднеантичную. В его текстах 274 раза упоминается Гомер, 356 — Платон и 493 — Ливаний, что свидетельствует о хорошем знании и большой популярности последнего и в VI столетии.

Хорикий отваживался и на ломку традиционных церковных представлений. Церковь и христианские писатели осуждали мимов. Хорикий выступил с «Речью в защиту мимов», в которой «реабилитировал» их, показал, что «подражание» в христианском духе характерно и для практики самой церкви. Если, с одной стороны, Хорикий и представители Газской школы, сливая античные традиции, формы и образы с христианскими, придерживались классического стиля, то, с другой — им были свойственны и новые черты, связанные с углублением достижений христианской риторики. Так, Хорикий почти доходит до поэтического стиля изложения, используя фигуративность.

Особенностью всей ранневизантийской эпохи было то, что императорская власть и государство поддерживали существование городской риторики. Юстиниановские указы прямо предписывали городам иметь и содержать своих риторов³¹.

Гражданская риторика в связи с началом упадка городов в империи в VI—VII вв. исчезает как массовое явление. Практически она все более сводится к придворной. В общественно-политической жизни «речь» все более вытесняется аккламациями — «возгласами». Христианская, церковная риторика, хотя она и становится абсолютно господствующей в VII в., отнюдь не переживает в эту эпоху подъема. Наоборот, можно говорить об известном ее упрощении, примитивизации. Она становится «гимничнее», но схематичнее, обретает сухой, назойливо дидактичный тон.

Можно говорить об упадке с VII в. риторской прозы вообще, о вытеснении ее поэзией. Поэтизация стиля и форм выражения чувств привела, с одной стороны, к распространению и росту популярности гимнов, расцвету гимнографии, с другой — к замене риторической прозы поэмой. Так, знаменитые поэмы — поэтические похвальные слова Георгия Писиды на победы императора Ираклия — по существу реализованные уже в стихотворной форме панегирики. Риторская проза как таковая, как жанр, в какой-то мере переживает общий упадок, «замирает» в «темные века» византийской истории. {356}

Однако как о важнейшем наследии ранневизантийской эпохи можно говорить о том, что риторика, ее приемы пронизали, едва ли не все жанры византийской литературы. Риторичность становится од-

³⁰ Downey G. *Gaza in the early sixth Century*. Oklahoma, 1963; *Choricii Gazaei Opera / Rec.* R. Foerster. Lipsiae, 1929.

³¹ Browning R. *Oratory and Epistolography*. — In: *The Cambridge History of Classical Literature*, v. II, p. 74.

ной из общих особенностей самого стиля византийской литературы средневековой эпохи. Уже «История» последнего крупного ранневизантийского историка Феофилакта Симокатты заметно отличалась от традиционных образцов исторических повествований высокой степенью риторичности³². Введение к ней представляет собой настоящую оду риторическому повествованию, стилю изложения «как речи». Как своего рода образчик красноречия автор и рассматривал свою «Историю», не без кокетства заключая Введение словами: «Не умею я свою речь излагать красиво и торжественно»³³. Лучшие достижения ранневизантийской риторики как жанра, ее классическое наследие с упадком риторической прозы сохранились в других жанрах византийской литературы. Именно поэтому оживление и постепенное усиление интереса к ней в IX—X вв. привели в XI в. к блестящему возрождению ранневизантийских традиций риторической прозы. {357}

8

Юридические школы и развитие правовой науки

Унаследованное Византией от античности право претерпело около 300 г. серьезные изменения. В юридических источниках находит свое отражение регламентация прав господствующей церкви, а также регулирование личных, имущественных и прочих прав в соответствии с нормами церковного права. Этот рубеж в истории права признают и современные исследователи-юристы¹. Римское право античного времени нам известно главным образом благодаря трудам византийских юристов и кодификаторов. В течение тысячелетнего существования Византии было создано много юридических источников. В них использовались труды римских юристов, в которые, однако, вносились изменения, отвечавшие требованиям времени.

В первый официальный свод законов — Кодекс Феодосия (438 г.) — вошли законы, изданные византийскими императорами, начиная с Константина. В VI в. был издан огромный свод Юстиниана I, включивший краткие Институции, обширные Дигесты и Кодекс. Позднее к ним были присоединены Новеллы. В 726 г. был издан первый краткий законодательный свод на греческом языке — Эклога, в 872 г. — Прохирон, между 884 и 886 гг. (?) — Эпанагога, позднее — многотомный свод «Василики». Помимо сводов, было издано множество отдельных законов — новелл. Императорские новеллы продолжали издаваться и позже, вплоть до конца существования Византии. Наряду с официальным законодательством имелось много частных компиляций законов, указателей, справочников, отдельных сочинений юристов.

Весь этот разнообразный и богатый материал исследован далеко еще недостаточно, но он бесспорно свидетельствует об интенсивном развитии византийской правовой науки.

Источники античного римского права наиболее богато представлены во втором томе Свода Юстиниана — Дигестах (изданных 30 декабря 529 г.).

Экстракты из сочинений классических юристов, составляющие содержание этого огромного (около 3 млн. строк) свода, по сути дела, только и дали возможность последующим поколениям юристов оценить по достоинству достижения античной правовой науки. Блистательное мастерство анализа всевозможных действительных и придуманных казусов для {358} правильного их разрешения, запечатленное в этих сочинениях, получило мировую известность. Даже в XX столетии изучение логических приемов анализа, применявшихся при разборе казусов римскими юристами I—II вв., считалось в европейских университетах лучшей школой профессиональной подготовки правоведов.

Однако, как установлено современными исследователями, было бы неверно считать, что Византия выступала только хранительницей античной правовой науки. Какими бы несовершенными ни казались первые шаги византийских юристов по отношению к их античным предшественникам, шаги эти шли в новом направлении — в направлении созидания средневековой феодальной культуры, развивающейся в условиях, глубоко отличных от тех, в которых работали римские юристы.

³² *Пугулеева Н. В.* Феофилакт Симокатта и его «История». — В кн.: Феофилакт Симокатта. История / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1957, с. 10—11.

³³ Там же, с. 26.

¹ *Biondi B.* Il diritto romano cristiano. Milano, 1952, I, p. 25 sg.

Развитие византийской юридической науки шло сложными путями. Установление его истинной картины, во многих своих чертах скрытой под покровом присущего византийской культуре консерватизма и преклонения перед античным прошлым, является далеко не легкой задачей. Первоначально она и вовсе не ставилась. Текстологические исследования сводов Юстиниана и особенно Дигест выполнялись историками римского права главным образом как одной из важных отраслей науки об античности. Ученые-классики стремились путем разностороннего анализа высвободить из-под покрова позднейших искажений оригинальный текст сочинений римских юристов — сочинений, которые в своем огромном большинстве в первоначальном виде не сохранились. Что касается искажений, или, как их называют интерполяций, внесенных компиляторами в византийское время, то они сами по себе мало интересовали ученых-романистов. В прошлом и в особенности в нынешнем столетии положение, однако, существенным образом изменилось. Изменился взгляд на средневековье, которое перестало рассматриваться как простой перерыв в ходе истории. Изменился взгляд и на византийскую культуру, а в том числе и на право. Исследовательская мысль сумела выявить не только черты упадка культуры и права классической древности, но и черты нового, поступательного движения. Сами изменения, которые вклиниваются в стройный, точно выдержанный текст классического оригинала — вставки и пропуски, исторические несообразности и т. п. — все, обличающее руку позднейших редакторов, приобрело самостоятельный интерес. В них стали усматривать ценный источник сведений о состоянии юридической науки и эрудиции в период редактирования, о том, что именно стало неприемлемым и излишним для постклассических редакторов византийского времени.

Следует сказать, что прием анонимной правки текста позднейшими писателями (или, как в данном случае, редакторами) широко применялся в средние века в Византии и в исторической литературе, в особенности в хрониках. В законодательных сводах этот прием был предписан директивными указаниями императоров по приказу которых эти своды издавались. Из предисловий к Кодексам Феодосия и Юстиниана и к Дигестам это вытекает с полной отчетливостью. Комиссии из видных юристов, сановников, которым поручалось составление сводов, имели чрезвычайно широкие полномочия в этом отношении. Им предлагалось объединять сходные конституции, вносить сокращения, редакционные вставки, перераспределять материалы. Любопытно, что метод интерполирования на практике, видимо, иногда допускался магистратами и при копировании законов для рассылки их по местам. Это вытекает из сохранившегося {359} протокола заседания римского сената, на котором была зачитана и церемониально утверждена конституция об издании Кодекса Феодосия. Эта конституция была издана в Константинополе в 438 г. После зачитания текста последовала церемония утверждения с провозглашением отдельных предложений и подсчетов голосов. Среди этих *acclamations* (возгласов) заслуживают внимания три: «Пусть не интерполируют постановленного те, кто размножает кодексы» — 25 голосов; «Пусть не интерполируют постановленного и пусть переписывают все кодексы буквально» (т. е. без знаков сокращений. — *Е. Л.*) — 18 голосов; «В том Кодексе, который должен быть выполнен конституционариями (переписчиками законов), пусть не приписывают юридических комментариев» (букв.: приписок. — *Е. Л.*) — 12 голосов.

Исследования соотношения старого и нового значительно продвинуты сейчас вперед. Однако они еще мало затронули пока источники последующего периода истории Византии.

Среди интенсивно разрабатываемых проблем историко-юридического характера для истории византийской культуры первостепенный интерес представляют результаты анализа данных о профессиональной подготовке юристов в юридических школах Византии. Очень важны также и соображения, высказанные новейшими исследователями, вытекающие из сравнения методов интерпретации византийских юристов и профессоров школ с их античными предшественниками. В поисках решения этих вопросов перспективы открыло новое критическое издание схолий к Василикам². Пока еще только начинаются монографические исследования деятельности отдельных юристов по данным, сохранившимся в схолиях. Однако уже и сейчас система обучения предстает в более отчетливом, чем прежде, виде.

Хорошо известно, что уже с самого начала существования Византийского государства императоры уделяли в законодательстве значительное внимание проблемам обучения, и в частности обучения в юридических школах. Имеющиеся данные законодательных и некоторых других источников свидетельствуют о том, что во многих городах Византии — в Афинах, Александрии, Антиохии, Никомидии, Кизике, Анкире, Пергаме, Кесарии, Эфесе и др. — имелись философские, риторические, грамматические школы³. Уже в III в. была известная юридическая школа в Бейруте. В IV—V вв. эта школа считалась

² *Basilicorum libri LX* / Ed. H. J. Scheltema, D. Holwerda, N. van der Wal. Groningen, Djakarta, 1954—1970. Издание не закончено. К настоящему времени вышло 14 томов.

³ *Schulz F.* *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft.* Weimar, 1961, S. 143, 146, 344 f.

одним из самых прославленных центров юридического образования в Византии⁴. С Бейрутом была связана деятельность ряда известных византийских юристов старшего поколения, причислявшихся византийцами к «героям». Некоторые из них совмещали преподавание с работами по подготовке императорских конституций и участвовали в кодификационных комиссиях. В Бейрутской юридической школе преподавали Домнин, Скилиаций, Кирилл, Патрикий, Демосфен, Евдоксий, Евксен, Ямвлих, Леонтий, Аноним (старший).

Начало государственного вмешательства в дело юридического образования засвидетельствовано уже в 362 г. Император Юлиан в своей кон-^{360}ституции (CTh, 13, 3, 5) распорядился возложить на го-



*Император Феодосий II. Мрамор.
Париж. Лувр*

родские курии обязанность назначать профессоров права с последующим их утверждением императорской властью. Позднее, в VI в., при включении этого закона в Кодекс Юстиниана требование об утверждении профессоров императором было в новой редакции этого закона снято. На юристов, однако, первоначально не распространялись привилегии, которыми пользовались профессора медицины, риторики, грамматики в отношении государственных повинностей и т. п. С V в. новым центром юридического образования стал Константинополь⁵. С организацией Константинопольского университета 27 февраля 425 г. (CTh, 14, 9, 3, 1=C., II, 19, 1, 4) в нем были предусмотрены две должности профессоров права. Специально назначенные профессора должны были вести занятия только в особой аудитории университета. Частное преподавание на дому, тем не менее, другим преподавателям права запрещено не было. В дальнейшем столичный университет стал главной цитаделью юридической науки в империи. Он контролировал, направлял и критиковал деятельность местных школ. Профессора права стали именоваться антецессорами. Это звание было заимствовано из военной терминологии. Подобно предводителям армии, которые шли во главе войска, выбирая маршруты, места для лагерей и пр., профессора права были призваны (согласно одной из вводных конституций к Дигестам Юстиниана) открывать путь студентам в направлении, проложенном императором. На Константинопольском университете красовалась надпись: «Вот место, посвященное законам, для всех здесь бьет богатый, неиссякаемый источник права Авзонии. Для молодежи же, собирающейся здесь, он предоставляет все свое течение».

Особое внимание вопросам юридического образования императорское законодательство уделяло в VI в. Есть основание полагать, что в 30-х годах VI в. число антецессоров, имевших право преподавать

⁴ Collinet P. Histoire de l'école de droit de Beyrouth. P., 1925.

⁵ Wenger L. Die Quellen des römischen Rechts. Wien, 1953, S. 612 f.; Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; Berlin. 1926.

в аудитории университета, было увеличено. Примерно половина из восьми предшественников, к которым обращена одна из вводных конституций к Дигестам в 533 г., располагала этим правом⁶. Подобным же образом, по всей вероятности, обстояло дело и в Бейруте. Законодательное предписание ставило перед школьной подготовкой студентов-юристов точно сформулированную цель. Заканчивая пятилетний курс, студенты, именуемые *πρόλυται*, должны были не только уметь читать в оригинале конституции Кодекса Юстиниана, но и тонко их понимать. Нужно было, чтобы они полностью овладели наукой права, чтобы перед учащимися были открыты все тайны законов. Когда они проштудируют все то, что собрано Трибонианом (членом комиссии по составлению свода) и его сотрудниками, они будут владеть и ораторским искусством и будут по окончании способны во всеоружии в судах бороться за правосудие (*Const. Omnem.*, 6).

Для достижения этой цели в конституции намечен точный план учебной подготовки, распределенный по годам. В отличие от предшествующего этот план предусматривал не только изучение старого права, но и в большей степени овладение законодательством VI в. — правом современной эпохи. Вместо изучавшихся на первом курсе Институций Гая (юриста III в. н. э.) в качестве учебника избраны Институции Юстиниана. В последних наряду с изложением старого материала отмечены неоднократно и нововведения Юстиниана. Поэтому и студентов-первокурсников переименовали в «новых студентов Юстиниана» (*Iustiniani novi*). Порядок изучения высказываний классических юристов, проводившегося раньше только по Дигестам, был пересмотрен и расширен. На четвертом году обучения из Дигест целых 12 книг изучалось студентами самостоятельно. Весь курс завершался штудированием Кодекса Юстиниана, а не отдельных императорских конституций, как было раньше. Преподавание строилось с таким расчетом, чтобы каждый студент проходил все части курса у одного и того же профессора.

Результаты исследований последнего времени позволяют более детально выяснить методы преподавания, которыми пользовались византийские профессора права. Пока еще монографически изучены приемы преподавания лишь нескольких видных профессоров. Однако уже сейчас можно констатировать, что в общем и целом приемы преподавания были у предшественников единообразными, хотя отдельные профессора-юристы и сохраняли присущую только им индивидуальную манеру подачи материала.

Одной из главных трудностей, с которой сталкивались преподаватели, был языковой барьер. В этнически пестрых районах Византии, населенных греками, сирийцами, египтянами, коптами, разговорным языком был преимущественно греческий. Значительная же часть юридических источников, которая служила основой курса, была написана по-латыни. Правда, к концу царствования Юстиниана с завоеванием Италии число студентов, владеющих латынью, вероятно, увеличилось⁷. Прежде же латынь знали лишь те, кто жил близ западных границ империи. В основном профессорам приходилось иметь дело со студентами, не знавшими или плохо знавшими язык изучаемых латинских источников.

Преподавание шло следующим порядком. Предшественник читал по-гречески адаптированный раздел курса, который слушатели записывали. Сохранившиеся части такого Индекса Стефана к Дигестам (правда, вероятно, в несколько сокращенном виде) до нас дошли. В таких экстрактах из текста часто фигурируют латинские термины оригинала соответствующего текста Дигест, переданные частью в греческой транскрипции, частью в латинской. Профессор разъясняет термины нередко двумя греческими синонимами (таков отрывок из Индекса Стефана с изложением 8-й книги Дигест Юстиниана «О сервитутах» — *περὶ δουλείων*). В процессе изложения выделяются теоретические введения, подобные тем, которые часто даются и в комментариях к богословским текстам. Это так называемые *πρόθεωρία*. После предварительной подготовки студенты приступали к изучению латинского текста оригинала. Они должны были научиться после прохождения курса пользоваться им без подстрочника. Разъяснения по ходу чтения делались в форме вопросов и ответов, так называемых *ἑρωταλοκρίσεις*, то ли риторических, то ли подлинных, задаваемых слушателями и разъясняемых преподавателем. И это — форма, которая была принята при преподавании в богословских и философских школах. Латинский текст носил греческое наименование *ῥήτόν*. Разъяснения к изучаемому материалу давались и в виде примеров, так называемых *θεματισμοί*, а также *παράτιτλα*, т. е. пояснений с указаниями на параллельные или сходные законоположения. В целом методы преподавания в юридических школах — все эти *πρόθεωρία*, *ἑρωταλοκρίσεις*, *παράτιτλα*, использовавшиеся предшественниками VI в., вели свое происхождение от приемов, применявшихся в Византии уже давно. Ими пользовались и преподаватели при комментировании сочинений античных авторов — риториков и философов, а также в богословской литературе.

Что касается содержания интерпретаций, то положение профессоров, работавших в VI в. после издания Дигест, во многом отличалось от того, в котором находились их предшественники. Содержание

⁶ *Scheltema B. J. L'enseignement de droit des antecessesurs. Leiden. 1970, p. 4.*

⁷ *Scheltema H. J. L'enseignement...*, p. 68—72.

пояснений к изучаемому тексту было сковано и ограничено строгим предписанием, которое мы находим в одной из вводных конституций к этому своду. Там указано, что «никто из тех, кто сейчас обладает знанием законов, а также из тех, кто будет владеть этими познаниями впоследствии, не смеет присоединять к ним комментарии (ἄπομνήματα). Разве только, если он хочет перевести их по-гречески, да и то соблюдая тот же порядок последовательности, в каком в латинском расположены слова (способом, именуемым греками κατὰ λόγος), а также и тогда, когда кто-либо хотел бы, может быть, отметить для точности титулы и приписать так называемые παράτιτλα. Все прочие интерпретации законов, а тем более свободные и особенно расширительные толкования, были запрещены. В случае сомнений право интерпретации законов сохранял за собой только сам император. В некоторых рукописях сохранился подстрочный греческий текст, вписанный между строк латинского оригинала Кодекса Юстиниана, которым, очевидно, пользовались слушатели в процессе обучения.

До издания этого запрещения юристы — профессора Бейрутской школы, — видимо, чувствовали себя свободнее в своих интерпретациях изучаемых законов. Среди них выделяются некоторые более яркие фигуры, пользовавшиеся у современников и последующих поколений юристов особой славой. Ссылки на их мнения содержат всякие лестные эпитеты. Так, Кирилл носил высокое звание «вселенского учителя», Патрикий всегда цитируется как «наш общий учитель». Патрикий именовался «великим» и принадлежал к тем видным юристам старшего поколения, которые принимали участие и в законодательной деятельности. Его комментари- {363} тарии к конституциям Кодекса Юстиниана отличались своей оригинальностью.

Его точки зрения вызывали дискуссии и далеко не всегда, видимо, принимались законодателями. Известно около 30 его высказываний, охватывающих разнообразные проблемы византийского гражданского права. По мнению ученого, специально изучавшего педагогическую деятельность Патрикия, слава юриста была оправданна. Патрикия чтит и юрист-профессор Константинопольского университета Фалелей и позднее юрист VI—VII вв. Феодор Гермупольский. Соображения Патрикия по поводу разбираемых конституций отличаются большей глубиной и близостью к жизненной практике, чем те, которые высказывал его младший современник антецессор Фалелей ⁸.

Феофил — автор греческой Парафразы Институций Юстиниана, открывший доступ к изучению этого курса на греческом языке, возможно, вел преподавание и курса Дигест. Сохранились части его Индекса к Дигестам. Наиболее известный Индекс, отличавшийся обстоятельностью изложения, сохранился в схолиях Стефана. Стефан был одним из самых прославленных антецессоров. К нему относились с пиететом не только его современники, но и юристы XI в., ссылавшиеся на его толкования при разборе сложных процессов о договорных отношениях. Стефан широко пользовался в своих комментариях к Дигестам методом вопросов и ответов. Большим числом примеров он иллюстрировал правовые нормы. Стиль этого антецессора имеет ряд характерных особенностей, позволяющих устанавливать его авторство и в некоторых анонимных фрагментах.

Профессора школ, имевшие дело со студентами, владеющими латынью, испытывали меньшие трудности, так как число греческих конституций Кодекса Юстиниана было очень невелико. В 50-х годах VI в. положение, по-видимому, изменилось. Написанная по-латыни Эпитома Новелл Юстиниана, составленная антецессором Юлианом, свидетельствует о том, что в это время курс включал уже и новеллы Юстиниана. Юлиан в своей Эпитоме сохранил все черты, присущие методике преподавания антецессоров. Было высказано предположение, что и курс обучения был соответственно продлен на один год для изучения новелл. Система преподавания антецессоров, видимо, завершается около 557 г. В дальнейшем самое наименование антецессор более не встречается. Юристов, адвокатов и профессоров называют схоластиками, дидасками, а особенно прославленных — вселенскими дидасками. Термин «схоластик» широко применялся во второй половине VI в. и позднее.

В эти времена известно несколько схоластиков — авторов юридических сочинений светского и канонического содержания. Поскольку в некоторых из них сохранились следы устной речи и обращения к ученикам, а также формы интерпретации законов, сходные с теми, которые применялись антецессорами, есть основания полагать, что они вели преподавательскую работу. Таковы, например, формы обращения к студентам уроженца Антиохии Афанасия Схоластика, автора известной Эпитомы новелл Юстиниана. Школьного происхождения и анонимные схолии, сохранившиеся в переплете одного из синайских Кодексов. Они содержат интерпретации конституций Кодексов Гермогениана, Григория и Феодосия. Недавно обнаружены следы устного преподавания и у Феодора Гер- {364} мупольского, также име-

⁸ *Simon D.* Aus dem Kodexunterricht des Thalelaios. — ZSSRA, 1970, 87, S. 393 f.

новавшегося схоластиком⁹. Схоластиком был и Иоанн Антиохийский, автор сборника канонического содержания — номоканона¹⁰.

Этот бывший юрист стал в конце жизни Юстиниана патриархом и прославился при Юстиниане II как ярый противник и гонитель сиро-египетского монофиситства, к которому склонялся Юстиниан.

При изучении метода анализа, которым пользовались профессора юридических школ, исследователи констатировали черты сходства в применении логических понятий и терминологии у византийских и классических римских юристов. Так, например, у тех и других встречаются термины: *definitio* — греч. *ὄρος*, *distinctio* — греч. *διαίρεσις*, *contrarietas* — греч. *ἀντιδιαστολή*, *argumentum a fortiori* — греч. *ἐλίττισις*, *restrictio* — греч. *περιορισμός*, *regula, canon* — греч. *κανών*. Подобные же аналогии наблюдаются и с терминами византийского законодательства.

Констатация сходства поставила перед учеными два главных вопроса: 1) перешли ли эти приемы анализа, а также терминология, заимствованные из философии Аристотеля и стоиков, в византийское право непосредственно или через посредство сочинений римских юристов-классиков; 2) в какой мере сходен характер анализа у классиков и византийцев.

На первый вопрос новейшие исследователи склонны отвечать скорее в пользу первого предположения. Они указывают на живучесть в эллинизированной грекоязычной среде греческих философских традиций, которые поддерживались школьным преподаванием в грамматических, риторических и философских школах. Другие же ученые считают, что единственным источником проникновения этих понятий было классическое римское право, которое в свое время пережило период увлечения диалектикой Аристотеля.

Вряд ли здесь может быть дан однозначный ответ. Думается, что одно не исключает другого. Нельзя, однако, не отметить, что, как сейчас установлено, в очень многих случаях в выборки из сочинений римских юристов в Дигестах соответствующие логические термины вставлены византийскими интерполяторами¹¹.

Чрезвычайно интересные данные собраны и для ответа на второй вопрос. Рассматривая приемы интерпретации Фалелея, у которого широко представлена рассматриваемая нами терминология, современный ученый пришел к заключению, что «говоря несколько упрощенно, вся научно-практическая работа византийских юристов во всех пунктах была полностью отлична от римских»¹². К такому выводу исследователя привело изучение отрывков интерпретаций законов Фалелея, а отчасти и Патрикия. Первый был антецессором, второй принадлежал к старшему поколению «героев».

При сходстве и даже иногда тождестве применяемых логических категорий и терминов бросаются в глаза, и глубокие различия между византийцами и их предшественниками. Это сказывается и в самом характере аналитической работы, и в постановке вопроса. Классические юристы, как правило, не имели готовых решений. Анализируя реальный или даже вымышленный конкретный казус, они стремились возможно более всесторонне его рассмотреть под разными углами зрения, сопоставить его с другими, со взглядами своих предшественников. Выработанное решение должно было учитывать всевозможные варианты. Ведь сами суждения классических римских юристов служили судьям впоследствии авторитетным эталоном, на который можно было ссылаться при решении сходных дел. Эти юристы вовсе не были профессорами. Византийские юристы находились совсем в ином положении. Они были обязаны исходить из готового закона, располагая очень ограниченным правом на его интерпретацию. Ведь, как уже сказано, сколько-нибудь расширительное или свободное толкование составляло прерогативу одного только императора. Приводимые профессорами примеры-казусы служили только для разъяснения готового законоположения, правомерность которого не подлежала их рассмотрению.

Методика классических юристов может быть очень отчетливо проиллюстрирована на примере анализа казуса, представленного на рассмотрение Прокула — римского юриста I в., основателя направления, или школы, прокулианцев.

Дело заключалось в следующем. Охотник поймал в поставленную им ловушку дикого кабана. Кабану удалось выбраться из ловушки и убежать в лес с помощью какого-то человека, пожалевшего его. Встал вопрос, имело ли место в этом случае нарушение права собственности охотника. Прокул рассмотрел восемь возможных обстоятельств, от которых зависит решение данного вопроса, а именно: следует выяснить, мог ли кабан сам выбраться из ловушки без помощи человека. 1. Если бы он мог это сделать, то охотник еще не стал собственником. 2. Если же он не мог убежать в лес без помощи человека, тогда

⁹ *Scheltema H. J. Fragmenta Breviarum Codicis a Theodoro Hermopolitano confecti.*— *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica*. Leiden, 1972, p. 9—35.

¹⁰ *Бенешевич В. Н.* Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.

¹¹ *Pringsheim F.* Beryt und Bologna.— In: *Festschrift O. Lenel*, 1921, S. 204—285.

¹² *Simon D.* Aus dem Kodexunterricht des Thalelaios.— *ZSSRA*, 1969, 86, S. 381 f.

возможны два варианта: 1) ловушка поставлена на общественной земле; 2) ловушка поставлена на земле, находящейся в частной собственности. 1) Если земля общественная, то может стоять вопрос о нарушении собственности. 2) Если же она частная, то снова возможны два варианта: А) земля принадлежит охотнику; Б) земля принадлежит постороннему лицу. Во втором случае снова возможны два варианта: а) ловушка поставлена с разрешения хозяина земли; б) ловушка поставлена на чужой земле без разрешения ее хозяина. Если зверь не мог убежать сам, если ловушка поставлена на общественной земле или на земле охотника, или на чужой земле — с разрешения хозяина, то имеет место нарушение права собственности охотника.

Ни в педагогической работе византийских юристов, ни в византийском законодательстве пока не обнаружено отражения подобного разностороннего и тонко дифференцированного анализа, как тот, с которым мы сталкиваемся при изучении высказываний классиков. Можно, правда, сказать, что в нашем распоряжении не сохранилось свидетельств о том, как протекала подготовка конституций в Византии. Все же мы можем судить до известной степени о методе анализа по результатам этих работ, отразившимся в степени разработки самих императорских конституций. Следы аналитической разработки не могли не найти в них отражения. Она проявлялась в наибольшей степени в новеллах — форме законодательства, ранее неизвестной и широко применявшейся в Византии. Однако с этой точки зрения новеллы еще ждут своего анализа. {366}

Не менее важные отличия между византийскими и римскими юристами наблюдаются и в других отношениях. Классические юристы были увлеченными мастерами казуистики. Они не любили, избегали давать общие определения. Если они и допускали их, то только в немногих образцах учебной литературы. Дефиниции и правила считались у юристов синонимами. Известны некоторые сочинения классиков, носившие наименование *regulae* и *definitiones*. Они сохранились частью в фрагментарном виде, частью по названиям. Однако классические юристы не решаются давать определения основных категорий гражданского права. Известно высказывание римского юриста Яволена Приска I—II вв. н. э., считающееся историками римского права типичным: «Всякое определение в гражданском праве опасно: редко бывает, чтобы оно не могло быть опровергнуто» («*Omnis definitio in iure civili periculosa est, rarum est, enim, ut non subverti possit*»). Установлено, что ни в доклассическом, ни в классическом римском праве мы не находим определений даже таких важных понятий, как иск (*actio*), собственность (*dominium*), владение (*possessio*), сервитут (*servitus*), залог (*pignus*), обязательство (*obligatio*), договор (*contractus*), деликт (*delictum*), наследник (*heres*), легат (*legatum*), приданное (*dos*) и т. д.

Прямо противоположное отношение к дефинициям характерно для постклассического ранневизантийского права. Создается сочинение Кирилла Старшего «О дефинициях». Определение значения слов занимает специальный раздел в Дигестах — 16-й титул 50-й книги. Следующий, 17-й титул полностью посвящен «различным правилам древнего права». Дефиниции занимали значительное место и в преподавании, в учебной литературе, например в Институциях Юстиниана, греческой Парафразе Феофила и прочих сводах.

Дальнейшая судьба системы юридического образования до конца IX столетия мало достоверна. По сообщениям нарративных источников, школа существовала в Константинополе еще в начале VIII в. Она содержалась за счет императора и возглавлялась вселенским дидаскалом, имевшим 12 помощников или учеников. Император использовал ее как совет во всех своих важных решениях. Однако, как писал хронист IX в. Георгий Монах, император Лев III, иконоборец, закрыл ее и сжег здание вместе с людьми и богатейшей библиотекой. Последнее сообщение носит легендарный характер, и большинством исследователей считается монашеским вымыслом. Есть далее сведения и о какой-то юридической школе, которая находилась близ церкви Феодора в квартале Сфоракия в Константинополе. Она существовала около 800 г. и позднее¹³.

Какова бы ни была оценка этих данных, справедливо внушающих серьезные сомнения, для суждения о характере школы и системы юридического обучения из них ничего извлечь нельзя. Вместе с тем, как бы ни решался этот вопрос, на наш взгляд, есть серьезные основания полагать, что на всем протяжении VI—IX вв. профессиональная подготовка юристов продолжалась. Без специалистов, разумеется, не могли бы быть созданы такие законодательные памятники, как Эклога с ее реформаторскими тенденциями (в 726 г.), такие сложные памятники канонического {367} права, как Синтагма канонов в XIV титулах. Этот источник, приписываемый юристу начала VII в., носившему своеобразное наименование «Энантиофана», т. е. «выявляющего противоречия в законах», известен в пяти редакциях — Номоканон хронологический (ок. 629 г.), Синтагма канонов 1-й редакции, Трульская (ок. 668—692 гг.), Синтагма

¹³ Лутиниц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII—IX вв.). М.; Л., 1961, с. 259—260; Lemerle P. Le premier humanisme byzantin. P., 1971, p. 77—96.

2-й редакции (ранее 815 г.), Синтагма 3-й редакции, систематическая, или Тарасиева (ок. 787 г.). Номоканон систематический (между 787 и 861 гг.). Напомним, что к тому же периоду так называемых «темных веков» относится Частная распространенная Эклога (первая половина IX в.), не говоря уже об императорских конституциях и нескольких мелких юридических сочинениях справочного характера. Все эти разнообразные юридические сочинения, об авторах которых сведений очень мало, были созданы до издания Прохирона и Василик, открывающих уже следующий период в истории византийского права в 70-х годах IX в.

Литературные формы юридических сочинений в постклассический период были частью подражанием тем, которые существовали в античности, частью новыми. Подражания носили преимущественно внешний характер, следуя античным образцам только по названиям, как, например, Дигесты или Институции Юстиниана, или греческая Парафраза Институций Феофила. Правда, античные сочинения под этими названиями известны лишь во фрагментах, если не считать Институций Гая, которые дошли до нас в уже отредактированной в IV в. форме¹⁴.

К числу новых форм следует прежде всего отнести Кодексы законов, которых античность не знала. Первые кодексы законов были выполнены на грани III—IV вв. Кодификационные работы охватили также и огромный материал выборки из сочинений классических римских юристов, составивших содержание Дигест.

На всем протяжении истории византийского права прослеживается ярко выраженное стремление к систематизации материала. Оно нашло свое отражение и в композиции Дигест Юстиниана, хотя практически далеко не всегда последовательно выдерживалось составителями. Систематическое распределение законов в сочетании с хронологическим принципом (по времени их издания) наблюдается и в других сводах. Так построены Кодексы Феодосия, Юстиниана. Позднее принцип систематического построения соблюден в Эклоге, а в последующий период в Прохироне, Эпанагоге и в особенности в Василиках.

Византийские юристы увлекались, видимо, в практических и учебных целях составлением всевозможных справочников и пособий для ориентировки в огромном материале законодательства. Уже в ранний период создаются сочинения, содержащие перечни исков, договоров, сроком от одного до ста лет, встречающихся в законах. Частные юридические сборники объединяли вместе разные законодательные своды и отдельные законы по систематическому принципу, например Эклогу с Прохироном, Прохирон с Эпанагогой, Эклогу, Прохирон и Земледельческий закон и т. д. В таких сборниках широко применялся метод комментирования в виде схолий. Составлялись краткие изложения неcodифицированных законов, так называемые Эпитомы (например, Эпитомы новелл), алфавитные обзоры — указатели к сводам со ссылками на параллельные места (так называемые Синописисы) или «Где что нахо-



Золотой солид Юстина I

дится» (иначе: «Типукейтос»).

При сравнении с античными формами юридической литературы бросается также в глаза полное отсутствие в Византии сочинений проблемного характера (*προβλήματα*, *ζητήματα* — лат. *quaestiones*, *disputationes*). Эта форма, заимствованная в свое время римскими юристами из эллинистической литературы, пользовалась у них особой популярностью. Она отвечала глубокой склонности юристов-классиков

¹⁴ Например, Дигесты Алфена Вара, Цельза, Юлиана и др., Институции Флорентина, Маркиана и др.

и их подлинно профессиональному увлечению анализом сложных проблем, которые ставили перед ними взятые из жизни или даже вымышленные казусы. Эти юристы в то же время проявляли весьма ограниченный интерес к систематике, столь характерной для византийцев.

В Византии мы не только не находим таких сочинений, но византийские редакторы подобных классических трудов при эксцерпировании стремились делать все от них зависящее, чтобы изымать из юридических текстов возможно больше живых конкретных черт и превращать их в сухие, абстрактные формулы.

Византийская правовая литература широко использовала античную форму сентенций. Какой-то неизвестный юрист IV в. создал обработку популярных сентенций римского юриста III в. н. э. Павла. Пристрастием к сентенциям, изречениям отмечены многие строки византийских официальных сводов права. Мы находим сентенции в Дигестах Юстиниана, куда было включено около сотни выборок из Сентенций Павла. Дигесты открываются цитатой из сочинения римского юриста II в. Цельза, который, как там говорится, «тонко определил, что право есть искусство доброго и справедливого». Сентенциями полны Институции Юстиниана. Эклога в VIII столетии также отдает дань этому увлечению, заимствуя изречения из Священного писания.

Украшая высокими моральными сентенциями свои законодательные своды, византийские императоры, однако, отнюдь не считали, что конкретный нормативный материал должен всегда последовательно претворять подобные принципы в жизнь. Они не считали себя связанными этими красиво выраженными мыслями. Законодательство было предназначено для защиты интересов господствующего класса византийского феодального общества. Соответственно оно и строило свои законодательные нормы, реализуя высокие принципы в той мере, в какой это согласовалось с этими интересами.

В историко-идейном плане нужно, однако, отдать дань огромному шагу вперед, который, хотя бы в виде сентенций, впервые воплотился в византийском официальном законодательстве. Это было признание, что по естественному праву все люди равны, что рабство установлено только правом народов и, наконец, что подчинение чужому господству противоречит природе. Оценить в полной мере значение такого признания можно только тогда, если мы вспомним, что даже величайшие философы древности Платон и Аристотель считали деление общества на свободных и рабов присущим самой человеческой природе. Мы оставляем здесь в стороне вопрос, как и в какой мере провозглашенный принцип реализовался в конкретных нормах византийского законодательства. Отметим лишь, что при сохранении института рабства до самого конца существования Византии законодательство пронизано общей тенденцией в сторону расширения выхода из рабского состояния, предоставления рабам известной юридической правоспособности. Одновременно наблюдается повышенный интерес к разработке норм, регламентирующих исторически более оправданные в новых условиях генезиса феодализма, более прогрессивные формы эксплуатации свободных, которые постепенно вытесняли рабство.

Следует также сказать, что византийское право выработало и немало новых частноправовых норм, в известной мере опиравшихся на обычное право этнически пестрого византийского общества, что и обеспечило ему большую жизнеспособность. Эти нормы уже с самого начала существования Византийского государства стали ломать и изменять институты классического римского права. Поиски новых решений старых проблем, постановка новых проблем шли мучительным путем. Византийские юристы ведь не владели мастерством предварительного юридического анализа, равным тому, которым отличались их предшественники. Поправки вносила сама жизнь. Неудачные конституции отменялись, видоизменялись и заменялись другими.

Развитие византийского права в целом до IX в. изучено пока недостаточно всесторонне. Но уже сейчас можно констатировать, что оно шло в ранее неизвестном направлении, которое для римских классических юристов было еще недоступным. {370}

9

Дипломатия ранней Византии в изображении современников

Византийская империя была всегда центром сложных международных коллизий и очень рано, обгоняя другие страны Европы, создала весьма искусную и даже изощренную дипломатию. Используя традиции Поздней Римской империи, Византия сумела уже в ранний период своей истории создать разветвленную дипломатическую систему, привлечь на службу образованных и знающих людей. Византий-

ский дипломат, купец, миссионер обычно действовали сообща и выполняли важные дипломатические функции. Они неустанно собирали в интересах своего правительства ценные сведения о многих государствах и народах. На основе этих наблюдений рождались интересные описания как соседних с Византией держав, так и отдаленных экзотических стран.

Одним из самых ярких и талантливых писателей V в., запечатлевших необычайную по своей жизненности и правдивости картину как варварского, так и римского мира в эпоху великого переселения народов, был выдающийся дипломат и историк Приск Панийский. Его рассказ о византийском посольстве ко двору грозного правителя гуннов Аттилы до сего дня остается поистине уникальным памятником об образе жизни и быте этих варваров-завоевателей, угрожавших в V в. всей Европе.

О жизни историка до нас дошли очень скудные сведения. Приск родился, по всей вероятности, в первой четверти V в. в Панионе, небольшом городке во Фракии, на северном побережье Мраморного моря, недалеко от Гераклеи.

Основные вехи жизни и деятельности Приска Панийского можно воссоздать на основании фрагментов его собственного сочинения и лапидарных упоминаний об этом авторе в произведениях других ранневизантийских историков.

Приск происходил из довольно состоятельной семьи, которая смогла дать будущему дипломату солидное философское и риторическое образование. Свидетельством глубоких и разносторонних познаний Приска является его произведение, отличающееся изысканностью стиля эрудита, овладевшего знаниями своей эпохи. Недаром Приск заслужил почетные звания софиста и ритора. Завершив образование в Константинополе, Приск поступил на государственную службу в самой столице; вскоре ему удалось завоевать расположение знатного вельможи Максимиана, занимавшего высокие посты при Феодосии II (408—450). Приск стал секретарем и ближайшим советником Максимиана. В 448 г. Максимиану была {371} поручена крайне сложная дипломатическая миссия возглавить византийское посольство в Паннонию к Аттиле¹.

В это путешествие вместе с Максимианом отправился и его советник Приск, пользовавшийся неограниченным доверием своего патрона. В течение всего многотрудного путешествия в ставку Аттилы и пребывания при дворе этого «бича божьего», как прозвали правителя гуннов народы Европы, Приск, по-видимому, вел подробный дневник, куда записывал все свои наблюдения. Эти записи и легли в основу знаменитого сочинения Приска «Византийская история и деяния Аттилы», сохранившегося, к сожалению, лишь во фрагментах.

Увлечение историей и литературные занятия не отвлекли Приска от дипломатической деятельности. На этом поприще его ожидали немалые успехи. Он неоднократно и весьма искусно выполнял секретные дипломатические поручения византийского двора. Смена императора на византийском престоле не помешала дальнейшей карьере Приска. Уже в начале царствования Маркиана (450—457), в 450 г. мы находим Приска в Риме, где он ведет тайные переговоры с юным сыном франкского короля с целью помешать заключению сепаратного соглашения Рима с Франкской державой. Затем он был отправлен на Восток для урегулирования отношений Византии с кочевыми арабскими и нубийскими племенами. Приск побывал в Дамаске, а затем в Египте, где совместно с Максимианом успешно выполнял сложные дипломатические миссии. Завершил свою дипломатическую карьеру Приск подписанием в 456 г. мирного договора с лазами.

Сочинение Приска охватывает события византийской истории с 411 по 472 г. Оно было написано, по-видимому, в начале 70-х годов V в., когда на склоне лет писатель, отойдя от государственных дел, полностью предался литературным занятиям. Точная дата смерти Приска неизвестна.

Среди дипломатических миссий Приска ни одна не может сравниться по своему значению с посещением ставки Аттилы. Именно описание племени гуннов и его жестокого правителя придало такую необычную привлекательность историческому сочинению Приска и принесло ему неувядаемую славу. Приск умно и объективно анализирует международную обстановку в Европе накануне поездки к Аттиле. Он откровенно признает, что в конце 40-х годов V в. держава Аттилы была столь могущественной, что все другие народы, и государства должны были с ней считаться. Обе Римские империи — Западная и Восточная — искали союза с всемогущим правителем гуннов. Рим и Константинополь соперничали между собой в стремлении приобрести его расположение и отправляли к нему посольства с богатыми дарами. Константинопольское правительство и равеннский двор пытались использовать полчища гуннов как заслон против других варварских племен.

Особенно настойчиво стремилась сохранить мир с гуннами Восточная Римская империя, которой буквально со всех сторон угрожали враги: персы, вандалы, арабы, эфиопские и арабские племена.

¹ *Ensslin W.* Maximinus und sein Begleiter, der Historiker Priskos. — *BNGJb*, 1926, 5, S. 1—9.

Но не только Западная и Восточная империи искали союза с гуннами. В 40—50-х годах V в. Атилла приобрел столь великую славу, что к нему за помощью {372} обращались вожди других варварских народов: король вандалов Гейзерих, правители франков. В столь сложной международной обстановке Феодосий II и отправил в 448 г. посольство к Аттиле. Официальной целью посольства Максимиана было заключение договора о мире и дружбе, тайной задачей — убийство короля гуннов. Приск осуждает императорское правительство за это вероломство и хвалит Аттилу, который, узнав о готовящемся на него покушении, не только не порвал отношения с империей, но все-таки заключил соглашение с Максимином. Приск при этом стремится убедить читателя, что именно он своим умом и находчивостью спас дело греков и смягчил грозного варвара².

Достоверность изображения жизни гуннов во многом базировалась на достаточно хорошем знакомстве автора с описываемыми событиями. Приск был умным, тонким наблюдателем, он много беседовал с послами западных государств, приехавшими одновременно с византийцами ко двору Аттилы, а также с жившими среди гуннов соплеменниками и получил от них ценные сведения о варварском мире. Приск признает довольно высокую строительную технику гуннов, описывает роскошные дворцы Аттилы и его жены Креки. Резиденция Аттилы представляла собой огромное селение, в котором находился дворец правителя и богатые дома его приближенных. Этот дворец был самым великолепным из всех, которые имел Атилла в других местах. Он был построен из бревен и искусно вытесанных досок, обнесен деревянной оградой, украшенной башнями. Вокруг дворца простирался огромный двор. Почти столь же великолепен был дворец жены Аттилы. Житель самого блестящего города империи — Константинополя, Приск, которого трудно было поразить великолепием построек и утвари, с удивлением говорит о внутреннем и внешнем убранстве дворцов Аттилы и Креки, об изобилии золотой и серебряной посуды, богатых тканей и оружия³.

Приску понятна красота народных обычаев гуннов. Живо и поэтично описывает он процессию гуннских девушек, встречавших Аттилу по возвращении в его ставку: «При въезде в селение Аттилы был встречен девами, которые шли рядами под тонкими белыми покрывалами. Под каждым из этих длинных покрывал, поддерживаемых руками стоящих по обеим сторонам женщин, было до семи или более дев; а таких рядов было очень много. Эти девы, идя впереди Аттилы, пели скифские песни»⁴.

Обстоятельно описан торжественный пир во дворце Аттилы, на который были приглашены Максимиан и Приск, послы западного императора и множество знатных гуннов — приближенные и сыновья Аттилы. Во время пиршества строго соблюдался порядок размещения гостей в соответствии с их рангом и положением при дворе, кушанья и вина отличались изысканностью, а убранство стола — роскошью. Аттилу и пирующих гостей развлекали песнями гунны-певцы, прославлявшие победы Аттилы, поэты занимали стихами и рассказами о былых сражениях, а юродивые-шуты потешали присутствовавших, смешивая латинскую, гуннскую и готскую речь.

Никто из ранневизантийских писателей не оставил такого яркого, описанного с природы, жизненно правдивого портрета короля гуннов Ат-{373}тилы, как Приск. Атилла у него — незаурядный правитель, ведущий активную международную политику. Приск говорит о его неустанной дипломатической деятельности, об обмене посольствами с Восточной и Западной империями, с различными варварскими государствами⁵. В тонкой дипломатической игре, которую ведет Атилла, он пускает а ход то угрозы, то обещания, всегда, однако, проявляя государственную мудрость и осторожность.

Если для Иордана Аттила прежде всего грозный завоеватель, угрожавший всему миру⁶, то для Приска король гуннов скорее не воитель, а правитель, не полководец, а судья, выслушивающий жалобы народа и выносящий приговор по судебным делам. Он гостеприимный хозяин, умеющий принять иноземных послов и не ударить перед ними в грязь лицом. Владея огромными богатствами, Атилла стремился похвастаться ими перед послами других народов, но одновременно хотел показать свою воздержанность и пренебрежение к роскоши. Он был подчеркнуто умерен в одежде, пище, обиходе. «Для других варваров и для нас,— рассказывает Приск о пире во дворце Аттилы,— были приготовлены отличные яства, подаваемые на серебряных блюдах, а перед Аттилою ничего не было, кроме мяса на деревянной тарелке. И во всем прочем он показывал умеренность. Пирующим подносили чаши золотые и серебряные, а его чаша была деревянная. Одежда на нем была также простая и ничем не отличалась, кроме

² *Priscus*, fr. 7—8.

³ *Ibid.*, fr. 8.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, fr. 3. 4, 6—15.

⁶ *Jordan*. *Getica*, 182.

опрятности. Ни висящий при нем меч, ни шнурки варварской обуви, ни узда его лошади не были украшены золотом, камнями и драгоценностями, как принято у других скифов»⁷.

Приск немного приоткрывает завесу над личной жизнью гуннского короля. Атилла имел много жен и детей и постоянно заключал новые браки с юными прекрасными девушками. Однако главная жена Атиллы Крека пользовалась большим почетом и уважением, имела роскошный дворец и массу челяди, сама принимала иностранных послов и устраивала для них богатые обеды. Со своими детьми Атилла был суров, и они трепетали перед отцом. Во время пира старший сын Атиллы по обычаю сидел на краю ложа короля, но в некотором отдалении и опустив глаза из уважения к отцу. Отличал и ласкал Атилла только своего младшего, любимого сына Ирну, который, по предсказанию прорицателей, должен был в будущем спасти род Атиллы. Приск пишет, что Атилла держался гордо, шел важно, глядя по сторонам, иногда он бывал вспыльчив, груб, впадал в страшный гнев, но чаще всего со своими подчиненными был приветлив, советовался с приближенными о всех делах, имел целый штат писцов, вел дипломатическую переписку⁸.

Иордан же подчеркивает властолюбие, гордость, воинственность Атиллы, создавая не слишком привлекательный образ гуннского правителя: «По внешнему виду низкорослый, с широкой грудью, с крупной головой и маленькими глазами, с редкой бородой, тронутой сединою, с приплюснутым носом, с отвратительным цветом (кожи), он являл все признаки своего происхождения»⁹. Объективность и отсутствие враждебности {374} отличают Приска от Иордана и при описании социального строя, быта и



Деталь диптиха Анастасия I. Слоновая кость. Нач. VI в.
Париж. Лувр. {375}

нравов гуннских племен.

Совершенно особое, бесспорно, выдающееся значение имеют известия Приска о дипломатии Византийской империи и варварских народов. Дипломат по профессии и по призванию, он первый в византийской литературе нарисовал столь впечатляющую картину организации дипломатического дела в

⁷ Priscus, fr. 8.

⁸ Ibid.

⁹ Jordan. Getica, 182—183; Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960, с. 306, примеч. 513.

Византийской империи в V в. Писатель четко охарактеризовал права и обязанности византийских послов, организацию посольств, этикет приема и отправления послов, некоторые нормы международного права. Сочинение Приска позволяет проследить, как складывалась византийская дипломатическая система, достигшая столь высокого совершенства в последующее время. Ярко показана Приском разведывательная деятельность византийских агентов и агентов варварских правителей. В частности, становится очевидным, что Аттила имел тайных шпионов при константинопольском дворе, так как ему было известно содержание секретных поручений, которые византийский император дал своим послам¹⁰.

Одной из важных черт дипломатической системы Византии была строгая градация рангов и титула послов в зависимости от могущества того государства, куда отправлялось посольство. Приск сообщает о постоянных требованиях Аттилы присылать к нему послов высокого ранга, знатных, имеющих консульское звание. Под нажимом гуннов византийское правительство вынуждено было иногда нарушать сложившуюся иерархию государств и отправлять к Аттиле послов более высокого ранга, чем полагалось по этикету.

Довольно сложной выглядит организация посольского дела и дипломатии у самих варваров. При дворе Аттилы уже был разработан ритуал приема посольств, правила поведения послов; на пирах Аттилы соблюдался придворный этикет и царило местничество. Посол каждой страны на приеме имел свое место, ближе или дальше от короля, в зависимости от ранга посланной его страны. Деятельность послов строго регламентировалась: послы должны были следовать за кортежем короля, а не обгонять его; их сопровождали проводники-варвары и охраняли варварские отряды; послам запрещалось разбивать шатры на месте более возвышенном, чем место, где расположен шатер Аттилы; в стране гуннов им выдавалось определенное содержание, по дороге же на территории империи их кормили местные жители. Делать остановки в пути, разбивать лагерь и селиться на более длительное время послы могли только в тех местностях, где им указывали люди Аттилы¹¹.

Византийские послы, в свою очередь, заботились о том, чтобы не пострадал их авторитет как представителей императора. Они, например, согласились вести переговоры с гуннами по варварскому обычаю, сидя верхом на лошадях, чтобы не оказаться в положении, унижающем их достоинство¹². Для византийских послов всегда было строго обязательно передавать письма и устные поручения императора лично королю, но иногда варвары по приказу Аттилы пытались нарушить этот обычай и {376} выведать у послов цель их посольства. Византийцы резко протестовали против нарушения этих правил¹³.

При дворе Аттилы существовала особая канцелярия для ведения дипломатической переписки: Аттила имел в своем распоряжении высокообразованных писцов, главным образом латинян, присланных ему Аэцием, но были также и эллины. Переписка велась на латинском, греческом и других языках. В ходу у варваров, подчиненных Аттиле, были различные языки. В дипломатических переговорах как гунны, так и византийцы широко прибегали к услугам толмачей из греков, латинян и варваров. Отлично образованные писцы и переводчики, хотя по рангу стояли ниже посланников, все же пользовались почетом и влиянием, особенно при дворе Аттилы. При первой же встрече с правителем страны, куда они были отправлены, послы обязаны были передать лично ему грамоты императора. Так, например, поступил Максимин при первой встрече с Аттилой в его шатре. Личность посла и всех участников посольства считалась неприкосновенной. Аттила даже в страшном гневе на подосланного убийцу Вигилу не решился, как угрожал, посадить его на кол и отдать на съедение птицам, опасаясь нарушить права посольства.

Заметную роль в дипломатии как Восточной и Западной империи, так и варваров играл обмен подарками и взаимные угощения. Со стороны империи, как известно, это была форма подкупа опасных врагов государства. Приск дает представление о том, какие дары везли для гуннского правителя и его окружения византийские послы. Дары подносились в строгом соответствии с рангом одариваемых, выбирались вещи, редкие у варваров и поэтому особенно ими ценимые. Византийские послы, по словам Приска, поднесли 6 тыс. либр золота самому Аттиле, шелковые одежды и драгоценные камни его послам, серебряные чаши, красные кожи, индийский перец, плоды фиников вдове славянского вождя Бледы за ее гостеприимство. Видимо, аналогичные подарки (с добавлением драгоценных ювелирных изделий) были переданы жене Аттилы Креке, золото и богатые дары — приближенным Аттилы¹⁴. Послы преподносили подарки от себя и от императора. Так, Приск передал любимцу Аттилы Онигисию подарки от Максимиана и золото от василевса. Послы Византийского императора сами должны были быть бо-

¹⁰ *Priscus*, fr. 8.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, fr. 1.

¹³ *Ibid.*, fr. 8.

¹⁴ *Ibid.*

гаты и щедры, чтобы снискать ценными подарками благоволение того варварского правителя, к кому их посылали¹⁵.

В свою очередь, Аттила одаривал византийских послов конями и звериными мехами, которыми украшали себя царские скифы¹⁶. Послов одаривал не только сам Аттила — все знатные гунны по его приказу в знак уважения к Максиминому также должны были послать главе византийской миссии по коню. Максиминос, желая показать «умеренность своих желаний», принял лишь немногих коней, а остальных отослал варварам обратно.

В случае конфликта с послами гунны могли более обычного ограничить их свободу. Так, Аттила запретил византийцам из посольства Максиминоса освобождать римского военнопленного, покупать раба-варвара или {377} лошадь, или другое что-либо, кроме съестных припасов, пока не будут улажены существующие между гуннами и ромеями недоразумения¹⁷. Обычно посольства отправлялись от одного государя к другому в их столицы или туда, где находился правитель, в частности в военный лагерь. В особых случаях Аттила соглашался выезжать навстречу послам императора и вести с ними переговоры в условленном месте. Он хотел, например, приехать для встречи с послами Феодосия II в Сардику, но византийское правительство, опасаясь появления опасного врага в глубине своей территории, отказалось от предложения Аттилы. Посол, как лицо, облеченное высоким званием, не мог сам вести переговоры с приближенными Аттилы, а должен был делать это через своих помощников, в частности Максиминос поручал такие переговоры Приску. Итак, сочинение Приска бесспорно представляет немалую ценность как источник по истории дипломатии ранней Византии и варварского мира¹⁸.

Стиль и язык Приска отличаются выразительностью и непосредственностью. Приску в значительно меньшей степени, чем другим византийским авторам, присуща риторика и копирование античных образцов. Архаизирующие тенденции у Приска не затемняют главного в его труде — они как бы патина, покрывающая легким налетом мерцающую бронзу. Главное в сочинении Приска то, что оно очень современно. Просто, без риторических прикрас переданы чувства и настроения автора, мысли и представления людей его времени. Приск, бесспорно, талантлив: он в полной мере обладает редким даром той простоты в высоком смысле этого слова, которая является зачастую лучшей мерой подлинно художественного произведения. Все увиденное и пережитое он рассказал спокойно и искренне. Обаяние сочинения Приска кроется прежде всего в свежести и непосредственности видения автором мира. Острая наблюдательность и тонкая восприимчивость сочетаются у него с трезвым умом дипломата и глубоким анализом исторических фактов. Его история — это отнюдь не путевые заметки и разрозненные впечатления стороннего наблюдателя, а серьезный, продуманный аналитический труд государственного человека, стремившегося проникнуть в суть происходивших вокруг него событий. Приск — писатель, дипломат, государственный деятель, человек, не только достаточно осведомленный о политических делах империи и ее связях с другими народами, но и разумный судья, выносящий во многом объективный приговор историческим деятелям той эпохи и здраво оценивающий с точки зрения интересов своего государства международные события, в которых он принимал непосредственное участие.

Славу Приска как писателя, разумеется, составил удивительно живой и образный рассказ о посольстве византийцев к Аттиле. По подкупающей правдивости и простоте картина двора Аттилы может сравниться с лучшими страницами античной историографии. Беспримерная для византийца объективность по отношению к варварам, глубокое понимание исторического значения передвижения огромных масс людей, принявшего характер так называемого великого переселения народов, знание жизни, мастерское изображение характеров, умение обобщить материал и выделить главное выдвигают труд Приска на одно из первых мест среди исторических сочинений ранневизантийских писателей. {378}

Приску удалось создать поистине выдающееся историческое произведение не только благодаря своему таланту и наблюдательности, но и потому, что его глаза не застилала пелена ложного римского патриотизма и презрения к варварам; он смог увидеть в гуннах и славянах, в Аттиле и других варварах живых людей с их достоинствами и недостатками. Разгадка популярности Приска таится также и в оригинальности его произведения, стоящего особняком в современной ему исторической литературе. Приск — творец, а не компилятор, рассказчик, а не регистратор фактов, художник, а не копиист. Его труд носит следы самостоятельного мышления, а не подражания великим образцам прошлого.

Невиданный взлет дипломатической активности Византии происходит в VI в., особенно в правление Юстиниана. Осуществление грандиозного плана восстановления Римской империи требовало постоянной и напряженной деятельности византийской дипломатии в различных регионах цивилизованно-

¹⁵ Ibid., fr. 10, 14.

¹⁶ Ibid., fr. 11.

¹⁷ Ibid., fr. 8.

¹⁸ *Dobhofer E. Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Graz, 1955.*

го мира. Для завоевания Запада необходимо было обеспечить безопасность империи на Востоке и Севере, попытаться избежать войны с Ираном, нейтрализовать варваров на Дунае, найти союзников среди окружавших империю народов. Да и в самих варварских королевствах Запада требовались огромные дипломатические усилия для привлечения на сторону Византии тех слоев населения, которые тяготились господством вандалов в Северной Африке, остготов в Италии или вестготов в Испании. Византийская империя умело комбинировала тайную дипломатическую игру с меткими военными ударами.

В сложной международной обстановке того времени Византия не брезговала для достижения своих целей любыми средствами. Мемуары византийских дипломатов, даже самых честных и правдивых, показывают, как по требованию правительства им приходилось прибегать к подкупу иноземных правителей, плести заговоры при иностранных дворах, натравливать одни народы на другие. Византийская дипломатия руководствовалась своего рода кодексом вероломства: ее девизом по-прежнему оставался испытанный принцип политики римлян «Разделяй и властвуй!»

В VI в. значительно увеличилась централизация дипломатической системы империи, вся деятельность византийских дипломатов руководилась из единого центра — императорского дворца. В положении византийского посла при иноземном дворе наблюдалась глубокая двойственность: с одной стороны, Византия чрезвычайно заботилась о поддержании престижа посла великого государства, с другой — посол всегда оставался лишь исполнителем воли императора. Эти черты византийской дипломатии явственно выступают в мемуарах одного из выдающихся дипломатов VI в. — Петра Патрикия.

Петр Патрикий родился в Фессалонике в Македонии¹⁹. Свою карьеру он начал в Константинополе, где благодаря необычайному красноречию и эрудиции стал известным адвокатом. Вскоре он приобрел широкую славу как выдающийся оратор, обладавший особой силой убеждения, которая помогала ему выигрывать судебные процессы²⁰. Талантливый юноша был замечен при дворе и всецело занялся дипломатической деятельностью. В 534 г. Петр был отправлен послом к правительнице Остготского королевства королеве Амаласунте, но прибыл в Италию уже после прихода к власти короля Теодата.

Во время этого первого посольства, по свидетельству Прокопия, ловкий дипломат имел успех, он даже сумел убедить слабого остготского короля заключить тайное соглашение о передаче Византии всей Италии²¹. Прокопий, однако, весьма недолголюбил Петра и не преминул очернить его в своей «Тайной истории». Он стремился бросить тень на нравственный облик Петра, утверждая, что византийский посол тайно склонял Теодата к убийству королевы Амаласунты. Тем самым он выполнял коварную миссию Феодоры, видевшей в лице Амаласунты возможную опасную соперницу²². Эта мрачная страница деятельности Петра говорит лишней раз о жестокости придворных нравов того времени, порожденных деспотизмом Юстиниана и Феодоры. Сам же Петр, видимо, являлся, лишь слепым, орудием неукротимой в своей ненависти императрицы.

Второе посольство Петра к Теодату было далеко не столь успешным, как первое. Остготский король, утвердившись на троне и узнав о победах готом над византийскими войсками в Иллирике, неожиданно изменил политику и пошел на открытый разрыв с Византийской империей. По приказу короля Петр был брошен в темницу, где провел около трех лет и был освобожден лишь в конце 538 г. новым остготским правителем Витигисом. По возвращении в Константинополь Петр за проявленное в неволе мужество был награжден должностью магистра оффиций, а в 550 г. за успешную службу возведен в сан патрикия.

В 50—60-х годах VI в. дипломатическая деятельность Петра переносится почти всецело на Восток, где в то время Византия вела тяжелые войны с Ираном. В 550 г. он был отправлен в Иран для заключения перемирия с Хосровом I, но успеха не добился. В 562 г. Петр Патрикий вновь возглавил пышное посольство византийского правительства в Иран, отправленное в целях заключения мира. В результате переговоров между двумя враждующими державами был, наконец, заключен мир сроком на 50 лет. И хотя этот мир оказался для Византии скорее бесславным, чем почетным, поскольку ее требования вернуть некоторые области Кавказа, в частности Сванетию, не были выполнены, все же он дал империи важную и крайне необходимую передышку, в чем была и заслуга Петра.

В 563 г. Петр Патрикий еще раз посетил двор персидского шаха, с которым вел переговоры о возврате Сванетии, окончившиеся полной неудачей. Удрученный провалом своей миссии, Петр вернулся в Византию, где вскоре умер. О своей посольской деятельности в Иране Петр Патрикий писал в Кон-

¹⁹ *Procop. B. G.*, I, 3.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Procop. B. G.*, I, 6.

²² *Procop. H. a.*, XVI.

стантинополь важные донесения, которые впоследствии были использованы Менандром в его историческом сочинении²³.

Образ Петра Патрикия — дипломата, историка, человека — можно воссоздать как по фрагментам его трудов, так и по воспоминаниям современников, в первую очередь Прокопия, Менандра и Иоанна Лида. В сочинениях этих авторов Петр Патрикий предстает перед нами как человек широкого кругозора и разносторонних дарований. Никогда не оставляя дипломатической и государственной деятельности, он постоянно {380} занимался различными науками. Современники единодушно восхваляют талан-



Створка диптиха. Консул Ареовинд.

Слоновая кость. 506 г.

Ленинград. Гос. Эрмитаж

ты и нравственные достоинства Петра Патрикия: его страстное красноречие, необычайный дар убеждения и проницательность, столь необходимую государственному человеку, неутомимую работоспособность, многостороннюю ученость, кротость его характера. Выдающийся политический деятель Остгот-

²³ *Menandr. Excerpt. de legat. Rom., fr. 11, 13.*

ского государства Кассиодор отдавал должное высоким дарованиям и личным качествам Петра, называя его мужем красноречивейшим, знаменитым ученым и человеком чистой совести²⁴.

Прокопий также вынужден был признать ораторский талант Петра, его кротость и разумное поведение в качестве посла Юстиниана в Италии²⁵.

Политическое красноречие послов было одним из необходимейших элементов дипломатической практики. Об этом свидетельствуют их многочисленные речи, приведенные в трудах современников. Петр Патрикий у Менандра прямо говорит в речи к персидским послам: «Когда бы между людьми господствовала правда, не нужны были бы ни ораторы, ни точное знание законов, ни совещания, ни искусство красноречия, ибо мы прилеплялись бы по собственному побуждению к общепольным делам. Но так как все люди думают, что справедливость на их стороне, то нам и необходимо обаяние слова. Для того мы и собираем совещания, где каждый из нас искусством слова желает убедить другого, что он прав»²⁶.

Наиболее подробную характеристику Петра Патрикия оставил нам Иоанн Лид, близко его знавший и работавший непосредственно под его началом в ведомстве магистра {381} официий. Иоанн Лид рисует Петра прежде всего знатным вельможей, почитаемым всеми сановником, искусным дипломатом и государственным человеком²⁷. Иоанна Лида потрясала огромная эрудиция и неутомимая работоспособность Петра. По его словам, Петр Патрикий никогда не был склонен к праздности: ночь он проводил в чтении книг, дни — в занятиях государственными делами. Даже по пути из дома во дворец Петр не тратил времени на пустые разговоры, но предавался ученым спорам и беседам с мудрыми мужами о делах древних. Иоанн Лид всегда бывал крайне смущен, когда ему приходилось вести с Петром Магистром ученые разговоры. Как и другие современники, Лид подчеркивал мягкость характера Петра: он был добр и благороден, приятен и прост в обращении, ему были чужды гордость и надменность²⁸. Прокопий признавал, что Петр был человеком кроткого характера и никогда никого не оскорблял. Вместе с тем этот историк обвинял Петра в скупости и корыстолюбии.

На примере Петра Патрикия мы видим, что наиболее выдающиеся византийские дипломаты достигали чрезвычайно высокого положения в обществе. Так, Петр ценою личных заслуг приобрел власть и богатство, вращался в придворных и дипломатических кругах, жил в атмосфере политической борьбы и интриг двора и, бесспорно, был, как и Прокопий, хорошо осведомлен о важнейших политических событиях своего времени.

О мировоззрении и политических взглядах Петра Патрикия по сохранившимся фрагментам его трудов и рассказам современников судить очень трудно. Известно только, что Петр был вполне лоялен по отношению к правительству Юстиниана, был набожен и неукоснительно выполнял церковные обряды. В сочинениях Петра, как и в трудах других историков-дипломатов VI в., можно встретить пацифистские идеи; он сторонник мира и противник войны, особенно междоусобной. Пацифистские настроения Петра подтверждает его речь к персидским послам, приведенная у Менандра: «...вы должны избрать лучшее и полезнейшее и неизвестности войны предпочесть известнейшее всем людям благо — мир... Что мир — величайшее благо для людей и что, напротив, война есть зло, об этом никто спорить не будет. Несомненная победа может, однако, быть аргументом против этого мнения. Но я думаю, что и одерживающему победу худо живется из-за слез других людей. Так что и побеждать горестно, хотя, конечно, быть побежденным еще горестнее»²⁹.

Мемуары Петра Патрикия являются памятником дипломатической мысли Византии. В них даются важные советы послам, описывается техника посольского дела и процедура заключения договоров, определяются обязанности послов. Четко формулирует Петр Патрикий свое мнение о первейшем долге посла, который «заключается только в том, чтобы выполнить поручение»³⁰. Посол обязан с предельной точностью довести до сведения державы, с которой ведутся переговоры, требования своего правительства, но и не менее скрупулезно изложить своему государю условия другой стороны. Подобными правилами Петр руководствовался в собственной посольской практике: выполняя поручение Теодата к Юсти- {382} ниану, Петр раскрывает василевсу условия «запасного» варианта договора (об отречении остготского короля) не сразу, а лишь только тогда, когда император отклоняет условия основного варианта.

²⁴ *Cassiod. Var.*, X, 19; ср. X, 22, 24.

²⁵ *Procop. B. G.*, I, 3.

²⁶ *Menandr. Excerpt. de legat. gent.*, p. 133.

²⁷ *Joann. Lyd. De magistratibus*, II, 15.

²⁸ *Ibid.*, II, 16.

²⁹ *Menandr. Excerpt. de legat. gent.*, p. 133.

³⁰ *Procop. B. G.*, I, I, 6.

Таким образом, посол в точности выполнил распоряжение Теодата³¹. Но Петр не отрицает важности самостоятельных действий посла и значения его личности в сложной дипломатической обстановке: иногда, например, посол может умерить кротостью своих поступков жесткость содержания посланий своих правителей. Петр не отрицает необходимости прибегать в посольском деле к различным хитростям. Так, он упоминает о своеобразной дипломатической уловке — требовать невозможного, тем самым делая переговоры бесперспективными.

Мемуары Петра Патрикия в целом заслуживают доверия, хотя автору не чуждо тщеславное стремление прославить свою личность. Это подтверждается характеристикой мемуаров Петра, данной Менандром: «...в сочинении его можно прочесть все то, что поверенные двух государств говорили и как говорили о столь важном деле. Большая книга наполнена этими, как я думаю, доподлинно сказанными словами; разве кое-что прибавлено Петром для собственной славы, для того, чтобы потомству показаться человеком глубокомысленным и в красноречии неодолимым, когда бывает нужно смягчать грубые и высокомерные помыслы варваров. Все это читатель найдет в его книге»³².

Петр Патрикий был дипломат-теоретик и одновременно практик; он не только сам влиял на дипломатические отношения империи с различными странами, но, видимо, способствовал развитию дипломатического дела: выработке правил приема и отправления посольств, определению прав и обязанностей послов и дипломатов более низкого ранга. Его ученость — тому порукой. Особенно ценны его известия о процедуре заключения договоров с иностранными державами, составляемых на языках обеих договаривающихся сторон, рассказ о церемониале их подписания. Петр Патрикий — яркий пример опытного, чрезвычайно широко образованного и знающего посольское дело дипломата Византийской империи.

Византия в VI в. вела сложные дипломатические переговоры не только с варварскими королевствами Запада или с сасанидским Ираном, но и с государствами Аравии и Эфиопии. В многолетней борьбе с Ираном Византийская держава была заинтересована в упрочении своего влияния в этих странах, в установлении с ними дипломатических и торговых отношений, в распространении христианства. Ценным памятником дипломатических связей Византии с Аравией и Эфиопией являются записки еще одного незаурядного дипломата VI в. — Нонноса, автора сочинения о посольствах на Восток — в Аравию и Эфиопию. К сожалению, как и труды Петра Патрикия, произведение Нонноса сохранилось лишь в отрывках, собранных у патриарха Фотия. Из выписок Фотия об историческом сочинении Нонноса мы можем также почерпнуть некоторые, хотя и весьма скудные, сведения о жизни и деятельности этого писателя.

Ноннос был сирийцем, потомственным дипломатом. Его дед и отец выполняли на Востоке важные дипломатические миссии византийского правительства. Сам Ноннос возглавлял византийские посольства к эфио-пам, химьяритам и к арабам Йемена³³. Исключительный интерес имеет описание Нонносом посольства к царю (негусу) Аксума Элесбоа³⁴.

Послу византийского правительства Нонносу пришлось проделать далекий и трудный путь. От Александрии Ноннос со своими спутниками двинулся на барках по Нилу, а затем, после кратковременного сухопутного путешествия, морем на кораблях до Эфиопии. Побывав в стране химьяритов, Ноннос вторично пересек Красное море, а дальше двигался по суше, вероятно, от гавани Адулис до Аксума. На этом пути Ноннос попал на один из островов архипелага Дахлак, где встретил туземное племя негров-пигмеев, называемых ихтиофагами. Ноннос так описывает пигмеев: они малорослые, черного цвета, по всему телу обросшие волосами, ходят голые; нрава мирного, не имеют в себе ничего дикого и свирепого, говорят на неизвестном для окружающих народов языке, питаются устрицами и рыбами, выбрасываемыми морем на остров. Они пугливы и боятся неизвестных им путешественников.

В своем сочинении Ноннос описал путешествия византийского посольства, исполненные тревог и опасностей: по пути ему приходилось «бороться с кознями разных народов», подвергаться опасности нападения диких зверей и преодолевать трудности передвижения по непроходимым местам. Ноннос

³¹ Ibid.

³² *Menandr. Excerpt. de sent.*, p. 355—357.

³³ *Кобищанов Ю. М.* Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире (VI — середина VII в.). М., 1980, с. 57—62.

³⁴ *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв., М.; Л., 1964. с. 159—160; *Лундин А. Г.* Южная Аравия в VI в. — ПС, 1961, вып. 8(71), с. 56—59; *Kawar J.* Byzantium und Kinda. — BZ, 1960, 53. S. 63. Полную сводку научных разногласий по поводу датировки посольства Нонноса см.: *Кобищанов Ю. М.* Указ. соч., с. 58, 59.

продвигался медленно, с большой осторожностью; путь из Адулиса в Аксум он проделал за 15 дней, медленнее всех других путешественников древности и его времени³⁵.

В Эфиопии Ноннос пробыл около девяти месяцев, с ноября по июль, однако дату его миссии установить трудно, скорее всего, он побывал там в 531 г.³⁶ Труд Нонноса был особенно ценен этнографическими и географическими сведениями об Аравии и странах Африки. Сохранившиеся отрывки содержат красочный материал о нравах и обычаях арабских племен, в частности их религиозных праздниках. Рассказывая о путешествии в Аксум, Ноннос упоминает о том, что близ местечка, называемого Авою, он и его спутники встретили огромное стадо слонов, насчитывавшее около 5 тысяч этих диковинных для византийцев животных. Любопытны сведения Нонноса о климате Африки и различных природных явлениях. Особенно интересен рассказ Нонноса о приеме его, византийского посла, во дворце негуса Аксума Элесбоа. Когда посла ввели во дворец, он увидел царя аксумитов сидящим на высокой, украшенной золотом колеснице, запряженной четырьмя слонами. Царь был опоясан льнозолотой набедренной повязкой, имел золотое ожерелье на шее, золотые браслеты на плечах и на руках, накладки на животе из жемчугов и драгоценных камней, льнозолотой тюрбан (факилион) на голове. В руке он держал позолоченный щит и два позолоченных копья. Вокруг царя стояли члены его совета. Описание внешности и одеяния царя {384} Аксума, данное Нонносом, отличается большой точностью, ибо оно совпадает с изо-



*Чаша. Констанций II. Серебро, позолота, чернь. Конец IV в.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

бражением негуса на аксумских монетах VI в.³⁷

Посол, войдя к царю, преклонил колено. Царь приказал ему подняться, взял грамоту императора и поцеловал скреплявшую ее печать. Затем он принял подарки василевса. Переводчик перевел грамоту, в которой император требовал от негуса прекращения торговли с персидским шахом Кавадом и объявления ему войны. Император предлагал негусу впредь торговать с Византией по нильскому пути. В конце приема негус взял в руки голову византийского посла, дал ему «целование мира» и отпустил с охра-

³⁵ Кобищанов Ю. М. Указ. соч., с. 60.

³⁶ Там же. с. 59, 61—62.

³⁷ Там же. с. 62.

ной³⁸. Феофан говорит, кроме того, что посол увез с собой дары негуса византийскому императору³⁹. Успешно завершив посольство- {385}ство, Ноннос благополучно преодолел обратный путь и возвратился в Византию.

Ноннос владел, помимо родного сирийского языка, греческим, на котором написал свои мемуары, и арабским, на котором вел переговоры с царями и князьями Аравии. Как и Петр Патрикий, Ноннос был вполне лоялен по отношению к правительству Юстиниана, хорошо знал нравы и обычаи народов Востока и заслужил доверие императора. Кроме того, он был широко образован, наблюдателен и сумел записать все, что ему удалось увидеть и узнать в его путешествиях. По своим религиозным воззрениям Ноннос, как и его отец, был монофиситом.

Этнографические и географические сведения, собранные Нонносом, существенно пополняли знания византийцев не только об Аравии, но и о странах Африки, еще малоизведанных и труднодоступных для византийских купцов, миссионеров и дипломатов.

Ценные сведения о внешней политике и дипломатии Византии в конце VI в., о появлении на международной арене новых народов тюрков и авар, о проникновении европейцев в Китай содержатся в сочинении еще одного историка-дипломата — Феофана Византийца.

Широкую известность получил поистине уникальный рассказ Феофана Византийца о том, как правительство империи овладело секретом разведения шелковичных червей и производства шелка. Веками Китай, монополист изготовления шелка, строго оберегал этот секрет. Византии, несмотря на все ее усилия, никак не удавалось проникнуть в эту тайну. По словам Феофана Византийца, в царствование Юстиниана один перс, несторианский монах, познакомил византийцев с неизвестным им искусством разведения шелковичных червей. Проповедуя несторианское учение, этот перс вместе с другим монахом проник в страну сиров (китайцев), где раздобыл грены шелковичных червей, спрятал их в своем полове посохе и благополучно доставил живыми в Византию. Весной он выпустил их на шелковичное дерево, и, вскормленные его листьями, они соткали шелковые нити. С этого момента началось производство шелка в Византии⁴⁰.

Плеяду византийских авторов, освещавших историю дипломатии и внешнюю политику империи в V — начале VII в., завершает писатель, силой таланта, пожалуй, мало уступавший Приску Панийскому, — Менандр Протиктор.

Менандр, в отличие от Приска Панийского, Петра Патрикия и Нонноса, не был дипломатом по профессии. По призванию он был историком, по образованию — юристом, по роду занятий — имперским чиновником. Но сохранившиеся фрагменты его исторического труда подобраны позднейшими компиляторами исключительно в аспекте дипломатической истории Византии. Такой ракурс ставит его автора в ряд с писателями, отразившими в своих сочинениях развитие византийской дипломатии в ранний период существования империи.

Менандр родился в Константинополе в последней трети VI в. в небогатой семье горожанина. Получив юридическое образование, он стал адвокатом, но суровая, требующая повседневного труда профессия юриста не пришлась по душе своенравному юноше. Он предался беспутной жизни {386} молодежи столицы, увлекался конскими ристаниями, борьбой цирковых партий, занимался гимнастикой в палестрах. Подобная жизнь грозила, однако, полным разорением, и призрак бедности, неуклонно его преследовавший, заставил Менандра образумиться. Молодость уходила, праздная жизнь и легкомысленные удовольствия оставляли в душе лишь горечь разочарования, и в правление императора Маврикия Менандр решил заняться трудом. Он пошел на службу в императорскую гвардию, дослужился до офицерского чина протиктора, делал и дальше служебную карьеру. Одновременно он начал писать исторический труд, посвященный истории своего времени и своего государства. Занятие историей он считал делом исторической важности. Человек, склонный к самоанализу и рефлексии, Менандр с потрясающей откровенностью, печалью и раскаянием описал в своем произведении ошибки и увлечения молодости. О дальнейшей судьбе писателя ничего не известно, не установлены ни точная дата его рождения, ни время его смерти.

Историческое сочинение Менандра дошло до нас, как и труд Приска Панийского, лишь в извлечениях Константина Багрянородного и в Лексиконе Суды. Сохранившиеся фрагменты довольно обширны и охватывают период с 558 по 582 г.

Менандр широко использовал дипломатическую переписку, донесения византийских послов, исторические сочинения, рассказы очевидцев и личные наблюдения.

³⁸ *Malal.*, p. 457, 458; *Theoph.*, p. 244—245.

³⁹ *Theoph.*, p. 245.

⁴⁰ *Theoph. Byz.*, fr. 3; *Henning R.* Die Einführung der Seidenraupenzucht ins Byzantinerreich.— *BZ*, 1933, 33. S. 295—312.

Значительное место в труде Менандра отводится дипломатическим взаимоотношениям между Византией и Ираном. Особый интерес представляет описание посольства Петра Патрикия к персам для заключения мирного договора⁴¹. Менандр, как никто другой, с документальной точностью подробно освещает все перипетии переговоров Петра Патрикия с знатным вельможей Ирана Зихом о заключении мира 561 г. В его труде приводятся длинные речи послов обоих государств: при этом автором тонко раскрыты дипломатические уловки, применяемые той и другой стороной: за пышной риторикой речей все время бьется острая мысль, ощущается желание сторон добиться поставленных тайных целей, не уронив престижа своего государства.

Обе державы, как Византия, так и Иран, ищут мира, но ставят перед собой различные задачи: Иран добивается длительного (на 50 лет) мира при условии уплаты Византией большой суммы денег за его сохранение. Ромеи же, наоборот, стремятся к краткосрочному мирному договору и без уплаты за него денежных взносов. Благодаря своим военным успехам Иран все же добивается своего: в 561 г. был заключен мир на выгодных для персов условиях. Менандр располагал текстом мирного договора 561 г. и сохранил его в своем труде почти полностью. Он перечислил 14 пунктов договора и описал всю процедуру подписания мира. Эти страницы его труда, бесспорно, имеют выдающееся значение для истории дипломатии раннего средневековья.

По окончании переговоров, когда стороны достигли договоренности по основным вопросам, был письменно составлен мирный договор сроком на 50 лет. Текст его был написан «по-персидски и по-эллинически, затем эллинический оригинал был переведен на персидский язык, а персидский — {387} на эллинический»⁴². Составляли договор от ромеев Петр Патрикий и Евсевий, от персов — Зих, Сурина и др. После написания договора оба текста были сличены друг с другом для установления равноценности содержащихся в них мыслей и формулировок.

Чрезвычайно любопытна описанная Менандром процедура окончательного оформления мирного договора. Когда договор был составлен на двух языках и с него были сняты копии, приступили к последнему этапу. Подлинники мирного договора, представлявшие собой свитки, были скреплены восковыми печатями и другими приспособлениями, которыми обычно пользуются персы, а также отпечатками перстней послов и 12 толмачей — 6 греческих и 6 персидских. Затем произошел обмен текстами договора — договор, написанный на персидском языке, вручил Петру Зих, а Петр передал Зиху подлинник, составленный на греческом языке⁴³. На этом церемония заключения договора была закончена, и послы разъехались по своим делам. Затем состоялась уплата ромеями персам установленной договором дани.

Поистине жемчужиной сочинения Менандра является описание посольства византийского дипломата Зимарха в страну тюрков. Этот рассказ, наполненный поразительно яркими, красочными деталями, в известной мере может соперничать с рассказом Приска о посольстве греков ко двору Аттилы. Если бы Менандр не написал ничего, кроме повествования посольства Зимарха к кагану Дизавулу, то уже одним этим он прославил бы свое имя.

Посольство Зимарха, хорошо снарядившись для дальнего путешествия, выехало из Константинополя в августе 568 г. Путь предстоял долгий и трудный, и немалые опасности подстерегали путешественников в неведомых странах⁴⁴.

На пути византийские послы встречали много различных племен и народов: согдийцы в своих селениях предложили им для покупки железа, желая внушить послам, что в их стране есть железная руда. Там же византийцы встретились с местными шаманами, которые совершили над Зимархом и его свитой обряд очищения. Разведя костер из веток благовонного дерева, они стали плясать под звон колокольчика и барабана, шептать заклинания на туземном языке, носить над собранными в одно место вещами греков зажженные ветки благовонного дерева и, впад в исступление, заклинали злых духов. «Отогнав, как они думали, вражью силу, они провели самого Зимарха прямо через пламя и таким путем считали, что подвергли очищению и себя самих»⁴⁵.

После обряда очищения посольство Зимарха, завершив многодневный путь, было доставлено в сопровождении проводников-туземцев на гору Эктаг (по-гречески — «Золотую гору»), где находилась резиденция самого Дизавула.

Шатер кагана тюрков был разбит в расселине горы; он был сооружен из искусно расцвеченных шелковых тканей и отличался сказочной роскошью. В знак почтения к византийским послам Дизавул

⁴¹ См.: *Удальцова З. В.* Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 261 сл.

⁴² *Menandr.* Excerpt. de legat. Rom., fr. 3.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Menandr.* Excerpt. de legat. gent., fr. 18—20.

⁴⁵ *Ibid.*

принял их у себя сразу же по прибытии. Каган торжественно восседал внутри {388} шатра на двухколесном золотом кресле, которое тащила, когда в этом бывала надобность, лошадь. После обычного обмена приветствиями, вручения послами даров от василевса ромеев и произнесения дружественных речей началось пиршество, длившееся целый день. Во время пира греческих послов угощали не виноградным вином, а каким-то местным сладким напитком, ибо виноград не растет в стране тюрок.

На следующий день пир возобновился, но на этот раз он происходил в другом шатре кагана, еще более искусно разукрашенном шелковыми узорчатыми одеждами. В шатре стояли разного вида причудливые истуканы — кумиры язычников-тюрок, а Дизавул восседал на золотом ложе. В середине шатра была расставлена драгоценная утварь из чистого золота. И в этот день веселье в шатре кагана длилось много часов.

Пир в честь особо почетных послов был продолжен и на третий день. Для того, чтобы еще более поразить воображение ромейских послов блеском и богатством, на третий день их пригласили в помещение, где находились «деревянные столпы, обитые золотом, равным образом ложе, выкованное из золота, которое держали в висячем положении четыре золотых павлина. В передней части этого помещения на значительном пространстве были рядами выстроены телеги, на которых находилось большое количество серебра, как блюда, так и вазы, кроме того, очень много изображений четвероногих, также серебряных, ни в какой мере не уступающих тем, что у нас»⁴⁶.

По окончании переговоров Зимарх с двенадцатью слугами отправился вместе с Дизавулом в поход против персов, а остальные ромеи пустились в обратный путь на родину. Дизавул богато одарил всех послов, а самому Зимарху подарил служанку-пленницу.

Во время путешествия Дизавул повстречал на своем пути послов персов и принял их одновременно с послами ромеев, но первых осыпал упреками, а вторым оказал особые почести. «Дизавул,— пишет автор,— оказал ромеям больше почета, так что дал им возлежать (на пиру. — З. У.) на более роскошной циновке»⁴⁷. Не договорившись с персами, Дизавул двинулся войной в глубь их владений, а Зимарха с его свитой отправил в Константинополь. Посольство Зимарха завершилось заключением союза и договора о прочной дружбе между тюрками и Византией.

С огромными трудностями преодолев длинный путь, где его постоянно подстерегали опасности и засады, Зимарх благополучно возвратился в столицу. Во время путешествия Зимарх и его спутники повидали многие страны, познакомились с различными неизвестными для ромеев племенами и народами, в том числе с народами Средней Азии и Кавказа, в частности с аланами⁴⁸.

По живости изложения, достоверности деталей, правдивости описания виденного очевидцами рассказ Менандра о первом знакомстве Византии с тюркским каганатом Дизавула — явление выдающееся в ранней византийской историографии. Недаром до наших дней этот рассказ используется как источник по истории древних тюркских народов; многие сведения Менандра нашли подтверждение в археологических разысканиях последних лет и в восточных, в частности китайских, летописях. {389}

По своему мировоззрению и социально-политическим взглядам Менандр был довольно прогрессивным писателем. Признавая, как и другие историки его времени, власть рока⁴⁹, он убежден в изменчивости человеческого счастья. Однако слепой фатализм чужд Менандру. Веря в судьбу, Менандр одновременно преклоняется перед человеческим разумом и считает мудрость высшим жизненным благом. Разум Менандр ценит выше оружия. «Сила мудрости одерживает верх и над оружием потому, что сила военная не может ничего совершить, не истощая себя, тогда как мудрость духовная служит сама себе твердыней и притом охраняет того, кто ее приобрел». «Решающие победы в войне дает не телесная сила, а мужественный дух»⁵⁰.

Вместе с тем Менандр считает предусмотрительность одним из лучших качеств правителя, полководца и дипломата. «Ожидание опасностей,— пишет он,— ставит ожидающего их вне опасностей благодаря тому, что он заранее обезопасил свои дела от несчастья путем их предвидения»⁵¹.

Активную деятельность Менандр предпочитает пассивному ожиданию решений судьбы. Человек по представлению Менандра — отнюдь не игрушка слепого рока: он не должен тупо покоряться ему и молчаливо ожидать его приговора. Он может активно бороться за высшее благо. Предметом благородной гордости человека является, по мнению Менандра, направленное к добру активное «участие в пере-

⁴⁶ *Menandr. Excerpt. de legat. Rom.*, fr. 8.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, fr. 21—22.

⁴⁹ *Ibid.*, fr. 10, 11, 30, 46.

⁵⁰ *Ibid.*, fr. 11.

⁵¹ *Menandr. Excerpt de sent.*, fr. 20.

устройстве вещей»⁵². Менандр осуждает в человеке трусость и пассивность: «Душа, угнетаемая страхом, не позаботится заблаговременно решительно ни о чем таком, о чем позаботиться следует». Ожидание неизбежного и слепое подчинение судьбе, по мнению Менандра, расслабляет человека и лишает его энергии, стимула к действию⁵³.

Прославляя человеческий разум, Менандр верит также и в обаяние слова. Слово — высший посредник и защитник в человеческой жизни. Стремясь к установлению правды на земле, Менандр сознает однако недостижимость этой мечты человечества⁵⁴.

Менандр смело провозглашает своим жизненным кредо независимость образа мыслей. Историк особенно чутко должен прислушиваться к справедливому мнению людей. «Мне не должно умалчивать истину,— пишет он,— не скажу ничего в угоду сильным. Кто против общего мнения превозносит человека, не имеющего в себе ничего достойного славы, тот выставляет восхваляемого на посмешище другим»⁵⁵. Но еще в большей степени историк обязан остерегаться клеветников. Клевета — одно из величайших зол, губящих человечество. Ее могущество над людскими душами не знает границ. «Клевета, которая радуется несчастью других, никогда не перестает вредить, и, все более и более распространяясь, она делает свое дело, нашептывая в ухо другим на свою жертву»⁵⁶.

Этические воззрения Менандра отличаются жизнеутверждающим гуманизмом. Он искренне верит, что доброе начало в душах людей берет {390} верх над пороками. По своему оптимистическому восприятию мира Менандр ближе к доброжелательному Агафию, чем к желчному Прокопию. Он склонен к нравоучительным сентенциям, проповедующим истинную дружбу, справедливость, добро. «Дружба, утверждаемая деньгами, дурна, это дружба рабская, покупная, постыдная; та дружба подлинная, которая не корыстолюбива, полезна для обеих сторон и основана на природе вещей»⁵⁷.

Писатель прославляет такие качества, как стойкость и целеустремленность в выполнении людьми хороших дел: «Величайших похвал достоин тот человек, который, имея совершенные замыслы, доводит и свои действия до совершенного конца»⁵⁸. Иными словами, добрые помыслы человека не должны расходиться с его делами. Менандр всячески осуждает пустословие, бахвальство, чванливость, заносчивость; эти человеческие слабости особенно нетерпимы у послов, которым подобает сдержанная мудрость и предусмотрительность. Писателю импонирует молчаливость и сдержанность персидских дипломатов, которые утверждали, что «для персов непривычно посвящать важным делам излишнее количество слов»⁵⁹. Дипломату, по мнению Менандра, в равной степени должны быть присущи твердость суждений и неподкупность действий.

Менандр, осуждая коварство врагов Византии, понимает, что каждое государство во время переговоров стремится к своей пользе и иногда «выставляет впереди себя мир, как завесу»⁶⁰.

Менандр — горячий сторонник мира и противник войны. Он часто повторяет, что мир — великое благо для людей, а война — страшное зло⁶¹. Народ и сановники в равной степени радуются миру. Особенно ненавистны Менандру междоусобные войны: «Междоусобная война, если ею пренебрегли, с трудом укрощается». «Храбрость прославляет того, кто проявляет ее против внешних врагов, а не против своих сограждан»⁶². Описание ужасов войны, прославление мира, мирного труда, предусмотрительности, осторожности — лейтмотив многих сентенций и исторического повествования Менандра.

Менандр по своему мировоззрению был идеологом той части византийской чиновной интеллигенции, которая достаточно лояльно относилась к правлению преемников Юстиниана. Эта интеллектуальная элита была тесными узами связана с внешней политикой империи, выполняла различные дипломатические поручения правительства и пользовалась политическим покровительством и материальной поддержкой правящих кругов при Тиверии и особенно при Маврикии.

Если Приск писал о гуннской державе и ее правителе на основе личных впечатлений, то рассказ Менандра о государстве тюрок, хотя и наполнен красочными деталями, все же не принадлежит перу очевидца, а основан главным образом на устных рассказах участников византийского посольства или на

⁵² Ibid., fr. 10.

⁵³ Ibid., fr. 59.

⁵⁴ Ibid., fr. 11.

⁵⁵ Ibid., fr. 10.

⁵⁶ Ibid., fr. 36.

⁵⁷ *Menandr. Excerpt. de legat. gent.*, fr. 37.

⁵⁸ Ibid., fr. 41.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., fr. 13.

⁶¹ *Menandr. Excerpt. de legat. Rom.*, fr. 11, 49.

⁶² *Menandr. Excerpt. de sent.*, fr. 30; cp. fr. 63.

каких-то утраченных ныне дипломатических документах. Однако Менандр, как и Приск, в своих рассказах о дипло- {391} матической деятельности Византии в VI в. отнюдь не плоский компилятор, а мыслящий историк, хотя и не обладающий таким жизненным опытом и таким талантом художественного изображения, как его предшественник.

Таким образом, произведения ряда византийских авторов, как в зеркале, отражали становление и развитие дипломатии в Византийской империи в IV—VII вв. По преимуществу это были записки дипломатов, путешественников, чиновников византийской администрации, создаваемые на основе личных воспоминаний и впечатлений,— субъективный элемент проявляется в них весьма сильно. Эти писатели значительно меньше, чем историки, компилируют своих предшественников, а больше опираются на собственный опыт дипломатов и администраторов. Их сочинения отличает свежесть восприятия окружающего мира, глубокие профессиональные познания в дипломатическом деле, достаточная объективность в описании общественного строя, быта и нравов народов, окружавших Византийскую империю. Сведения этих авторов помогают воссоздать картину развития византийской дипломатии, формы и методы имперской дипломатической системы, понять основные направления внешней политики Византии той эпохи. {392}

10

Военное искусство

В истории византийской военной литературы наблюдается вполне определенная закономерность, отражающая эволюцию военной организации данного государства. В этом отношении VI и X вв. являются этапными. Первый рубеж знаменует начало перехода от поиска наемного характера к национальной армии периода фемного строя. Второй рубеж определяет исходный пункт реорганизации фемных ополчений в войско феодального типа.

Военно-теоретическая мысль византийцев в обоих случаях отразила эти существенные перемены. Именно VI и X вв. представлены наибольшим количеством выдающихся произведений военной литературы, тогда как памятники предыдущих и последующих веков свидетельствуют о явном застое в развитии военной науки.

Наиболее концентрированное выражение передовая военно-теоретическая мысль ранней Византии нашла в двух сочинениях — так называемом «Византийском Анониме VI в.» и знаменитом «Стратегиконе Маврикия».

«Византийский Аноним VI в.»¹, возникший, вероятнее всего, в период царствования Юстиниана, написан неизвестным автором, принадлежавшим к кругам военно-технических специалистов. Автор хорошо знаком с произведениями античных писателей (Геродот, Пифагор, Ксенофонт), с событиями военной истории (греко-персидские войны, походы Александра Македонского и Ганнибала), с военно-теоретической мыслью древних (Онасандр, Арриан, Цезарь, Полиен, Полибий, Элиан, Вегеций и др.). Представляется вполне вероятным его личное участие в военных походах и непосредственное знакомство с боевой практикой. Достоинства трактата дают основание отнести его автора к хорошим образцам «кабинетного стратига»².

Армия, с которой имеет дело Аноним,— это старая армия периода Позднего Рима. Социальные перемены, исподволь вызревавшие в обществе, ее еще не коснулись — она по-прежнему в своей основной части комплектовалась из наемников, а также низших, деклассированных эле- {393} ментов городского и сельского населения. Все основополагающие концепции Анонима полностью лежат в русле идей римской военной науки, нашедшей наиболее полное выражение в сочинениях Вегеция. Прямого влияния Вегеция на анализируемый трактат не видно: глубокая авторская переработка исходного материала сводит на нет возможность установления его письменных источников. Однако именно в сопоставлении с трактатом Вегеция отчетливо выявляется то новое, что было внесено Анонимом в развитие военной науки.

¹ Des Byzantiner Anonymus Kriegswissenschaft.— In: Köchly H., Rüstow W. Griechische Kriegsschriftsteller. 2. Theil: Die Taktiker, 2. Abteilung. Leipzig. 1855. (Далее: Аноним); Кучма В. В. Византийский Аноним VI в.: основные проблемы источников и содержания.— ВВ, 1980, 41.

² Dain A. Les stratégistes byzantins.— ТМ, 1967, 2, p. 343.

Другой памятник рассматриваемого периода — «Стратегикон Маврикия» — является, пожалуй, самым известным памятником византийской военной литературы³.

При всей спорности проблем, связанных с авторством и датировкой этого трактата, общепризнано, что мы имеем здесь дело с профессиональным военным, имеющим как определенную теоретическую подготовку, так и значительный практический опыт, накопленный в военных кампаниях против целого ряда враждебных империи народов. К тому же, в отличие от Анонима, автор «Стратегикона» занимал, очевидно, гораздо более видное место в военной иерархии, вплоть до самых высоких чинов. Поэтому высказываемые им идеи являлись наиболее полным, адекватным отражением господствовавших в его эпоху военно-теоретических концепций.

Анализируемый трактат составил целую эпоху в военной науке. Высокий профессионализм в решении специальных вопросов, сугубо практический характер рекомендаций, широкая эрудиция автора, простота и доступность изложения материала — все это объясняет причины удивительной долговечности «Стратегикона», не имеющей аналогий во всей византийской военной традиции.

Военно-теоретические воззрения автора «Стратегикона» существенно отличаются от взглядов Анонима. Хронологически эти два трактата довольно близки — их отделяет около полувека, но за это время произошли глубокие качественные перемены в состоянии вооруженных сил. «Стратегикон» отражал особый этап в развитии военной организации Византийской империи, связанный с окончательным крахом старой регулярной армии и зарождением новой армии, основой которой являлись иррегулярные ополчения, характерные для последующего периода фемного строя; в свою очередь, эти перемены были вызваны к жизни существенными изменениями в социально-экономических отношениях и внешнеполитическом положении империи, действие которых стало ощущаться с конца VI в. В роли «защитников отечества» оказалась масса рядовых сельских общинников, не искушенных в военном деле, для которых служба в армии была лишь временным эпизодом, отвлечением от повседневных мирных занятий. Разумеется, и в это время продолжал сохраняться небольшой контингент профессиональных военных (командный состав, столичные гвардейские подразделения и т. п.), но не он определял лицо армии. К тому же сведений о нем нет ни в «Стратегиконе», ни в других трактатах рассматриваемого периода.

Таким образом, два наиболее значительных военных сочинения VI в. оказываются принципиально различными по своей сути: если «Византий- {394} ский Аноним» питается идеями и концепциями



*Император Маркиан.
Голова бронзовой статуи.
Барлетто. Южная Италия*

прошлого, то «Стратегикон» обращен в будущее — сформулированные им основополагающие принципы сохраняли жизненность на протяжении многих последующих столетий, вплоть до конца существования империи.

³ *Mauricius. Arta militară. Ediție critică / Traducere și introducere de H. Mihăescu.— Scriptores byzantini. 1970, VI. (Далее: Стратегикон).*

Каков же вклад сочинений VI в. в развитие военно-теоретической мысли?

Прежде всего следует сказать о понимании Анонимом военного дела как важнейшей составной части государственной политики, всей государственной жизни в целом, о понимании войны как функции государственного организма. Не случайно три начальные главы его сочинения посвящены характеристике социального строя современного ему общества: автор поставил перед собой задачу определить место той или иной социальной группировки в экономике империи, ее политике и, разумеется, в ее военной организации. Поскольку ни один из более поздних памятников византийской военной литературы не содержит сведений подобного рода, «Византийский Аноним» является в этом отношении совершенно уникальным произведением.

Еще со времен Ксенофонта военная наука проводила различие между стратегией и тактикой. Однако большинство античных авторов не наполняли указанные понятия реальным содержанием. В этом плане серьезным шагом вперед является понимание Анонимом стратегии как составного элемента военного искусства, особенно в той части, которая охватывает вопросы теории и практики подготовки вооруженных сил государства к предстоящим военным действиям. Сам термин «стратегия» понимается автором как метод защиты отечества и разгрома врагов (Аноним, IV, 3, 56). В соответствии с этим формулируются и две главные цели стратегии: первая заключается в обеспечении собственной безопасности, причем имеется в виду безопасность не только войска, но и гражданского населения городов и сельских местностей; вторая включает мероприятия по подготовке к разгрому противника (V, 1—3, 56—58).

Главное внимание Аноним уделяет обоснованию первой цели: впервые в военной литературе им полно и всесторонне изложена концепция стратегической обороны.

В предвидении вражеского нашествия в стране должен быть осуществлен целый комплекс мероприятий. Прежде всего, должны быть вы- {395} ставлены стационарные и подвижные посты наблюдения, соответствующим образом оборудованные, укомплектованные и проинструктированные, не обремененные лишними людьми и имуществом. Система оповещения с помощью сигнальных костров должна быть детализирована настолько, чтобы можно было сообщать не только о появлении неприятельской армии, но и о численности ее (VIII, 1—8, 62—64).

Вокруг населенных пунктов воздвигаются заново или обновляются оборонительные сооружения, строятся протейхизмы, оборудуются периболы для размещения здесь сельского населения, стекавшегося под защиту городских стен.

Три главы трактата (X—XII) специально посвящены строительству новых укрепленных пунктов.

Защитная, оборонительная концепция Анонима определяет его общий подход к проблемам войны и мира. Он характеризует войну как «крайнее зло и воплощение всего дурного» (IV, 2, 56). Поскольку война может принести только тяжести и страдания, Аноним рекомендует всемерно и до последней возможности уклоняться от вступления в нее и всегда предпочитать мир, даже если он связан с ущербом для империи (VI, 5, 58—60). Весь материал, рассмотренный в трактате, соотносен с ситуацией, когда византийская армия должна обороняться от врага, вторгнувшегося на его территорию. Причина именно такого подхода автора объясняется общим характером внешнеполитической ситуации, в которой оказалась империя к концу царствования Юстиниана, когда она была вынуждена перейти к глухой обороне по всей линии границ. Господствующая идеология, маскируя истинное положение дел, взяла на вооружение концепцию неприятия войны, которая была призвана обосновать вынужденную, единственно возможную в тех обстоятельствах оборонительную доктрину. Что же касается самой этой концепции, то она отнюдь не является изобретением Анонима — ее истоки восходят еще к Платону⁴.

К концу VI столетия кризис послеюстиниановского общества приобрел универсальный, всеобъемлющий характер — как по горизонтали, с точки зрения охвата всех общественных структур, так и по вертикали, в смысле глубины затронутых кризисом составных элементов каждой из этих структур. В частности, оказалась в состоянии полного упадка вся военная организация, основанная на принципе наемничества. Глубине и масштабам краха старой военной организации соответствует по размаху и грандиозности программа строительства вооруженных сил империи на новой основе, сформулированная в «Стратегиконе Маврикия». Новая социальная база в лице свободного земледельческого населения империи; новая тактика, построенная на боевом использовании формирующегося прогрессивного самостоятельного рода войск, каким являлась тогда кавалерия; новые принципы профессионального обучения воинов и командиров, основанные на творческом использовании боевого опыта как собственной армии, так и армий потенциальных противников Византии; новые способы и приемы воздействия на мо-

⁴ Платон. Соч. М., 1972, т. 3, ч. 2. с. 90: «А ведь самое лучшее — это ни война, ни междоусобия: ужасно, если в них возникнет нужда...».

ральный дух войска с привлечением методов религиозного воспитания — вот главные составные части военной программы «Стратегикона». {396}

Взгляды Маврикия на проблему войны и мира лишены той односторонности, которая была свойственна Анониму. Война и мир рассматриваются Маврикием как состояния, в равной степени заслуживающие права на существование. Официальная идеология ориентировала армию на возможность ведения как оборонительной, так и наступательной войны против любого неприятеля, в различных условиях. Причем следует особо подчеркнуть, что такой универсальный подход отнюдь не наносил ущерба конкретности и целенаправленности военной подготовки. Высокий профессионализм автора, сочетание широкой общетеоретической подготовки с глубоким, предметным знанием практики военного дела, большой личный опыт участия в боевых операциях позволили ему создать произведение, которое является одновременно и энциклопедией военных знаний, и практическим руководством, рассчитанным на непосредственную реализацию. Маврикий гораздо больше, чем его предшественник, уделил внимание вопросам подготовки армейских командиров как самых высших, так и средних и низших рангов.

Впервые в военной науке образ идеального военачальника был создан в трактате Онасандра, созданном в I в. н. э.⁵ Онасандр перечисляет следующие качества стратига: благоразумие, самообладание, воздержанность в питье и еде, трудолюбие, мудрость, отсутствие корыстолюбия; желательны также, чтобы военачальник был не молодым и не старым, по возможности — отцом семейства, человеком красноречивым и пользующимся широкой известностью. К этому добавляются еще: добропорядочность, обходительность, постоянная готовность к действиям, уравновешенность и невозмутимость (Онасандр, I, 1—18, 374—382; II, 1—2, 386).

Спустя пять с лишним столетий проблемы нравственного облика военачальника волновали и автора «Стратегикона». Маврикию хорошо известны онасандровские критерии идеального полководца — все они (с большей или меньшей степенью детализации) отражены в «Стратегиконе»⁶.

Влияние Онасандра на Маврикия неоспоримо, но подход последнего к данной проблеме существенно иной. В трактате Маврикия онасандровские критерии подвергнуты ревизии, сформулирован ряд новых принципов — в результате нарисованный Маврикием идеальный образ военачальника оказался гораздо более жизненным и полнокровным.

В отличие от Онасандра Маврикий стоит на почве реальной армейской действительности. Он не позволяет себе увлечься абстракциями: мысль о целях своего сочинения как практического военного руководства постоянно доминирует в его сознании. Будучи сам военным практиком, он адресует свой трактат коллегам по профессии.

Одному показателю Маврикий придавал особое значение. Этот критерий — единственный, который не связан с армейской практикой, но во времена Маврикия он прилагался к военной сфере столь же органично и универсально, как и к любой другой сфере общественного бытия. Речь идет о таком свойстве, как благочестие. Маврикий убежден, что именно благочестие, дополняемое боевым опытом и полководческим искусством, {397} является самой надежной гарантией военного успеха. Маврикий сравнивает при этом стратига с кормчим, который твердо ведет корабль через бурное море, уповая на естественное мастерство и всецело полагаясь на божественное благоволение (Стратегикон, VII, 1, 1, 164). Полководец и кормчий — эта аналогия была известна Онасандру (XXXIII, 2, 480), который тоже не был чужд идее религиозного «обеспечения» полководческой деятельности. Однако подчеркнутая религиозность Онасандра не идет ни в какое сравнение с ортодоксальностью Маврикия. Если для Онасандра религия есть лишь дополнение, к его платоническим философским концепциям, то ортодоксальный конфессионализм Маврикия является основой всего его мировоззрения, всего понимания им мирового порядка вещей.

Заметное внимание автора «Стратегикона» к вопросам религии объясняется изменившимся характером армии: в ней стал преобладать национальный элемент, и христианская религия могла сыграть в этих условиях роль консолидирующего фактора. Вместе с тем Маврикий не проявляет стремления насадить в армии религиозный фанатизм, ненависть к инаковерующим. Учитывая многонациональный характер населения империи и, следовательно, состава армии, он не делает акцента на противопоставлении одного народа, проживающего в империи, другому — отсюда относительная веротерпимость, особенно заметная в сопоставлении с религиозной политикой соседей и позднейших противников Византии⁷.

⁵ *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*. London, New York, 1923. (Далее: Онасандр).

⁶ Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 309 сл.

⁷ Кучма В. В. Византийские военные трактаты VI—X вв. как исторический источник.— ВВ, 1979, 40, с. 74—75.

Осуществление своих функций главнокомандующего стратег должен начать с решения вопроса принципиальной важности: следует прежде всего убедиться самому в неизбежности войны и доказать всем справедливость причин, побуждающих ее начать. Специальная (IV) глава в трактате Онасандра впервые в военно-теоретической литературе обосновывала этот тезис, ставший впоследствии важнейшим составным звеном византийской военной доктрины.

Эти идеи Онасандра известны Маврикию и в принципе им разделяются. Они сведены Маврикием к чеканной формуле: «Причина войны должна быть законна» (Стратегикон, VIII, 2, 12, 206). Автор высказывает ряд соображений относительно переговоров с противником с целью избежать военного конфликта, обращая внимание на недопустимость заносчивого отношения к партнеру, унижающего его достоинство, даже если его войско меньше по численности (VIII, 1, 32, 202). Но и одержав победу, следует выслушать вражеские предложения об условиях мира, если здесь не кроется какого-либо обмана. Вслед за Онасандром Маврикий рекомендует никоим образом не нарушать клятвы, данной неприятелю, твердо соблюдать все взятые на себя обязательства (VIII, 2, 29—44, 210—212).

Однако в дальнейшем Маврикий высказывает ряд советов, которые находятся в явном противоречии с этими положениями. Он советует усыпить бдительность вражеских послов посредством льстивых речей, а когда послы отбудут, последовать за ними и напасть на врага, не ожидающего нападения. Можно поступить и иначе дезориентировать врага миролюбивыми предложениями и, улучив момент, внезапно напасть {398} на него (IX, 1, 4—5, 222—224). Маврикий ведет речь не о «чистых» стратегемах, но о целом комплексе мероприятий, в которых дипломатия становится одним из орудий достижения военного успеха. Это пример военной реальности, в которой Маврикий разбирается досконально: он является современником напряженной, отчаянной борьбы византийского и варварского миров, войны на смерть, когда все средства ее ведения признавались одинаково приемлемыми.

Маврикий разделяет идею своих предшественников по жанру об экономической выгоде ведения войны на чужой территории. Такая война, замечает Маврикий, повышает боеспособность войска, поскольку требует от воинов большей находчивости и предприимчивости: они сражаются не только за интересы государства, но и за свое собственное спасение. Разумеется, подчеркивает Маврикий, решение о перенесении войны на вражескую территорию должно быть принято в результате строгого анализа военной ситуации, соотношения боевых сил, учета всех привходящих факторов (VIII, 1, 43, 204).

Если принято решение об экспедиции во вражескую землю, ей должно предшествовать тщательное изучение театра предстоящих военных действий с точки зрения экономических характеристик, а также в санитарно-гигиеническом отношении, поскольку ресурсы этой земли должны быть соизмерены с потребностями экспедиционных корпусов (VIII, 2, 45, 212). Захват вражеской территории — цель не менее важная, чем разгром армии противника.

Маврикий проявляет себя решительным сторонником «тактики выжженной земли», и его рекомендации по нанесению ущерба неприятелю весьма изощренны. Самым благоприятным временем для вторжения Маврикий считает период жатвы: в этот момент нанесенный врагу ущерб будет особенно чувствительным, а неблагоприятные последствия такого ущерба — максимально продолжительными (VIII, 1, 29, 202). Вместе с тем опыт и житейское благоразумие дают основание Маврикию высказать две важные практические рекомендации. Если войску предстоит обратный путь по той же самой вражеской территории, не следует бездумно предавать огню все продовольственные и сырьевые ресурсы, чтобы в будущем не оказаться в затруднительном положении. А еще надежнее нести с собой необходимые припасы, поскольку полностью ставить себя в зависимость от военной добычи было бы весьма рискованным делом (IX, 3, 2, 230).

В процессе планирования военной кампании стратегу приходилось решать проблему союзников. В трактате Маврикия о союзниках говорится гораздо более подробно и определенно, чем у его предшественников. По отношению к союзникам надлежит проявлять разумную осторожность: не следует снабжать их оружием, пока нет убеждения в их безусловной лояльности. Формируя армию, не нужно допускать, чтобы численность войск союзников превышала собственно «ромейские» формирования — в противном случае существует опасность военного заговора и мятежа. Такая опасность уменьшится, если союзные войска будут состояться из различных этнических групп: в этом случае им труднее совершить какое-либо злодеяние (VIII, 2, 15, 206). В ходе военной кампании подразделения союзников должны осуществлять передвижения отдельно от ромейских войск, их лагерные стоянки также должны быть обособленными. В бою им разрешается принимать тот боевой строй, который «свойствен им по обычаю» (II, 5, 5, 84). Маврикий рекомендует скрывать от союзников собственные способы построения, приемы и методы ведения войны, поскольку не исключено, что в будущем нынешние союзники могут оказаться врагами. В случае, если в войске окажутся единоплеменники неприятеля, накануне битвы их рекомендуется выслать под благовидным предлогом в другое место, чтобы пресечь возможность изме-

ны. Вместе с тем стратиг должен демонстрировать союзникам свое полное расположение: к ним нужно относиться так же справедливо, как и к собственным войскам, и поощрять их хорошую службу подарками и вознаграждениями (VIII, 2, 42, 212).

Во времена Маврикия проблема союзников занимала весьма важное место в армейской практике. Противопоставленная всему варварскому миру, империя была вынуждена вести сложную дипломатическую игру. Своих союзников в борьбе против варваров Византия искала и находила среди самих варваров. Варварский мир тоже не был единым, он раздирался глубокими внутренними противоречиями. Состояние мира и войны менялось с калейдоскопической быстротой — вчерашние друзья Византии становились ее смертельными врагами, бывшие враги мирились с нею перед лицом новых соперников. Иногда союзническая помощь могла решить судьбу военной кампании: Маврикий упоминает ситуацию, когда ромейское войско оказалось разбитым и стратиг оттягивает момент повторного сражения, рассчитывая на прибытие подкреплений со стороны союзников (VII, 11 а, 4, 82). Но в общей военно-стратегической концепции византийцев на рубеже VI—VII столетий союзники занимали второстепенное место — опыт учил, что на них нельзя полагаться всерьез. Поэтому становится понятной та настороженность, соединенная с презрением, которой окрашены все рекомендации Маврикия по поводу взаимоотношений ромеев с союзниками.

Важнейший элемент стратегии — подготовка к войне собственной армии. При этом имеется в виду как профессиональная подготовка солдат и командиров (навыки владения оружием, знание боевых порядков и т. д.), так и обеспечение боевого духа войска, строгой военной дисциплины.

В «Стратегиконе» мы находим полную и развернутую программу профессиональной подготовки воинов. Поскольку во времена Маврикия главную социальную базу армии составляли массы сельских общинников, для которых боевая служба исчислялась лишь продолжительностью военной кампании, их обучение военному делу оказывалось более сложным, требующим гораздо большего времени. Маврикий включает в свой трактат подробные сведения о вооружении, снаряжении, снабжении стратиотов, перечисляет наименования командиров различных рангов, дает характеристику специальных подразделений, служб и должностей в составе армии (знаменосцы, санитары, разведчики, адъютанты, возничие и т. д.), раскрывает структуру и определяет численность армейских подразделений, высказывает рекомендации по укомплектованию тагмы — основного тактического подразделения византийской армии.

Отнюдь не случайно внимание Маврикия к проблеме военных бунтов. Конец VI и начало VII в. отмечены волнениями, потрясавшими вооруженные силы империи, в особенности дунайскую армию, обеспечивавшую защиту северо-западного фланга империи против авар и славян. Напомним, что первый толчок движению, приведшему к свержению императора Маврикия (а мы не исключаем, что именно он был автором «Стратегикона»), дало возмущение дунайской армии⁸.

Сохранение порядка и дисциплины в армии обеспечивалось целым комплексом мероприятий, проводимых постоянно, на каждом этапе военной службы, на любой стадии военной кампании. Солдаты должны убедиться в том, что командиры постоянно заботятся о них. Маврикий пишет, что стратиг должен любить своих солдат, как отец, чаще беседовать с ними, употребляя ласковые слова, доступные их пониманию (VIII, 1, 3, 196). Заслуживает уважения тот стратиг, который тратит мало времени на еду и сон, но отдает всего себя размышлениям о благе и безопасности своих подчиненных. Одновременно стратигу следует решительно пресекать всякое неповиновение, соблюдая при этом твердость, непоколебимость и справедливость, особенно в отношении зачинщиков и подстрекателей. А чтобы солдаты не искали оправдания своим поступкам, ссылаясь на незнание установленных правил, Маврикий включает в свой трактат военно-дисциплинарный устав (I, 6—8, 62—66) — его изучение составляет обязанность каждого воина, призванного на действительную службу.

Главная цель воспитательных мероприятий в армии состояла в том, чтобы обеспечить моральное превосходство собственного войска над противником,

Для того чтобы вдохновить армию на решающее сражение против неизвестного доселе могущественного народа, указывает Маврикий, нужно предварительно добиться небольшого, частичного успеха, уничтожив или захватив в плен хотя бы несколько неприятельских воинов. Используя этот факт, с пропагандистской целью, можно содействовать подъему морального духа собственного войска (VII, 12, 172). В свободное от военных занятий время следует собирать войско по отдельным подразделениям и проводить с ними беседы воодушевляющего характера, в ходе которых нужно напоминать о событиях славного прошлого, обещать от имени стратига награды наиболее отличившимся, изучать военно-дисциплинарный устав (VII, 5, 168). Более широкий, комплексный подход Маврикия к проблеме мо-

⁸ Кучма В. В. К вопросу о социальной сущности «революции» Фоки. — В кн.: ВО. М., 1977.

рального фактора находит свое объяснение в социальных, этнических и конфессиональных особенностях современной ему византийской армии.

Составной частью общего плана подготовки армии к войне являлась организация разведывательной службы. Греко-римская военная теория уже выработала некоторые важнейшие принципы этой службы: непрерывность поступления разведывательных данных, обязательность их сопоставления и взаимопроверки, множественность источников разведывательной информации.

Говоря в целом, смысл всех мероприятий разведывательного характера заключается в том, чтобы выведать военную тайну противника, одновременно не допустив, чтобы врагу стали известны планы ромеев. Самые лучшие планы, повторяет Маврикий слова Вегеция, — те, о которых неприятель не подозревает до самого момента их осуществления (VIII, 2, 5, 204). {401}

Определенное отражение в ранневизантийских военных трактатах получила теория сторожевой и караульной службы. По свидетельству Маврикия, выдвинутые вперед сторожевые посты выполняют двойную функцию; с одной стороны, они осуществляют наблюдение за неприятельской армией, а с другой — препятствуют разведывательным действиям противника.

Сторожевые посты составляются из легковооруженных кавалеристов, «крепких телом и душою», умеющих отлично владеть оружием (IX, 5, 10, 242—244). Командирами этих сторожевых постов должны быть люди бдительные, опытные, осмотрительные — от них требуется не столько храбрость, сколько благоразумие.

Трактат Маврикия знаменует более высокую ступень в развитии теории разведывательной, сторожевой и караульной служб. Усложнившаяся структура византийской армии, более тонкая специализация ее различных подразделений, возросший объем задач, решаемых в ходе военных кампаний, усилили внимание теоретиков и практиков к обеспечению безопасности армии, повышению ее неуязвимости. Отсюда — совершенствование уже известных, апробированных и поиск новых средств усиления общей боеспособности армии, улучшения организации и деятельности всех составляющих ее частей и элементов.

Перейдем к характеристике последнего, но самого важного элемента стратегии — принципов непосредственного проведения военных кампаний.

Как правило, боевому столкновению двух воюющих армий предшествовал походный марш. В составе походной колонны воины должны следовать не все вместе, тесным четырехугольным строем, а по отдельным подразделениям, каждое из которых имеет в арьергарде собственный обоз. Такое дискретное построение облегчает управление войском, позволяет организовать более четкое его обеспечение продовольствием и фуражом; кроме того, неприятельским разведчикам оказывается, трудно определить его точную численность (Стратегикон, I, 9, 2—3, 68). Существенное отличие рекомендаций Маврикия от советов его предшественников объясняется в первую очередь изменившимся к VI в. составом армии: в ней стали преобладать кавалерийские контингенты, тогда как в предшествующий период пехота по численности превосходила конницу.

В заключительную, XII книгу своего трактата Маврикий включил две главы, содержащие подробные указания по организации походного марша в условиях, когда неприятель находится в угрожающей близости. Эти главы особенно интересны еще и потому, что в качестве конкретного противника здесь названы славяне и анты (XII, 8, 19—20, 342—350)⁹.

Особое место в организации марша военная теория уделяла преодолению водных преград. Глава XIX «Византийского Анонима», посвященная переправам через реки, — одна из наиболее оригинальных в трактате. {402}

Автор «Стратегикона» детально характеризует организацию обозной службы (XII, 8, 18, 1—2, 340—342). Новым словом в военной теории была высказанная Маврикием идея укрепления, состоящего из обозных повозок, — прообраз позднейшего западноевропейского вагенбурга; Маврикий именует его *ο καραύς*. Такое укрепление позволяет организовать круговую оборону от атакующего со всех сторон неприятеля. Внутри пространства, ограниченного повозками, могут укрыться конные подразделения и все вспомогательные части, пехота, расположенная по периметру вагенбурга, будет отражать нападение врага стрельбой из луков, пращей и баллист. Ближайшие подступы к вагенбургу укрепляются триболами, которые могут серьезно поранить ноги людям и лошадям (XII, 8, 18, 4, 342).

⁹ Хотя XII книга «Стратегикона» в целом дает информацию более архаичную, чем та, которая содержится в других частях трактата, обращают на себя внимание случаи явной авторской обработки этой информации. Упоминание славян и антов — один из самых показательных примеров такой обработки. Такая конкретная персонификация противника (на фоне полной безотносительности всего остального материала XII книги) — весомый аргумент в давнем споре о том, кого именно Маврикий считал главным врагом империи.

Греко-римская военная теория рассматривала в качестве нормы такую последовательность в развертывании военной кампании, когда походный марш и полевое сражение разделялись периодом лагерной стоянки. Укрепленный лагерь служил местом отдыха войска после завершения перехода; он являлся средством надежной защиты от вражеских нападений; наконец, он рассматривался в качестве оперативной базы на период предстоящих военных действий.

Наряду с традиционными высказываниями о лагерьном устройстве Маврикий сформулировал несколько новых, подлинно новаторских идей, оказавшихся чрезвычайно плодотворными с точки зрения последующего развития. Если предшествующие военно-теоретические руководства рекомендовали располагать конницу всегда внутри лагеря, в его центре, то Маврикий советует выводить ее за лагерные пределы, пока нет непосредственной угрозы вражеского нападения (XII, 8, 22, 19, 360). Объяснение этой рекомендации следует искать в возросшей численности конницы во времена «Стратегикона» по сравнению с эпохой Полибия, Гигина или Вегеция. Если античная теория рассматривала ворота как потенциально слабый пункт в системе лагерных укреплений и потому требовала сокращать их количество до минимума, то Маврикий рекомендует оборудовать четверо главных ворот и множество калиток (XII, 8, 22, 2, 354—350). Тем самым он смело порывает со старой традицией, жертвуя формальными соображениями безопасности в пользу обеспечения лучших условий для нападения на противника — в конечном счете и эта рекомендация имеет своим основанием численный перевес конницы над пехотой и, следовательно, возросшую мобильность византийской армии времен Маврикия.

Кульминационным моментом военной кампании являлся бой, непосредственное вооруженное столкновение двух воюющих сторон. Именно бой был самым серьезным испытанием боевых и моральных качеств архонтов и стратиотов, проверкой слаженности и четкости в работе всех элементов военной машины.

Бросается в глаза, что тактические схемы «Византийского Анонима» имеют преимущественно книжный, догматический характер и к тому же отличаются статичностью. В центре внимания автора — классическая, тактически не расчлененная пехотная фаланга; в многочисленных исторических экскурсах, ссылаясь на примеры из опыта древних он оперирует фактами чуть ли не тысячелетней давности.

В трактате Маврикия нашли свое отражение самые современные воззрения на боевое построение армии. Принципиально новым моментом является деление войска на несколько составных частей — в соответствии с их тактическим назначением. Так, в составе кавалерии выделяются курсоры, размещающиеся в рассыпном строю впереди боевого порядка, — они первыми вступают в битву и первыми же бросаются преследовать врага. Дифензоры располагаются в сомкнутом строю и составляют основу боевого порядка; их предназначение — играть роль подвижных монолитных формирований, противостоящих ударам врага и, в свою очередь, наносящих врагу основной удар. Для охраны флангов выделяются плагиофилаки, для охвата флангов противника — гиперкерасты (I, 3, 15—23, 56—58).

Боевой порядок по «Стратегикону» — это строгое, уравновешенное расположение различных частей и подразделений в соответствии с их тактическим предназначением. Выбор боевого порядка определяется характером местности и особенностями неприятельской армии. Он должен быть достаточно глубоким, чтобы противостоять удару противника; он должен соответствовать требованиям маневренности, быть в состоянии изменяться в соответствии с изменением боевой обстановки; он должен быть надежно защищен, особенно с флангов и с тыла (в том числе и с помощью специальных полос заграждения, оборудованных триболами, «волчьими ямами», траншеями, капканами и т. п.); он должен быть удобным для управления.

По Маврикию, управление боем заключается в согласованном маневрировании отдельными элементами боевого строя в соответствии с изменениями боевой обстановки. Маврикий придерживается нового распределения сил в бою: не следует начинать сражение сразу всеми наличными силами — нужно вводить их постепенно, по мере обнаружения слабых мест противника, и именно в этих пунктах следует наращивать военное давление. Подкрепления могут быть взяты с флангов и из резерва — центр боевого порядка должен всегда оставаться нетронутым.

В ходе сражения могут быть применены различные способы боевых действий. Кроме наступления и обороны, которые были известны с глубокой древности, в «Стратегиконе» намечены основы тактики контрнаступления (VIII, 1, 22, 200).

Внезапность рассматривается в «Стратегиконе» как важнейший составной элемент военного искусства. Неприятеля страшит неожиданность, утверждает Маврикий. В трактате приведено много примеров военных хитростей (удар из засады, ложное отступление, смена фронта, дезориентация противника), при этом автор рекомендует не смущаться тем обстоятельством, что такие хитрости могут показаться бесчестными. Все, что выгодно одной воюющей стороне, невыгодно другой, — следовательно, нужно

делать только то, что идет на пользу собственному войску, не особенно задумываясь над моральным обоснованием этих действий (VIII, 2, 70, 216).

Особый эффект может принести ночное нападение на неприятеля. Как известно, тактика ночного боя стала впервые разрабатываться лишь в трактатах византийской эпохи. Этому сюжету была посвящена специальная глава в «Византийском Анониме» (XXXIX, 1—12, 178—182); автор «Стратегикона» последовал его примеру, приведя иллюстрации из опыта полководцев предшествующих эпох.

Успех, достигнутый в сражении, должен быть закреплен энергичным преследованием разбитого противника,— надо теснить врага до тех пор, {404} пока он не будет совершенно уничтожен или не сог-



*Блюдо. Спор из-за оружия Ахилла. Серебро. VI в.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

ласится на выгодный для победителя мир (Стратегикон, VII, 12а, 1—3, 184—186). Важно только постоянно помнить, что в процессе преследования должен сохраняться не менее строгий боевой порядок, чем в сражении.

Неоднократны упоминания в трактатах о пленных. Обычно они используются в качестве заложников и впоследствии могут быть проданы или обменены на римских воинов, попавших в плен к неприятелю. Можно использовать пленных и в качестве живого прикрытия — выставить их, связанных, вне походной колонны, с той стороны, откуда напал неприятель. Если положение станет критическим, можно вступить в переговоры с неприятелем и возвратить ему захваченную добычу, чтобы получить возможность уйти без потерь. Собственная безопасность, таким образом, ставилась превыше всего. {405} В свое время Э. Гиббон высказал мысль о том, что «в лагерях Юстиниана и Маврикия теория военного искусства была не менее хорошо известна, чем в лагерях Цезаря и Траяна»¹⁰. Сейчас становится очевидным, что изменения в социальной базе военной организации, прогресс в области вооружения, снаряжения и снабжения войска, осмысление и использование боевого опыта не только своего, но и соседних народов активизировали военно-теоретическую мысль византийцев на рубеже VI и VII вв., которая поднялась на более высокую ступень по сравнению с классической греко-римской теорией.

¹⁰ Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1885, ч. V, с. 172.

Византийские теоретики обнаружили более глубокое понимание неразрывной связи военного дела с социальной структурой общества и с государственной политикой. Углубились представления о стратегии и тактике. Большое внимание стало уделяться материально-техническому снабжению армии. Возросшая маневренность армии заставила больше заботиться о ее безопасности (прежде всего за счет совершенствования разведывательной и караульной служб). С этим же связан интерес к военно-инженерному оборудованию в условиях полевого боя (земляные оборонительные сооружения, искусственные препятствия и т. д.).

Усложнились и усовершенствовались боевые порядки — они стали более динамичными.росло искусство управления боем: в его основе отныне лежал маневр, основанный на внезапности. В качестве главного средства достижения победы над противником стала признаваться не сила, а хитрость. Отсюда то исключительное внимание, которое уделяется военными авторами изложению стратегем (военных хитростей).

Существенно новым элементом военной теории стало признание необходимости учиться у противника. Заслуга в этом принадлежит автору «Стратегикона» — он первым в истории военной науки включил в свой трактат обширный раздел, посвященный характеристике военных обычаев соседних народов. Многие элементы вооружения были заимствованы византийцами у противников империи: кольчуга у авар, меч у герулов, дротик у славян, искусство стрельбы из лука у персов — об этом прямо говорится в «Стратегиконе». Традиция, заложенная Мавриkiem, получила развитие в последующих памятниках военной литературы.

Наконец, важное место уделено моральному фактору. Система наказаний и поощрений, действовавшая в армии на рубеже VI и VII столетий, должна была воздействовать на воинский дух, высокое состояние которого, по мысли военных теоретиков, было способно многократно увеличить силу оружия.

Ранневизантийские трактаты явились составными звеньями единого комплекса знаний, посредством которого античные военно-теоретические традиции были переданы средневековью. Можно со всей определенностью утверждать, что любой памятник военной литературы — это концентрация историко-научных, а в более широком смысле — и культурно-исторических ценностей не только (и не столько) периода своего создания, сколько всей предшествующей исторической эпохи, результат деятельности творческой мысли предшествующих поколений. {406}

Явившись результатом этого предшествующего развития, военные трактаты (по крайней мере, лучшие образцы данного жанра) сами стали памятниками культурно-исторической эволюции, вошли в сокровищницу византийской и мировой культуры. Уже тот факт, что они были бережно сохранены последующими поколениями, свидетельствует о том, что их рассматривали именно в качестве культурных сокровищ. Многие содержащиеся в них идеи приобрели характер непреходящих ценностей. Сентенции Онасандра относительно моральных и профессиональных качеств военачальника, сформулированные еще в середине I в. н. э., прочно вошли в античную, византийскую, западноевропейскую военную традицию. «Общие правила ведения войны», сформулированные Вегецием, составляли основу доктрины византийских и западноевропейских военных теоретиков на протяжении более чем тысячелетия. Его влияние (через посредство «Стратегикона Маврикия») довольно ощутимо прослеживается в творчестве Н. Макьявелли, которого Ф. Энгельс считал «первым достойным упоминания военным писателем нового времени»¹¹. «Тактика Льва», основанная на «Стратегиконе», была в 1700 г. специально переведена на русский язык для Петра I — есть предположение, что он знакомился с ней в процессе работы над уставами формируемой в то время русской регулярной армии. Аналогичный перевод «Тактики» на немецкий язык был сделан позднее лично для прусского короля Фридриха II.

Военная наука является, пожалуй, единственной отраслью знания, которая включает в свои важнейшие научные категории понятие «искусство» (военное искусство, оперативное искусство и т. д.). Залог военной победы — это не только достижение перевеса над противником в живой силе и технике, это вместе с тем и умение превзойти врага в интеллектуальном, общекультурном плане. Весьма примечательно, что в мифологии греческого народа, у которого военная наука впервые превратилась в самостоятельную отрасль знания, символом войны и победы являлась Афина Паллада, одновременно олицетворявшая высшую мудрость, могущество знаний, успехи искусств и ремесел.

Признание современников и потомков завоевали лишь те античные и византийские военно-теоретические руководства, которые по своим объективным характеристикам были способны в достаточной степени адекватно отразить принципы военной науки — той «науки побеждать», которая сама наполовину является искусством. Уже только одно это, чисто формальное соображение представляется достаточным для отнесения военных трактатов к разряду памятников культуры. Анализ же их содержа-

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346.

ния окончательно рассеивает всякие сомнения на этот счет. Остается только добавить, что в отношении многих памятников военной литературы такая работа фактически еще не начата, и здесь перед исследователями — поистине безграничное поле для творческих поисков и находок. {407}

11

Естественнонаучные знания

Естественнонаучные знания византийцы унаследовали от античности. Однако они не ограничились простым усвоением материала, приобретенного в предшествующие столетия, но продолжали трудиться над дальнейшим накоплением и переработкой его. Особое внимание уделялось тем отраслям знаний, которые были тесно связаны с практикой, прежде всего с медициной, сельскохозяйственным производством, строительством, мореплаванием и т. д. Именно применение на практике естественнонаучных знаний было характерно для византийского общества. И здесь были достигнуты определенные успехи.

В теоретическом же плане византийцами было сделано значительно меньше, ибо главным они считали подготовку новых изданий трудов признанных авторитетов древности, их комментирование и систематизацию достижений научной мысли греко-римского мира. Их деятельность была сконцентрирована на переосмыслении античного наследия и передаче его будущим поколениям. Работа по разысканию, переписыванию и экзегезе памятников научной литературы древности способствовала их сохранению.

Сочинения византийских авторов в большинстве своем представляли собой собрание экцерптов, извлеченных из произведений античных ученых. Многие из византийцев, получивших образование в языческих школах и воспитанных на античных идеалах, продолжали вести исследования в традиционном духе. Они стремились охватить широкий спектр знаний греко-римского мира, рассматривая проблемы и философии, и теоретических, и прикладных наук. Чаще всего, их работы были парафразой трактатов античных мыслителей. Лишь в отдельных случаях в них встречались их собственные наблюдения и еще реже замечания с критикой теоретических концепций древних, нередко имевшие, однако, большое значение для дальнейшего развития науки.

Методология исследований в ранней Византии отличалась от античной. Победившее христианство с его интересом к внутреннему, духовному миру человека провозгласило одним из основных источников знания откровение. Любое явление природы объяснялось действием божественной силы. В основу всех наук была положена не античная философия, а теология, глубоко чуждая истинному знанию. Из античного наследия отбиралось только то, что содействовало упрочению христианской религии. {408} Все это отрицательно сказывалось на положении естественнонаучных дисциплин.

Общая историческая обстановка также неблагоприятно влияла на научную жизнь и приводила к сокращению объема исследований. Усилению регрессивных тенденций в развитии научных знаний способствовало распространение иррационализма, оккультизма, лженаучных дисциплин: магии, мистики, мантики, астрологии, алхимии и т. д.

В ранневизантийский период продолжает углубляться характерный для поздней античности процесс размежевания философии и специальных наук и дифференциации последних. Математика, астрономия, физика, механика, оптика, география, история и другие гуманитарные дисциплины развиваются самостоятельно, разрабатывают свою собственную проблематику и используют методы, свойственные каждой из них. Однако, несмотря на специализацию, некоторые из крупнейших ученых Византии занимались различными отраслями знания и достигли при этом замечательных успехов¹.

Наиболее значительны достижения византийцев в математике. И хотя они не занимались теоретическими изысканиями, они проделали огромную работу по изучению, и комментированию античного наследия. Как известно, исследование математических проблем было традиционно сильным направлением в древнегреческой науке. Византийцы, восприняв от античности всю совокупность знаний по ма-

¹ Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Византийская наука и просвещение в IV—VII вв.— В кн.: История Византии. М., 1967, т. 1, с. 379; Vogel K. Byzantine science.—The Cambridge medieval History, v. IV. The Byzantine Empire, pt. II; Government. Church and Civilisation / Ed. J. M. Hussey. Cambridge, 1967, p. 264—265; Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978, Bd. 2, S. 221—225, 263.

тематике, не только сохранили их, но и нашли им практическое применение. В занятиях математикой обнаруживается сочетание традиционализма с использованием ее достижений на практике, в прикладных науках².

Математикой интересовались представители и науки, и практики (купцы, ремесленники, чиновники, землемеры, зодчие и др.). Первые считали ее пропедевтической дисциплиной, которая учит логике в рассуждениях, развивает способность понимать окружающий мир, дает серьезную работу уму и является подготовкой к постижению философских истин. Последним математические знания были необходимы для повседневного труда. На практическую ценность математики указывали и представители духовенства, ибо знание ее помогало им производить сложные вычисления при составлении церковного календаря, для установления пасхальных циклов³.

Математическими проблемами много занимались неоплатоники. Правда, они концентрировали свое внимание не на высшей математике, а только на тех ее разделах, которые были важны для уяснения вопросов философии и натурфилософии у Пифагора, Платона и других мыслителей прошлого. Так, Ямвлих, которого интересовал метафизический аспект математики, подготовил комментарий к «Введению в арифметику» Никомаха из Герасы и два трактата: «Об общей математической науке» и {409} «Божественные изыскания в арифметике». В них он занимался пифагорейской мистикой чисел. Числовые спекуляции, которые основывались на фантастических этимологиях, он привлекал для объяснения самых разнообразных явлений природы и человеческих отношений⁴.

Прокл Диадок написал комментарий к первой книге «Начал» Евклида, где дал краткий обзор истории геометрии от Фалеса до Евклида и пытался доказать знаменитый пятый, постулат Евклида о параллельных. Его формулировка этого постулата вошла во все школьные курсы⁵. Комментарий к «Началам» Евклида был составлен также выдающимся математиком александрийской школы Паппом (конец III—начало IV в.). Это был не только сведущий компилятор, хорошо знавший работы своих предшественников, но и превосходный исследователь, первым доказавший ряд теорем о кривых на торе⁶ и других поверхностях. В свой основной труд «Математическое собрание» в восьми книгах он включил наиболее интересные пассажи из ныне утраченных трактатов древнегреческих математиков — таких, как Евклид, Аполлоний Пергский и др. Его доказательства теорем, впоследствии забытые, положили фактически начало особой ветви математической науки — проективной геометрии⁷.

В ранней Византии «Начала» Евклида не только комментировали, но и издавали. Так, их новое издание подготовил Феон Александрийский (IV в.). Его дочь, профессор Александрийской школы Ипатия, трагически погибшая в 415 г. от рук фанатиков-христиан, написала не дошедшие до нас комментарии к сочинениям Аполлония Пергского и Диофанта⁸.

Современник Прокла Домнин Ларисский составил учебник по арифметике «Пособие по введению в арифметику» и написал работу о делении⁹.

Выдающимся математиком VI в., применившим свои познания на практике, при строительстве храма св. Софии, был Анфимий из Тралл. Им был написан комментарий к «Введению в арифметику» Никомаха из Герасы, а также трактат «О зажигательных зеркалах», от которого сохранился лишь фрагмент «Об удивительных механизмах». В этом сочинении Анфимий описал методы построения эллипса и параболы, развил дальше положения античных теоретиков¹⁰.

Огромную роль в сохранении трудов античных математиков сыграл друг Анфимия — Евтокий Аскалонский (род. ок. 480 г.), автор комментариев к ряду трактатов Архимеда («О шаре и цилиндре», «О равновесии плоских фигур», «Измерение круга»), а также к четырем первым книгам сочинения Аполлония Пергского о коническом сечении. В толкованиях к первой книге произведения Архимеда «О шаре и

² *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949, с. 270; *Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В.* Указ. соч., с. 379; *Vogel K.* Op. cit., p. 264.

³ *Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В.* Указ. соч., с. 379; *Vogel K.* Op. cit., p. 264, 300.

⁴ *Hunger H.* Op. cit., S. 222—223, 225.

⁵ *Tannery P.* Sur les fragments de Héron d'Alexandrie conservés par Proclus.— Mémoires scientifiques, 1912, I, p. 156—167.

⁶ Тор — геометрическое тело, образуемое вращением круга вокруг не пересекающей его и лежащей в одной с ним плоскости прямой.

⁷ *Tannery P.* L'arithmétique des Grecs dans Pappus.— Mémoires scientifiques, 1912, I, p. 80—105; *Рожанский И. Д.* Античная наука. М., 1980, с. 179.

⁸ *Vogel K.* Op. cit., p. 265—266; *Hunger H.* Op. cit., S. 225, 227; *Рожанский И. Д.* Указ. соч., с. 179.

⁹ *Hunger H.* Op. cit., S. 226.

¹⁰ *Darmstädter E.* Anthemios und sein «künstliches Erdbeben» in Byzanz.— Philologus, 1933, 88, S. 477—482; *Huxley G. L.* Anthemios of Tralles. A Study in Later Greek Geometry. Cambridge, Mass., 1959.

цилиндре» Евтокий при-{410}вел обзор решений задач об удвоении куба, которые были предложены в трудах его предшественников. Тем самым были сохранены фрагменты ныне утраченных сочинений древнегреческих математиков. Им был открыт отрывок из указанной работы Архимеда — о геометрическом решении кубических уравнений. Комментарии Евтокия не утратили своего значения и в наши дни. До сих пор труды Архимеда и Аполлония издаются вместе с его толкованиями ¹¹.

Труды Архимеда с толкованием Евтокия были изданы еще Исидором Милетским, завершившим строительство храма св. Софии после смерти Анфимия из Тралл. Комментировал он утраченное ныне сочинение Герона «О построении сводов», в котором много внимания уделялось стереометрическим и механическим проблемам. Его считают изобретателем циркуля для вычерчивания параболы ¹².

Разработкой важной математической задачи о квадратуре круга занимался Симпликий (VI в.) в своем комментарии к «Физике» Аристотеля ¹³.

Толкования к сочинению Никомаха «Введение в арифметику» составил выдающийся ученый Византии, обладавший обширными и разносторонними знаниями, Иоанн Филопон (VI в.), который трудился и над решением задач о квадратуре круга и удвоении куба ¹⁴.

Интерес византийцев вызывали и античные труды по астрономии. Взгляды византийцев на строение вселенной складывались под воздействием концепций, широко распространенных в древнем мире. Одни из них придерживались библейских представлений о плоской форме земли, омываемой океаном, другие восприняли эллинистическую теорию о шарообразности земли, наиболее четко выраженную в труде Клавдия Птолемея (II в.). Мало занимались византийцы астрономическими наблюдениями. Главным для них было изучение, издание и комментирование трактатов древнегреческих ученых и применение на практике извлеченных из них знаний, прежде всего в земледелии и мореплавании ¹⁵.

Наиболее замечательным достижением в области практического использования астрономических знаний было усовершенствование учеником Ипатии Синесием Киренским, епископом Птолемаиды, астролэбии — угломерного прибора, служившего для определения астрономической широты и долготы. Небесная сфера была им построена в виде конуса по данным Клавдия Птолемея и описана в «Слове о подаренной астролэбии» ¹⁶.

Однако наибольшее внимание византийцы уделяли комментированию античных памятников по астрономии.

Так, Феон Александрийский составил толкование к дидактической поэме Арата из Сол (III в. до н. э.) «Явления», написанной по материалам сочинений древнегреческого астронома Евдокса (IV в. до н. э.), и к особенно популярному труду Птолемея «Великое построение астро-{411}номии», известному под арабизированным названием «Альмагест» ¹⁷. Труды Птолемея комментировал и Папп Александрийский ¹⁸.

Прокл Диадок оставил после себя не только труды по философии и математике, но и трактат по астрономии, где дал критический обзор исследований о движении небесных светил. По эстетическим и теологическим соображениям Прокл отверг теорию эпициклов Птолемея, но не принял и точку зрения Аристарха Самосского (ок. 320 — ок. 250 до н. э.), высказавшего мысль о вращении Земли вокруг Солнца ¹⁹.

Иоанн Филопон также разрабатывал как математические, так и астрономические проблемы. Им был подготовлен краткий очерк о построении и использовании астролэбии. В отличие от астролэбии Синесия Киренского, Иоанн Филопон создал прибор, по которому могли определять время даже ночью ²⁰.

Стефан Александрийский (VI—VII вв.), приглашенный в Константинополь из Египта для преподавания философии и предметов квадривиума, составил комментарий к астрономическим таблицам Феона «Объяснение метода удобных таблиц Феона посредством индивидуальных приемов» ²¹.

¹¹ Tannery P. Eutocius et ses contemporains.— Mémoires scientifiques. 1912, II, p. 118—136; Hunger H. Op. cit., S. 229.

¹² Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 380; Vogel K. Op. cit., p. 267; Hunger H. Op. cit., S. 230.

¹³ Tannery P. Simplicius et la quadrature du cercle.— Mémoires scientifiques, 1915, III, p. 119—130.

¹⁴ Vogel K. Op. cit., p. 266; Hunger H. Op. cit., S. 221, 228—229.

¹⁵ Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 380; Hunger H. Op. cit., S. 221.

¹⁶ Terzaghi N. Synesios uber das Astrolabion.— In: Synesii Cyrenensis opuscula. Rom, 1944, II/1, S. 132—142.

¹⁷ Hunger H. Op. cit., S. 227.

¹⁸ Ibid., S. 221.

¹⁹ Ibid., S. 225.

²⁰ Tannery P. Notes critiques sur le traité de l'astrolabe de Philopon.— Mémoires scientifiques, 1920, IV, p. 241—260.

²¹ Usener H. De Stephano Alexandrino. Bonn, 1880, S. 38—54; Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im

Помимо указанных трудов, принадлежащих перу известных византийских авторов, до нас дошло большое число анонимных статей по астрономии. Много заметок, свидетельствующих об активных занятиях астрономией, встречается в папирусах IV в.

Большую роль в распространении астрономических знаний в византийском обществе сыграла астрология, важный компонент эллинистической науки, объективно стимулировавший развитие наблюдательной астрономии. Как и астрономия, астрология изучала положение небесных светил, но прежде всего ее интересовали такие «ужасные» с точки зрения средневекового человека явления, как солнечные и лунные затмения, появление ярких комет, вспышки новых звезд, необычайное сочетание планет. Астрологи видели свою задачу в том, чтобы предугадать, предвестием каких событий эти явления окажутся в жизни государств и отдельных лиц. По мнению астрологов, страны и народы ойкумены находятся под разнообразными влияниями, исходящими из космоса от созвездий. Полагали, что от того или иного расположения звезд зависят земные события, человеческие судьбы, исход предпринимаемых дел.

Основным способом предсказания будущего было составление так называемых гороскопов — таблиц взаимного расположения планет и звезд на определенный момент времени, что становится главной и, по сути дела, единственной задачей астрологии. Это можно было сделать только после выявления места небесных светил в зодиаке и на горизонте и измерения расстояния между ними. Для этого астрологу необходимо было вести непрерывные наблюдения и производить довольно сложные вычисления, т. е. он должен был обладать запасом знаний по астрономии и геометрии и уметь пользоваться астрологией. Это способствовало интенсификации астрономических наблюдений, уточнению периодов движения светил. Таким образом, астрология, несмотря на всю свою абсурдность, на определенном этапе не только служила сохранению и распространению накопленных в предшествующие периоды знаний, но и способствовала дальнейшему научному исследованию и развитию астрономии.

Линии разграничения между астрономией и астрологией были размыты уже в античности. Многие деятели науки древности и средневековья верили в астрологию и занимались ею. Птолемей, создатель геоцентрической системы мира, наряду с астрономией много внимания уделял и астрологии. Им было написано фундаментальное сочинение «Четверокнижие», ставшее впоследствии учебным руководством по астрологии²².

Право на существование за астрологией признавали и неоплатоники. Один из главных представителей этой школы Порфирий, комментатор Платона и Аристотеля, составил трактат «Введение в астрологию Птолемея». Как видно из заглавия, основным источником для него стало «Четверокнижие» Птолемея. В ряде других своих сочинений Порфирий также касался астрологических проблем²³.

Вопросы астрологии активно разрабатывали представители сирийской школы неоплатонизма, во главе с Ямвлихом²⁴.

Большое внимание уделяли изучению астрологии неоплатоники в Афинах. Прокл Диадок оставил после себя сохранившуюся до нас переработку «Четверокнижия» Птолемея, в которой давалось объяснение астрологии последнего. Ученик Прокла Марин подготовил биографию своего учителя, где поместил его гороскоп²⁵.

Преподаватель Александрийской школы Олимпиодор, знаменитый комментатор Аристотеля, написал толкование к книге Павла Александрийского «Введение в астрологию»²⁶.

Астрология получила широкое распространение в византийском обществе, ибо ее адепты использовали суеверие, невежество людей, их бедственное положение. Задавленные тяжелым, непосильным трудом, беспросветной нуждой, разного рода налогами, государственными повинностями и поборами, влачившие жалкое, нищенское существование, доведенные до отчаяния, народные массы искали спасения и защиты у потусторонних сил, обращались за помощью к астрологам. Они хотели верить и верили, что их судьба определена звездами и что ее можно узнать. Поэтому, чтобы избежать несчастья, они советовались с астрологами, которые по положению светил могли якобы предсказать будущее. Тяжелая общеполитическая обстановка, кризис античного рационализма, наметившийся в философии и

Mittelalter. Leipzig; Berlin, 1926, S. 15; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle. P., 1971, p. 80—81.

²² *Tucker J.* Ptolemaic Astrology. Sidcup; Kent, 1961; *Gundel W.* und *H. G.* Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden, 1966. S. 206—211.

²³ *Gundel W.* und *H. G.* Op. cit., S. 213—215; *Hunger H.* Op. cit., S. 232.

²⁴ *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 37.

²⁵ *Hunger B.* Op. cit., S. 232.

²⁶ *Heliodori*, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum commentarium / Ed. A. Boer. Leipzig, 1962; *Hunger H.* Op. cit., S. 228.

религии древнего мира, заставляли обращаться к астрологии и образованные слои общества. Увлечение астрологией было повсеместным. Прокопий Кесарийский (Н. а., XII, 37), Агафий Мири-нейский (V, 5) сообщают о значительном влиянии астрологов на население империи. Агафий описывает истерию, которая охватила жителей столицы из-за серии землетрясений и пророчеств астрологов, предсказывавших чуть ли не общую гибель всего существующего.

Римские императоры старались бороться с увлечением астрологией, Диоклетиан (284—305), Констанций (337—361) и другие издавали декреты, изгонявшие астрологов из государства. Их деятельность осуждалась и запрещалась законами. Особенно сурово преследовал астрологов Юстиниан I (СЖ, IX, 18,2; 18,5).

Христианская церковь также непримиримо относилась к астрологии. Она опасалась за чистоту вероучения, ибо доктрина астрологов, ставивших человеческие действия в зависимость от положения и движения светил, противоречила основным догматам христианства. Наиболее грозными врагами и гонителями астрологии были «отцы церкви». Они осуждали ее, так как она неизбежно приводила к фатализму, не согласному с учением церкви о свободе воли, как ее понимали и трактовали христианские идеологи. Василий Великий называл астрологию тщетой и суесть, требующей усиленных занятий (PG, t. 29, col. 9 C). Но, даже преследуя астрологов, отдельные деятели церкви верили во влияние звезд на судьбу человека²⁷.

Многие государственные деятели перед принятием важных решений нередко обращались за советом к астрологам. О широком распространении веры в астрологию свидетельствует огромное количество астрологических текстов, сохранившихся до нашего времени. Многие из них изданы в *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. В настоящее время вышло в свет уже 20 томов этой публикации.

Особенно большое число астрологических текстов дошло до нас от ранневизантийского периода. В эти годы жили и трудились Юлиан Лаодикейский, Гефестион Фиванский, Павел Александрийский, Риторий, Иоанн Лид и другие, оставившие после себя многочисленные астрологические произведения. При составлении своих работ они черпали материал из египетской астрологической литературы, а также сочинений I—III вв.: гекзаметров Дорофея Сидонского, учебной поэмы в семи книгах Антиоха Афинского (II в.), «Четверокнижия» Птолемея, труда Гермеса Трисмегиста о болезнях, возникавших под воздействием звезд, трактата Псевдо-Демокрита «Физика и мистика». Три последних автора оказали особенно сильное влияние на византийских астрологов, которые в своих работах останавливались главным образом на характеристике основных положений астрологии, на методах составления гороскопов и т. п.²⁸

Сохранившиеся анонимные сочинения по астрологии по существу представляют собой варианты одних и тех же текстов. Их составители, чтобы не вступать в конфликт с церковью, заменяли имена античных богов, подозрительные выражения, применяли криптографию, избегали говорить о судьбе.

Таким образом, несмотря на вековую борьбу церкви и государства против астрологов, вера в прямое и косвенное влияние небесных светил {414} на земные дела и судьбы людей и стран оставалась неискоренимой. Византийцы, отвергая астрологию в принципе как науку, продолжали изучать ее и, склоняясь перед авторитетом ее древности и подчиняясь духу времени, неудержимо увлекавшему всех в область таинственного и сверхъестественного, верить в предсказания астрологов²⁹.

Большое внимание в ранней Византии уделяли античным работам по физике. Физику, которая обозначала науку о природе, рассматривали наряду с математикой и первой философией как теоретическую дисциплину, занимающуюся материальными предметами, находящимися в движении и существующими самостоятельно. Средневековая физика, как и античная, охватывала всю совокупность знаний о природе. В ее состав включали собственно физику, географию, зоологию, ботанику, минералогию, медицину. В средние века, как и в античности, не имели понятия ни о физическом законе, ни об эксперименте. Главным критерием достоверного знания считали не опыт, а умозрительные представления. Эксперимента как искусственного воспроизведения природных, явлений, при котором устраняются побочные или несущественные эффекты и который имеет целью подтвердить или опровергнуть то или иное теоретическое предположение, не знали. Это была книжная наука, основной целью которой было описание окружающего мира³⁰.

²⁷ Riedinger U. Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie. Innsbruck, 1956; Hunger H. Op. cit., S. 235—236.

²⁸ Hunger H. Op. cit., S. 233—236.

²⁹ Boll F., Bezdol F., Gundel W. Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Stuttgart, 1966; Vogel K. Op. cit., p. 266—267, 296—297.

³⁰ Vogel K. Op. cit., p. 279—281; Hunger H. Op. cit., S. 263; Рожанский И. Д. Указ. соч., с. 4, 14—16, 37—38, 110.

Свои знания по естествознанию византийцы черпали из книг, в частности из трудов Аристотеля («Физика», «О возникновении и уничтожении», «О небе», «Метеорология», «История животных», «О частях животных», «О возникновении животных», «О движении животных», «О душе» и другие небольшие работы, посвященные отдельным проблемам биологии и психологии).

Изучение естественнонаучных сочинений Стагирита требовало их новых изданий. Однако состояние оригиналов, с которых предстояло переписывать текст, было неудовлетворительным; они были не всегда литературно обработаны и лишь частично приведены в порядок. Последовательность расположения книг внутри отдельных произведений нередко была нарушена, места их перепутаны. Смысл ряда пассажей был затемнен и не всегда уловим из-за краткости изложения и употребления устаревших выражений и терминов, ставших со временем непонятными. По содержанию списки тоже не совпадали. По свидетельству Симпликия, тексты «Физики», находившиеся в распоряжении двух ближайших учеников Аристотеля — Феофраста и Евдема, значительно отличались друг от друга. Вызывали затруднения и широта охвата материала Аристотелем, и серьезность постановки проблем, и объем трактатов.

Чтобы сделать их доступными для читающей публики, необходимо было составлять парафразы их, краткие резюме, излагать основные идеи Аристотеля. Парафразы к ряду сочинений Аристотеля были написаны Фемистием, который в основном близко придерживался текста оригиналов. Правда, в некоторых случаях он опускал то, о чем уже говорилось в других работах Стагирита, истолкованных им раньше, иногда же дополнял их материалом, особенно его интересовавшим, и характеристиками {415} философов, живших после Аристотеля и занимавшихся проблемами, поднятыми в его трактатах.

Произведения Аристотеля в Византии неоднократно комментировали. До нас дошли комментарии Фемистия, Симпликия, Иоанна Филопона к «Физике». Последний написал также толкования к двум другим сочинениям Стагирита «О возникновении и уничтожении» и «Метеорологии». «О небе» было прокомментировано Симпликием. Олимпиодор дал объяснения к «Метеорологии». Эти комментарии имеют неоценимое значение. Они во многом облегчают понимание трудов Аристотеля, особенно наиболее трудных их мест.

Каждый из названных авторов по-разному подходил к решению стоящих перед ним задач. Самыми знаменитыми комментаторами произведений Аристотеля были ученики Аммония, профессора Александрийской школы, — Симпликий и Иоанн Филопон. Их отличала всесторонняя и глубокая образованность, самостоятельность в решении физических проблем и ясность мышления. При этом Симпликий не выходил в своих комментариях за рамки неоплатонической традиции. Иоанн Филопон был христианином, но несмотря на это, по некоторым теологическим вопросам высказывал мнения, существенно расходившиеся с догматами христианского вероучения. В споре с язычником-неоплатоником Олимпиодором Иоанн Филопон отрицал вечность вселенной и доказывал идентичность природы небесных тел и предметов подлунного мира.

Фемистий неотступно следовал за Аристотелем. Особенно ярко это проявлялось в трактовке им проблемы движения. Как и Аристотель, он считал воздух, окружающий брошенное тело, одновременно и движущимся, и приводящим в движение. Симпликию данное объяснение казалось искусственным. Он выражал сомнение по этому поводу и высказывал предположение, что бросающий снаряд сообщает движение ему, а не воздуху. Тем не менее Симпликий не решался отказаться от гипотезы Аристотеля.

Данную концепцию и ряд других положений натурфилософии Аристотеля подверг решительной критике Иоанн Филопон. Он утверждал, что бросающий передает камню некую внутреннюю силу, поддерживающую в течение определенного времени его движение, а не воздуху, который ничего не привносит в движение, а если привносит, то очень мало. Характеризуя эту силу, Иоанн Филопон представлял ее бестелесной и не имеющей ничего общего ни с воздухом, ни с какой другой средой. От ее величины зависит скорость бросаемого предмета. Сопротивление среды, в которой он летит, может только уменьшить его скорость, которая будет максимальной в пустоте. В средневековых латинских текстах сила, которая сообщается движущемуся телу, называлась импетус (т. е. импульс, напор, натиск, стремление вперед). Идея импетуса являлась предвосхищением понятий импульса и кинетической энергии.

Критиковал Иоанн Филопон и аристотелевскую теорию падения тел. По словам Аристотеля, чем больше тело, тем оно сильнее стремится к своему «естественному» месту. Скорость же падающего вниз или летящего вверх тела обратно пропорциональна сопротивлению среды, в которой оно движется. При отсутствии сопротивления среды, т. е. в пустоте, предметы должны падать с бесконечно большой скоростью. Иоанн Филопон доказывал, что и в пустоте вещь будет падать с определенной скоростью, зависящей от его тяжести. Сопротивление среды может только {416} уменьшить эту скорость. Свои соображе-



*Ковш. Сцена измерения уровня Нила.
Деталь. Серебро. 491—518 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

ния он подкреплял ссылкой на факты. Вполне возможно, что Иоанн Филопон проводил какие-то опыты с падением предметов в различных средах. Экспериментировал и Симпликий. Изучая поднятый Аристотелем вопрос об изменении веса тела по мере приближения его к «естественному» месту, он на основании своих опытов отрицал разницу между пустым бурдюком и бурдюком, наполненным воздухом. Аристотель же считал вес надутого бурдюка больше, чем пустого, ненадутого³¹.

Проблемами физики занимался и Прокл Диадокх. Он впервые выдвинул идею о том, что частички огня и тепла должны обладать быстрым движением. Им было написано сочинение по физике «Физические начала, или О движении», где речь шла о физических элементах и обсуждались проблемы движения³².

Наряду с собственно физическими вопросами в естественнонаучных сочинениях Аристотеля раскрываются общие понятия механики, развитые в дальнейшем в трудах Архимеда и Герона. Знакомство с трактатами Стагирита вводило византийцев и в круг вопросов данной дисциплины.

Византийцы проводили различие между механикой — теоретической наукой и механикой — практическим искусством. Именно на это различие указывает Папп Александрийский в восьмой книге своего «Математического собрания». По содержанию и характеру это произведение представляет собой компиляцию из работ античных авторов, прежде всего Архимеда и Герона. В книгу включены и оригинальные исследования Паппа, его доказательство «теоремы об объемах тел вращения, которые выражаются через длину окружности, описываемой центром тяжести вращающейся фигуры, так называемая „теорема Паппа—Гюльдена“»³³.

Большой интерес к проблемам механики проявляли математики Евтокий, Анфимий из Тралл и Исидор Милетский, которым были известны не только труды Архимеда, но и работы Герона, в частности его «Механика». Свое знание законов механики, творчески усвоенных, последние применили при строительстве храма св. Софии. {417}

³¹ Дорфман Я. Г. Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1974, с. 75.

³² Vogel K. Op. cit., p. 281.

³³ Рожанский И. Д. Указ. соч., с. 186.

Знакомство византийцев с основами механики позволяло им создавать сложные, отличающиеся совершенством военные механизмы³⁴.

Познания византийцев в области оптики — науки о зрении, катоптрики — теории отражения лучей от зеркальных поверхностей, диоптрики — учения об оптических измерениях — основывались на трудах Аристотеля, Евклида, Герона, Птолемея. Трактат Евклида «Оптика», излагающий теорию перспективы, был обработан и переиздан Феоном Александрийским.

Закономерности отражения параболических зеркал были сформулированы в работе Анфимия из Тралл «О зажигательных зеркалах».

По-новому подошел к решению вопроса о прямолинейном прохождении световых лучей Олимпиодор. В отличие от Герона, который в своей «Катоптрике» установил зависимость прямолинейности световых лучей от бесконечно большой скорости их распространения, византийский философ принимал во внимание телеологические соображения. Он доказывал целесообразность устройства всего в природе, которая, по его словам, не терпит никаких излишеств. Это имело бы место, если бы для прохождения света она выбрала бы не самый короткий путь³⁵.

Таким образом, в ранней Византии были подвергнуты критике отдельные положения античных ученых и высказаны некоторые верные догадки по ряду вопросов физики. Но теория этих дисциплин развивалась медленно. Византийцев больше интересовала практическая сторона дела, они старались применить достижения античных мыслителей к решению насущных технических проблем. И все же вклад византийцев в сокровищницу мировой науки должен быть оценен по достоинству. Они осмыслили античные труды по физике, сохранили их, подготовили новые издания и составили к ним комментарии, облегчив потомкам их понимание.

Наряду с естественнонаучными сочинениями Аристотеля, посвященными неорганической природе, изучали и его биологические трактаты: «Историю животных», «О частях животных», «О возникновении животных», «О движении животных» и др. В указанных произведениях Стагирита с исчерпывающей полнотой были изложены известные в его время сведения по описательной зоологии, сравнительной анатомии, эмбриологии. Однако, несмотря на изучение и издание биологических трактатов Аристотеля, византийцы не занимались поднятыми им проблемами. Зоология постепенно утрачивала характерные черты подлинной науки. Развивались лишь те ее отрасли, которые были связаны с практикой. Интересовались прежде всего применением растений для изготовления лечебных средств, использованием животных в хозяйстве и на охоте. Ценились только те работы, в которых были либо сведения, полезные для домашнего и сельского хозяйства, либо сообщения об отдельных видах животных, их специфических особенностях и болезнях, либо развлекательные рассказы о флоре и фауне экзотических стран. Книги по зоологии превращались в занимательное как по форме, так и по содержанию чтение. В них сведения, заимствованные из работ Аристотеля, были перемешаны со сказочно-фантастическим материалом³⁶. {418}

К подобной литературе относится написанное ритмической прозой сочинение Тимофея Газского в четырех книгах. Оно сохранилось только в отрывках и представляет собой компиляцию, основанную на трудах античных писателей — Ктесия (V—IV вв. до н. э.) и Арриана (II в. н. э.). В нем описывалась фауна Индии, Аравии, Египта, Ливии. Его автор жил и работал в Александрии в царствование Анастасия I. В Византии его сочинение было широко известно. Эксерпты из него встречаются в руководстве по зоологии, составленном по поручению Константина Багрянородного, и анонимном произведении XI в.³⁷

От IV—V вв. до нас дошли парафразы сочинений других античных авторов, описывающих животный мир. Евтекний изложил книгу Оппиана (II в. н. э.) «Об охоте». Другое произведение Оппиана — «Рыболовство» — в пересказе неизвестного автора IV—V вв. сохранилось фрагментарно как приложение к 3—5-й книгам Венского Диоскорида. В эту же рукопись входит книга «О птицах» Дионисия Филладельфийского, в обработке жившего примерно в это же время Анонима³⁸.

Интерес практиков, занимающихся животноводством, коневодством, птицеводством, пчеловодством, рыболовством и пр., к приобретению необходимых знаний, которые могли бы помочь им вести свое хозяйство, взывал к жизни труды по ветеринарии, которые в настоящее время изданы только частично.

³⁴ Vogel K. Op. cit., p. 267, 280—281.

³⁵ Hunger H. Op. cit., S. 226—228; Рожанский И. Д. Указ. соч., с. 189—190.

³⁶ Vogel K. Op. cit., p. 284—285; Рожанский И. Д. Указ. соч., с. 190.

³⁷ Vogel K. Op. cit., p. 285; Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 384.

³⁸ Hunger H. Op. cit., S. 265.

Самым известным ветеринарным врачом в тот период был Аписирт, уроженец Вифинии. По мнению исследователей, базирующихся на сообщении Суды, он жил при Константине Великом (PG, t. 117, col. 1224 C). Будучи стратиотом, он участвовал в его военных походах на Истр (Дунай) и в Скифию. Он написал книги «О лечении лошадей», «О природе этих бессловесных животных» и др. Эти сочинения были одним из основных источников XVI книги «Геопоник» — сельскохозяйственной энциклопедии X в., составленной по поручению Константина Багрянородного. Аписирту принадлежит подавляющее большинство глав (27 из 33) в опубликованном «Корпусе гиппиатрик». Материал для написания их он черпал из практики, как он сам об этом говорит во вступлении к работе «О лечении лошадей».

Современником Константина Великого был и Гиппократ, другой автор произведения по ветеринарии, фрагменты которого были также включены в «Геопоники».

Несколько раньше, в царствование Диоклетиана, трудился Иероклей, императорский сановник, префект Александрии. Им был составлен трактат «О лечении коней», пять глав которого вошли в состав «Корпуса гиппиатрик», а отдельные пассажи помещены в «Геопониках»³⁹.

Необходимые для ведения хозяйства сведения практического характера о домашней птице, пчелах, лошадях, ослах, верблюдах, мелком и крупном рогатом скоте, собаках, дичи, рыбах, вредных и ядовитых животных и насекомых были включены в работы, описывающие сельскохозяйственное производство: пчеловодство, птицеводство, коневодство, животноводство, рыболовство. {419}

По данным патриарха Фотия (PG, t. 103, col. 457—460), сборник наставлений по агрикультуре был написан в IV в. Винданием Анатолием из Бейрута, современником императора Юлиана, по поручению которого он создал свой труд. Винданий Анатолий занимал высокий пост магистра оффициев и в 346 г. был префектом претория Иллирика. Вероятно, он был язычником. Сообщая о нем, Фотий предостерегает от увлечения магическо-языческими элементами, которые отличают это произведение.

Свод Виндания Анатолия «Собрание земледельческих занятий» был разделен на 12 книг. Автор собрал и объединил данные, заимствованные из античных писателей. Главными его источниками были часто используемая в последующие столетия своего рода энциклопедия по естествознанию Демокрита, жившего в Александрии около 200 г. до н. э., трактат Памфила (II в. до н. э.), сочинение Диофанта из Никеи Вифинской, о котором упоминают римские авторы: Катон (31), Варрон (I, 10), Колумелла (I, 1, 10), Плиний (I, 8), произведение Секста Юлия Африкана (II—III вв. н. э.), состоящий из 11 книг труд Флорентина (III в.) и работы Апулея (I—II вв.), Тарентина, Валента, Леонтия.

Сочинение Виндания Анатолия пользовалось широкой известностью. Фрагменты из него были включены в сельскохозяйственную энциклопедию X в. Из него черпал материал римский агроном Палладий Рутилий Тавр Эмилиан (IV—V вв.) при составлении своего труда по агрикультуре в 15 книгах. Несколько позже сборник Виндания Анатолия был переведен на сирийский и армянский языки. По мнению исследователей, наиболее близок к греческому оригиналу сирийский текст, хотя его создатель дополнил подлинник заимствованиями из аналогичных произведений. Некоторые ученые связывают появление сирийского перевода, осуществленного в VI в., с деятельностью Сергия Решайнского. Однако прямых указаний на этот счет нет. В свою очередь, сирийский текст VI в., состоявший из 14 книг, послужил основой для арабской версии Куста (или Каста) ибн Лука из Баальбека, получившей название «Книги о греческом сельском хозяйстве».

В VI в. свод Виндания Анатолия был использован Кассианом Бассом при создании им Эклоги по сельскому хозяйству. В нее он включил и материал, извлеченный им из труда о земледелии Дидима Александрийского, время жизни которого нельзя точно установить (одни историки относят его к III в., другие — к IV—V вв.). О Кассиане Бассе у нас очень мало сведений. Известно, что он был родом из Вифинии, где владел виноградником, и его называли схоластиком. Как и свод Виндания Анатолия, Эклога Кассиана Басса была весьма популярна. Она была переведена на арабский язык и явилась основным источником «Геопоник».

Таким образом, византийцы были хорошо знакомы с достижениями античной земледельческой науки, ибо в Византии были известны труды по агрикультуре, авторы которых опирались на сочинения по сельскому хозяйству эллинистических и римских писателей⁴⁰.

Сведения о животном мире византийцы черпали также из самой значительной позднеантичной работы по естественной истории — так называемого «Физиолога», который пользовался огромной по-

³⁹ Björck G. Apsyrus. Julianus Africanus et l'Hippiatrique grecque. Uppsala; Leipzig, 1944; Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X в. / Введ., пер. с греч. и коммент. Е. Э. Липшиц. М.; Л., 1960, с. 232—304, 345—346.

⁴⁰ Gemoll W. Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica.— Berliner Studien, 1884, I, S. 1—280; Lemerle P. Op. cit., p. 288—291; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 158, 171, 184—185.

пулярностью в Ви- {420} зантии, о чем свидетельствует большое число дошедших до нас рукописей данного сборника. Материал из него заимствовали многие византийские писатели. Особенно часто к нему обращались «отцы церкви», включавшие извлеченные из него сообщения о животных в свои труды, прежде всего в «Шестодневы». Его использовали Ориген, Лактанций, Ефрем Сирийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст, Севериан Габальский, Августин Гиппонский, Феодорит Киррский. Хорошо знали его и авторы VII в.: Аэций Антиохийский, Георгий Писида, Анастасий Синаит. Епифаний Кипрский в своем знаменитом произведении «Панарион» сравнивал осуждаемые им ереси с разными хищными зверями и ядовитыми пресмыкающимися, упомянутыми в «Физиологе». В VII в. «Физиолог» наряду с другими греческими книгами был переведен на сирийский язык.

«Физиолог» был плодом коллективного творчества. По-видимому, он был составлен в Александрии во II—III вв., т. е. в эпоху, когда главное внимание уделялось не научному описанию представителей животного мира, а рассказам, содержащим баснословные сведения о них.

Подобного рода труды античных писателей, а также древнеегипетские памятники служили основными источниками при составлении «Физиолога», где давалось описание фантастических и реально существующих животных, причем последним приписывались сказочные свойства. К нему были составлены религиозные и аллегорические толкования действительных и мнимых свойств животных. Материал для подобного символического комментария извлекали из книг Ветхого и Нового завета, а также из Талмуда. Авторы окончательной обработки «Физиолога» старались сблизить сообщения классических писателей с данными Писания и христианского предания и популярно изложить основы морали и вероучения христиан.

Сохранившийся до нас «Физиолог» состоит из 50 отдельных глав, в которых рассказывается о животных, птицах, насекомых, а также о минералах, об их особенностях и свойствах, которые сопоставляются с чертами характера человека и присущими людям добродетелями и пороками. Каждое животное представляет собой строго определенный тип человека, наделенный либо восхваляемыми церковью добродетелями, либо осуждаемыми христианской моралью пороками и грехами. В «Физиологе» описаны такие легендарные животные, как феникс, василиск, горгона, единороги, кентавры, сирены, драконы. Символическое толкование обычаев и свойств представителей фауны, перечисление фантастических животных переносят читателей в мир сказок и легенд. Однако, несмотря на баснословный характер большей части помещенных в «Физиологе» сведений, его составители выполнили поставленную перед собой задачу — дать популярное истолкование христианского вероучения. Действительно, верующие получили книгу, которая в занимательной форме излагала основы морали и главные догматы христианства, книгу, которая опиралась не только на Писание и христианское предание, но и на труды античных писателей⁴¹.

Описание животных встречается и в других христианских произведениях. Значительное место занимает оно в популярных экзегетических со- {421} чинениях, в так называемых «Шестодневах». Основная цель составления «Бесед на Шестоднев» заключалась в изложении христианского учения о строении Вселенной и опровержении физических теорий античности.

От ранней Византии дошла масса «Шестодневов». Из них наибольшей известностью пользовались сочинения Василия Великого и Георгия Писиды, являвшиеся, как и другие аналогичные произведения, по сути дела, комментариями к Книге Бытия. Наряду с разработкой философско-богословских проблем они сообщают разнообразные сведения по естествознанию как реального, так и фантастического характера, приводят курьезные толкования и анекдотические истории.

Василий Великий рассказывает не только о сотворении мира, о земле, водах, небесных светилах, но и описывает в седьмой гомилии пресмыкающихся, в восьмой — птиц, в девятой — сухопутных животных. Иногда он приводит верные и точные наблюдения и остроумные объяснения некоторым явлениям природы, дает классификацию рыб и пресмыкающихся. Однако чаще всего Василий Великий заполняет свою работу баснословными сообщениями. Так, например, у него идет речь о священных гусях, спасших Рим, сказочных птицах: альконосте и фениксе, «малой рыбице» ехидне, ките и дельфине, которые во время опасности прячут своих детенышей в живот, и т. п. Нередко он проводит аналогии между образом жизни представителей фауны и образом жизни человека, приписывая животным легендарные свойства, присущие людям, что дает ему повод для назиданий и морализации (PG, t. 29, col. 147—208).

Георгий Писида в поэме «Гексамерон», написанной ямбами, не только обсуждает богословские вопросы, но и дает описание растений и животных. В свою работу он включил множество сказочных

⁴¹ *Kaimakis D. Der Physiologus nach der ersten Redaktion (Beiträge zur klassisch. Philol., 63). Meisenheim am Glan, 1975; Пугулевская Н. В. Культура сирийцев..., с. 171.*

историй. Так, он говорит о девственном рождении потомства у коршуна и гусеницы шелкопряда, что, по его мнению, является убедительным аргументом в защиту тезиса о непорочном зачатии (PG, t. 92, col. 1425—1578).

Свой материал и Василий Великий, и Георгий Писида черпали как из естественнонаучных трактатов Аристотеля, так и сочинений Ктесия, Оппиана, Элиана и др., в которых приводились занимательные истории о животных, а также из «Физиолога». Полемизуя с древними писателями, христианские авторы тем не менее заимствовали у них сведения, стремились согласовать естественнонаучные представления античности с христианской религией. Работы Василия Великого и Георгия Писиды были написаны образно, живо и поэтично. Все это способствовало их огромной популярности и широкому распространению⁴².

Нередко византийские авторы включали сведения о животном мире в свои исторические и географические произведения. Аммиан Марцеллин, совершивший путешествие в Египет, рассказывает не только о его населении и древних памятниках, но и о его природе. Он пишет о пассатах, дующих здесь, о тропических дождях, выпадающих в Эфиопии, у истоков Нила, и являющихся причинами его разливов, а также об обитающих в Африке животных: крокодиле, гиппопотаме, газелях, обезьянах, буйволах, птице-ибисе, о различного рода змеях (Hist., XXII, 15.1—31).

Описанию животных, населяющих южные и юго-восточные страны, посвящена 11-я глава третьей книги «Церковной истории» Филосторгия, дошедшей до нас в сокращенном изложении патриарха Фотия. {422}

Ценные сведения о животном мире Египта, Эфиопии, Аравии, Цейлона и Индии, т. е. стран, расположенных к югу и юго-востоку от Византии, содержатся в XI книге «Христианской топографии» Космы Индикоплова.

Дошедшие до нас памятники, в которых содержится описание животного мира Византии и соседних с ней областей, таким образом, довольно многочисленны и разнообразны. Это и специальные трактаты, в которых помещены практические советы по ведению хозяйства, и книги, в которых главное внимание сосредоточивается на описании загадочных явлений природы и приведено множество легендарных и фантастических подробностей, и парафразы работ античных писателей.

Появление произведений первого типа было вызвано насущными потребностями занятого в сельскохозяйственном производстве населения в необходимой ему информации по уходу и разведению домашнего скота.



*Блюдо. Кормление змеи.
Серебро, позолота. VI в.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

⁴² Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 384; Hunger H. Op. cit., S. 269—270.

Создание книг другого типа обусловлено было возросшим интересом читающей публики ко всему сказочному и чудесному.

Материал для составления своих трудов по зоологии византийские авторы черпали как из письменных источников, так и из жизни, используя собственные наблюдения и рассказы очевидцев. Основными источниками для них были биологические трактаты Аристотеля, которые продолжали изучать и переписывать, и сочинения других античных писателей, затрагивавших данную тему.

Нередко в появившихся в ранневизантийский период работах причудливым образом сочетались сведения, заимствованные у Стагирита, с сообщениями баснословного характера. В научном плане данные памятники далеко уступали произведениям Аристотеля. Хотя в них, как правило, не ставились теоретические вопросы, поднятые Стагиритом, тем не менее они также внесли свою лепту в общее развитие зоологии: в некоторых из них были описаны новые виды животных, собраны новые факты и наблюдения.

Ботаника, как и зоология, утратила в рассматриваемый период свой научный характер. Из науки, изучающей жизнь растений в их многообразии, она превратилась в простое описание отдельных их видов, произрастающих на территории империи и соседних государств. В Византии IV — первой половины VII в. получила преимущественное развитие практическая ботаника. Потребности сельского хозяйства и медицины заставляли обращать внимание прежде всего на те растения, которые служили продуктами питания и основными средствами для приготовления лекарств и различных снадобий.

Византийцы проявляли особый интерес ко всякого рода справочникам, в которых содержались сведения о полезных растениях, необходимых для жизнедеятельности человека, и их целебных свойствах.

Основным источником знаний о растительном мире были труды «отца ботаники» Теофраста (372—287 до н. э.) и военного врача в армии римского императора Клавдия Диоскорида (I в. н. э.).

В трактатах Теофраста «Об истории растений» и «О причинах растений», имевших огромное значение для становления научной ботаники, содержался богатый материал о флоре Греции и сопредельных стран. Наряду с научными данными Теофраст включил в свои сочинения много сведений практического характера: о хозяйственной ценности растений, их лечебных свойствах, способе их сбора и использования, об уходе за садовыми, огородными и полевыми культурами, их строении и размножении, о влиянии на них внешних условий. Практическая направленность трактатов Теофраста привлекала особое внимание византийцев⁴³.

Аналогичной особенностью отличается и труд Диоскорида «О врачебной материи», состоящий из пяти книг. В нем дано подробное и довольно систематизированное описание 600 растений, применяемых в медицинской практике, охарактеризованы их целебные свойства, указаны места произрастания и происхождения. Эта работа пользовалась в средние века непререкаемым авторитетом и оказала влияние на развитие ботаники в последующие столетия. Она была широко распространена в Византии. До нас дошло большое число манускриптов, снабженных, как правило, изображениями растений, о которых шла речь. Самым известным из них был иллюстрированный кодекс, переписанный в 512 г. для Юлианы Аникии, так называемый Венский Диоскорид, хранящийся ныне в австрийской Национальной библиотеке (Cod. Vindob. med. gr. 1)⁴⁴.

Помимо трудов Теофраста и Диоскорида, в Византии были известны и другие работы, описывающие флору империи и соседних с ней стран. В Венский кодекс наряду с сочинениями последнего было включено несколько памятников, содержащих сведения о растительном мире Византии: анонимное стихотворное произведение, появившееся на рубеже III—IV вв. и рассказывавшее о целебных свойствах растений, парафразы поэмы Никандра из Колофона (II в. до н. э.), в которой были собраны данные о средствах лечения от укусов ядовитых животных. Одна из них была составлена Евтекнием, жившим в IV—V вв.⁴⁵

Об отдельных растениях сообщается в богословских, исторических и географических сочинениях, аналогичные сведения встречаются и в законодательных памятниках. Василий Великий в своих «Беседах на Шестоднев» дает характеристику упоминаемым в них растениям. В Дигестах среди товаров, ввозимых в Византию и подлежащих таможенному обложению, названы и продукты растительного происхождения: перец, опиум, корица, мирра и т. д. (Dig., 39, 4, 16.7). {424}

⁴³ Vogel K. Op. cit., p. 286; Hunger H. Op. cit., S. 263; Рожанский И. Д. Указ. соч. с. 119.

⁴⁴ Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 384; Hunger H. Op. cit., S. 271—272, 274.

⁴⁵ Papathomopoulos M. Sur les Thériaques d'Eutecnios.— Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 1971, 45, p. 84—98.

В сочинении IV в. «Полное описание мира и народов» перечислены возделываемые в той или иной провинции растения, из которых, вырабатывают продукты питания и различные предметы быта. Среди них упомянуты полевые, огородные и садовые культуры и травы, используемые для приготовления тканей, писчего материала, канатов и др.⁴⁶

О флоре тропических стран рассказывают и Филосторгий, и Косьма Индикоплов. Они ведут речь о растениях, произрастающих там: кустарнике перца, гвоздичных и коричных деревьях, кокосовых и фисташковых пальмах, кунжуте, валериане, сахарном тростнике, алоэ, хлопке и т. п. Не ограничиваясь простым описанием названных растений, они указывают, что конкретно из них изготавливают (продукты ли питания, или пряности, или лекарства, или благовония) и что экспортируется в Византию⁴⁷.

О винограде, фруктовых деревьях, злаках и овощах и об уходе за ними весьма подробно говорят Винданий Анатолий и Кассиан Басс в своих работах по агрокультуре (см.: Геопоники, кн. 4—12)⁴⁸.

Наряду с указанными сочинениями сведения о растительном мире содержатся в широко распространенных в Византии так называемых ботанических глоссариях, ставших общепринятой формой передачи знаний по данной дисциплине. В большинстве своем это анонимные произведения, иногда приписываемые выдающимся медикам древности, прежде всего Галену.

С научной точки зрения ценность византийских книг по ботанике невелика. Как правило, материал для их написания был заимствован из античных памятников. Тем не менее они сыграли определенную роль в истории ботаники. Их составителями были изучены, переписаны и прокомментированы сочинения древнегреческих ученых, что способствовало их сохранению.

Кроме того, византийские авторы, будучи практиками, включали в свои работы и собственные наблюдения, нередко уточняющие описания отдельных растений и их лечебных свойств. Иногда у них встречались отсутствовавшие у их предшественников названия ряда растений. Часто сообщения о растениях сопровождалось их рисунками, которые помогали составить более четкое представление о них и идентифицировать некоторые виды их. В трудах византийцев отразилось все разнообразие окружающей их природы.

Особый интерес жители империи проявляли к лекарственным средствам, которые и изучались в первую очередь. И ботаника постепенно превратилась в отрасль медицины, в фармакологию, занимающуюся целебными свойствами растений⁴⁹.

В области медицины, как и в зоологии и ботанике, в ранневизантийский период на первый план выдвигается практическая сторона дела. {425} Развитие же научной теории приостанавливается, здесь скорее наблюдается некоторый упадок. Теоретические проблемы не только не разрабатываются, но даже и не ставятся. Однако в решении практических вопросов византийцы добиваются определенных успехов⁵⁰.

Главным источником знаний по данной дисциплине были труды величайших медиков древности Гиппократ (ок. 460—377 до н. э.) и Галена (129—199), пользовавшихся высоким авторитетом в средние века и оказавших огромное влияние на литературу и практическую деятельность византийских врачей.

В трактатах, включенных в так называемый «Свод Гиппократ», заложивших прочный фундамент науки, содержится наиболее полный свод знаний по медицине, анатомии, физиологии и эмбриологии классической Греции.

Сочинения Галена, признававшиеся непогрешимыми, касались различных разделов тогдашней науки. В них было приведено в порядок большое число данных и изложена в целостной системе вся совокупность достижений медицины после эпохи Гиппократ⁵¹.

Наряду с усвоением основополагающих работ двух великих авторитетов древности большое внимание в Византии уделялось изучению приемов лечения, приобретенных в предшествующие столетия врачами-практиками. Все это усваивалось в школах и переходило от учителя к ученику, от отца к сыну, ибо занятия врачебной деятельностью нередко были наследственными. Так, Александр Тралль-

⁴⁶ *Expositio totius mundi et gentium*, 29, 31, 34, 36, 41, 47, 55—57, 59—61.— GGM, 2, p. 518—522, 524—527.

⁴⁷ *Philost.*, III, 9, 11, p. 37—39, 42; *Cosmas Indicopl.*, p. 62, 69—70, 318, 320—322; PG, t. 88. col. 169 A—B, 444 D—445B, 448A.

⁴⁸ *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951, с. 41—53, 69—71, 78—79, 81—83, 99—103, 131, 141—143, 168—171, 173—183; *Она же.* Культура сирийцев..., с. 157—158, 184—185; *Vogel K.* Op. cit., p. 286.

⁴⁹ *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle. P., 1962, p. 4, 5, 7, 9; *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев..., с. 158, 184—185.

⁵⁰ *Vogel K.* Op. cit., p. 288; *Hunger H.* Op. cit., S. 287—289; *Рожанский И. Д.* Указ. соч., с. 194—195.

⁵¹ *Hunger H.* Op. cit., S. 287—289; *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев..., с. 158—163.

ский, один из крупнейших медиков Византии, воспринял навыки врачевания от отца, который занимался лечением жителей своего родного города Траллы⁵².

Медицина была включена в школьную программу. Ее наряду с предметами квадривиума изучали Василий Великий и Кесарий, брат Григория Богослова (PG, t. 35, col. 761—764).

В Константинопольском университете читали лекции по медицине приглашенный из Александрии Агапий, а в царствование Ираклия протоспафарий Феофил⁵³.

Обучали своих слушателей данному предмету и александрийские преподаватели философии: Елий, Псевдо-Давид, Стефан Афинский. Хорошо знал и нередко цитировал сочинения из Корпуса Гиппократов Олимпиодор.

Давид составил комментарий к «Прогностику» Гиппократов, а Стефан Александрийский — к трудам Гиппократов и Галена. Сергей Решайнский, завершивший свое медицинское образование в Александрии, перевел на сирийский язык ряд трактатов Галена и афоризмы Гиппократов⁵⁴.

Александрийская медицинская школа, учрежденная еще Птолемеями, в ранней Византии пользовалась огромной популярностью. Учиться в ней стремились все желающие стать врачами. Не только Сергей Решайнский но и другие знаменитые византийские медики: Оривасий, Кесарий, Иаков, {426} Аэций из Амиды, Павел Эгинский, Гесихий, Дамаский, Асклепидот, Палладий, а также менее известные врачи получили свое образование в Александрии. Арабы, захватившие город, не закрыли медицинского училища, и оно продолжало функционировать до конца VII — начала VIII в.

Основным учебным пособием по медицине были отобранные еще в античности для школьных целей 12 трактатов Гиппократов и 16 работ Галена. Первоначально штудировали произведения последнего, а затем переходили к сочинениям первого. Свои лекции преподаватели обычно начинали с выяснения четырех главных, по их мнению, вопросов: существует ли медицина, что она собою представляет, каковы ее части и какова ее цель. После этого они приступали к изучению трудов античных медиков. От своих слушателей профессора требовали основательных знаний по математике, астрономии и философии. По словам Галена, первоклассным врачом может быть только философ, который приобрел истинно философское самообладание⁵⁵.

После завершения образования, сдачи экзаменов и предоставления соответствующих свидетельств окончившие медицинские школы могли получить государственные должности и звание старшего врача, архиатра. В большинстве своем они занимались частной практикой. Блестящую карьеру сделали Оривасий, Кесарий, Иаков, Аэций из Амиды, ставшие императорскими врачами, первый при Юлиане, второй — при Иовиане и Валенте, третий — при Льве I, последний — при Юстиниане I⁵⁶.

Некоторые из них прославились не только как лечащие врачи, но и как писатели, перу которых принадлежали популярные в Византии руководства по медицине.

Ряд медицинских трактатов оставил после себя уроженец Пергама, личный врач Юлиана, Оривасий (325—403). По поручению своего венценосного друга он подготовил не дошедшее до нас краткое изложение сочинений Галена, а также медицинскую энциклопедию, представлявшую собой собрание экскерптов из произведений выдающихся медиков древности. Этот труд, озаглавленный «Врачебное собрание», состоял из 70 книг, из которых до нас сохранилось только 27. В нем в систематическом порядке была изложена вся сумма знаний по медицине, приобретенных предшественниками Оривасия, начиная с Гиппократов и кончая Галеном. «Врачебное собрание» пользовалось в Византии широкой известностью. Материал из него заимствовали многие авторы.

По просьбе своего сына Евстафия, занимавшегося медициной, Оривасий произвел сокращение этого обширного свода и создал пособие в девяти книгах для изучающих врачебные науки, так называемый Синописис.

От Оривасия до нас дошла еще одна работа — «Общедоступные лекарства», в четырех книгах которой речь шла о лекарствах, изготовляемых в домашних условиях и используемых для лечения в отсутствие врача. Этот трактат, являвшийся кратким извлечением из Синописиса, был предназначен для людей, не имевших специального медицинского образования⁵⁷.

В VI в. появилась большая медицинская энциклопедия, состоявшая из 16 книг. Она была написана Аэцием из Амиды, использовавшим массу {427} сведений из сочинений Гиппократов, Галена, Ори-

⁵² Пигулевская Н. В. Культура сирийцев..., с. 150—152.

⁵³ Vogel K. Op. cit., p. 288—289.

⁵⁴ Hunger H. Op. cit., S. 291; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев..., с. 153—154, 158—163.

⁵⁵ Vogel K. Op. cit., p. 289; Hunger H. Op. cit., S. 287—289, 291—292, 303.

⁵⁶ Hunger H. Op. cit., S. 289—290; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев..., с. 151—152.

⁵⁷ Рожанский И. Д. Указ. соч., с. 195; Hunger H. Op. cit., S. 292—294.

васия, Дионисия и других античных медиков. Работа отличалась ясностью изложения и содержала данные, необходимые врачам-практикам⁵⁸.

Младшим современником Аэция из Амиды был выдающийся врач своего времени Александр из Тралл (около 525—605), брат видного математика и знаменитого строителя св. Софии Анфимия. Им было написано несколько работ по медицине, в том числе сочинение по патологии и терапии внутренних болезней в 12 книгах, а также трактаты о глазных болезнях, лихорадке и др. Основной материал дала ему его собственная врачебная деятельность. Именно как врач-практик он иногда не соглашается с выводами Галена и даже пытается его критиковать. Точность в постановке диагнозов и стремление выявить причины болезней выгодно отличают Александра от современных ему медиков. Главной задачей врача он считал профилактику. Труды Александра из Тралл пользовались громадной популярностью и на Западе, и на Востоке и служили источником и основным руководством многим поколениям византийских врачей⁵⁹.

Первой половиной VII в. датирован ряд медицинских трактатов по анатомии и физиологии человека, приписываемых в манускриптах Феофилу, носящему, однако, разные прозвища: протоспафария, протоспафария и архиатра, монаха, философа, исследователи полагают, что это одно лицо, а именно — врач, живший в царствование Ираклия. Анализ сочинений Феофила показывает, что он был врачом-христианином. В своих произведениях, основанных на трудах Галена и Гиппократов, он неоднократно упоминает бога-вседержителя, уповаает на помощь Христа, приводит цитаты из Писания.

Некоторые из его работ написаны в форме вопросов-ответов. По всей вероятности, они были предназначены для обучения, что подтверждается простотой, ясностью и доступностью изложения материала⁶⁰.

Учеником Феофила был Стефан Афинянин, которого идентифицируют со Стефаном Александрийским, вызванным Ираклием из Александрии в Константинополь для преподавания предметов квадривиума и составившим толкования к трудам Гиппократов и Галена. Кроме того, ему принадлежит трактат о воздействии лекарств на больных лихорадкой.

Комментарий к произведениям Гиппократов и Галена был также составлен его современником Иоанном Александрийским, после захвата Александрии арабами оставшимся жить в ней. Своими работами он оказал значительное влияние на арабскую медицину⁶¹.

Остался в Александрии и Павел Эгинский, знаменитый хирург и акушер, автор одного из лучших ранневизантийских руководств о болезнях и их лечении. Хотя его пособие, по сути дела, было сводом извлечений из античных работ, оно включало и сведения, полученные им самим в результате практической деятельности. Оно отличалось краткостью, ясностью и доступностью изложения. Предназначенное для учебных целей, оно в то же время содержало необходимую информацию и для врачей-практиков, особенно в разделе о хирургии, где Павел Эгинский делится собственным опытом. Труд его, переведенный на латинский язык, вызвал большой интерес у медиков Запада и Востока⁶².

Помимо указанных трактатов, от этого периода до нас дошла масса текстов, в которых рассматриваются частные медицинские вопросы. Чаще всего это анонимные работы, однако некоторые из них принадлежат известным врачам: Палладию, Павлу Никейскому, Аарону и др. Как правило, данные сочинения опирались на труды античных медиков⁶³.

В большинстве своем ранневизантийские медицинские работы носят компилятивный характер, эклектичны, нередко весьма поверхностны, хотя и содержат подчас верные наблюдения, касавшиеся диагностики болезней и их лечения. Но, черпая материал из трактатов выдающихся ученых древности, византийцы таким образом спасли их от забвения и передали последующим поколениям, пусть и в сокращенном виде. Используя на практике достижения античной медицины, они доказали правильность ее основных положений. Собственный же опыт позволил им внести коррективы в изучение ряда вопросов (симптоматика болезней, фармакология и т. д.).

Если в сфере математики, астрономии, физики, зоологии, ботаники, медицины византийцы опирались на практические и теоретические достижения античности, то в отношении химии этого сказать нельзя. Химии как науки в древности не существовало — лишь изредка делались попытки осмыслить и объяснить наблюдаемые химические превращения. В основном же шло количественное и качественное накопление сведений практического характера в результате деятельности многих поколений ремеслен-

⁵⁸ Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 386; Vogel K. Op. cit., p. 289—292.

⁵⁹ Hunger H. Op. cit., S. 292, 297—299; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев..., с. 163.

⁶⁰ Hunger H. Op. cit., S. 299—301.

⁶¹ Vogel K. Op. cit., p. 289; Hunger H. Op. cit., S. 300—301.

⁶² Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 386; Vogel K. Op. cit., p. 289, 292.

⁶³ Vogel K. Op. cit., p. 288—289; Hunger H. Op. cit., S. 292, 296—297, 303.

ников. Именно они сыграли прогрессивную роль в деле развития химико-технических знаний. Металлисты, красильщики, гончары, кожевники, меховщики, стекольщики, фармацевты совершенствовали старые и внедряли новые способы обработки материалов, способствовали созданию новых видов производства.

Опыт и знания, приобретенные в древней Греции, Риме, Сирии, Египте в металлургии, красильном и гончарном искусстве, фармакологии и т. п., были творчески усвоены византийцами и нашли применение в ремесленном производстве, характер которого претерпел существенные изменения. Наряду с ремесленниками-одиночками появились мастерские, в которых трудился не один десяток людей: мастера и подмастерья. Успешное использование химико-технических знаний на практике позволило византийцам превзойти предшественников.

Значительный прогресс был достигнут в области производства тканей, разработки новых приемов и методов крашения, изготовления различных красителей. Наравне с известными ранее минеральными и растительными красителями были обнаружены новые, в частности те, которые дают пурпуровую окраску. Был усовершенствован процесс закрепления красок. Дальнейшее развитие получила обработка металлов, их закаливание и очищение, улучшились методы плавки и шлифовки их, изготовления сплавов и подделок благородных металлов. Для сохранения и дубления кож стали применять не только известь, но и растительные дубильные вещества. Совершенствовались способы окрашивания стекла и приготовления медикаментов. Возрос объем знаний о таких химических процессах, как брожение, свертывание, разложение и т. п., которые использовались в повседневной жизни в ходе приготовления хлеба, пива, вина, уксуса, масла и других продуктов питания.

Эти химико-технические знания, приобретаемые в процессе производства, передавались от мастера к подмастерью, от родителей к детям, которые нередко наследовали профессию своих отцов. Создавались и специальные руководства по производству разнообразных веществ, главным образом рецепты по изготовлению красителей и лекарств⁶⁴.

Накоплению определенных химических знаний способствовала алхимия, возникшая в первые века новой эры и достигшая наивысшего расцвета в эпоху средневековья. Эта лженаука интересовалась трансмутацией металлов с целью изготовления искусственным путем золота, серебра, драгоценных камней, занималась поисками философского камня — чудодейственного универсального средства, способного превратить в благородные металлы неблагородные, эликсира долголетия, который избавил бы от болезней и обеспечил не только долгую жизнь, но даже бессмертие. Теоретическое обоснование своим поискам алхимики нашли в учении Аристотеля о превращении элементов, разработанном в четвертой книге «Метеорологии». Базисом для их теорий служили сведения, добытые в ходе наблюдения за химическими процессами в ремесленных производствах, и прежде всего в металлургии и изготовлении предметов украшений. Непонимание истинной сути этих процессов породило мысль о возможности посредством надлежащей обработки превращать то или иное сырье в благородные металлы.

Теоретические положения алхимии были развиты в трудах представителей Александрийской школы, для которых самым важным было отыскание философского камня. Их не удовлетворяла концепция Аристотеля о 4-х элементах, и они выдвинули иные точки зрения на строение металлов.

Большое влияние на развитие алхимии оказал Зосима из Панополя (V—VI вв.), тесно связанный с Александрийской школой. В Византии его называли «божественным». Его обширное сочинение состоящее из 28 книг, пользовалось широкой популярностью. До нас оно дошло лишь частично в сирийских переводах и с большими искажениями. Используя достижения своих предшественников и собственные наблюдения, автор изложил основные принципы «тайного священного искусства», охарактеризовал приемы, употребляемые в алхимии, рассмотрел вопросы о «фиксации ртути», «божественной воде», способах изготовления золота и серебра, четырех элементах, философском камне, описал приборы, применяемые алхимиками: печи, перегонные аппараты и др. Значительное место в его труде занимают малопонятные рецепты мистического содержания, которые, по его утверждению, были разработаны в Египте и хранились жрецами в величайшей тайне. Зосима полностью разделял мнение своих предшественников о воздействии планет, и прежде всего Меркурия, на благоприятный исход алхимических процессов.

Это учение было развито в целую систему неоплатоником Олимпиодором, который соотнес семь известных в древности металлов с семью планетами: золото с Солнцем, серебро с Луной, медь с Венерой, железо с Марсом, свинец с Сатурном, олово с Юпитером, ртуть с Меркурием. Он {430} первым

⁶⁴ Курбатов Г. Л. Города, ремесло и торговля в Византии IV—V вв. Константинополь и провинции.— В кн.: История Византии, т. 1, с. 111—114; Vogel K. Op. cit., p. 287—288.

ввел обозначение металлов соответствующими, употреблявшимися еще в древности знаками небесных светил, связанных с ними.

От ранневизантийского периода до нас дошло много памятников алхимической литературы как целиком, так и во фрагментах. В большинстве своем это анонимные произведения, содержащие описание разнообразных приемов и операций по производству золота, серебра, их сплавов и всевозможных подделок драгоценных металлов и камней. Авторами многих из них называют либо мифических персонажей, либо императоров, либо античных философов, чаще всего Демокрита из Абдеры.

Под его именем до нас сохранился со многими лакунами и большими искажениями трактат, названный издателем «Физика и мистика» Псевдо-Демокрита. В нем приведены как теоретические рассуждения о превращении вещества, так и практические рецепты, описывающие процессы изготовления золота и серебра, а также окраски в пурпур. В ранней Византии это произведение было весьма популярно. Его неоднократно комментировали. Самым известным был комментарий, составленный в VI в. Синесием Александрийским. В VI—VII вв. трактат был переведен на сирийский язык.

С именем Стефана Александрийского связывают девять лекций, в которых дано общее изложение теории алхимии, и оккультного содержания работу «Об изготовлении золота». Несмотря на заглавие, в ней нельзя найти сведений о наилучшем способе его производства. От этого периода до нас дошло 4 стихотворения алхимического содержания. Авторами их названы Илиодор, Феофраст, Иерофей и Архелай. Среди авторов алхимических сочинений встречаются имена императоров Юстиниана I и Ираклия⁶⁶.

Отличительными чертами указанных произведений являются религиозно-мистический характер изложения и использование труднопонимаемых выражений, аллегорий, заклинаний. Сочинения полны символики, туманных рассуждений и ложных выводов. Смысл их затемнен и непонятен непосвященным. Это объясняется с одной стороны, невысоким уровнем образования большинства их составителей, с другой — желанием скрыть секреты «тайного священного искусства».

По своему содержанию византийские памятники алхимической литературы довольно разнообразны. Это и унаследованные от поздней античности рецептурные сборники, дополненные новыми данными, и оригинальные произведения, в которых дана теоретическая разработка основных положений алхимии и отражены достижения ремесленного производства. Хотя посылка, из которой исходили алхимики, была ложной, но, стремясь к увеличению объема производства золота, серебра, они способствовали углублению и расширению знания химико-технических процессов в области металлургии (паяние, закаливание, очищение и обогащение металлов), изготовления бронзы, сплавов, красок, стекла и т. д.

Византия IV—первой половины VII в. важная веха в истории науки, ее вклад в мировую сокровищницу знаний довольно велик. Византийцы не только сохранили и передали будущим поколениям достижения древности, но сумели накопить новые данные, которые внесли коррективы в отдельные теоретические положения античных мыслителей. Это помогло существенно продвинуться в изучении старых, традиционных отраслей знания и разработать новые принципы научного творчества. {431}

12

Развитие

географической мысли

В области географической теории, как и в прочих сферах культуры, византийская научная мысль обнаруживает прямую зависимость от античной традиции. Античная география прошла тысячелетний путь развития, имела целый ряд важнейших достижений, которые оказались в IV—V вв. в распоряжении ранневизантийских географов.

Безусловно, главным завоеванием античной географической мысли было представление о Земле-шаре. Мысль о шарообразности Земли, по-видимому, была впервые сформулирована в V в. до н. э., возможно, Парменидом или пифагорейцами, развита Евдоксом Книдским (ок. 406—355 до н. э.) и нашла

⁶⁶ Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Указ. соч., с. 384—385.

полное выражение в работах Платона и Аристотеля. Прежде всего, благодаря трудам этих двух крупнейших философов античности она стала достоянием раннесредневековой космогонической теории.

В то же время в античной науке существовало не менее стойкое представление о Земле как о плоском диске, идущее от Гекатея из Милета (ок. 546—480 до н. э.) и Демокрита и развитое в работах Эфора и Ктесия (IV в. до н. э.). Однако исследования географов этого направления были гораздо хуже известны в раннее средневековье, и идеологи христианства, придерживавшиеся плоскостной теории, исходили в своих умозаключениях не из трудов античных классиков, а из Библии.

В связи с идеей земной шарообразности стоит теория природной широтной зональности, сопутствовавшая античной науке на всем протяжении ее развития (начиная, видимо, с Евдокса Книдского). В общих чертах смысл ее в том, что земной шар делится в широтном направлении на ряд тепловых поясов. Как правило, считалось, что поясов этих — пять: северный холодный, северный умеренный, центральный жаркий, южный умеренный и южный холодный. Лишь оба умеренных пояса приспособлены для жизни людей: в холодных поясах царит слишком большая стужа, в срединном жарком — ужасный зной. Именно поэтому никто из жителей северного умеренного пояса, где была расположена древняя ойкумена, не побывал в южном. Однако в южном умеренном поясе также имеется населенная земля, где живут «антиподы». Гипотеза о земле антиподов стала в дальнейшем предметом дискуссий в раннесредневековой науке.

Античная география сформулировала понятие широты и долготы и умела определять местоположение точки на земной поверхности. Античные географы предпринимали попытки установить размеры Земли и от-^{432}дельных крупных географических объектов (областей, островов и т. д.). Колоссальный античный опыт в области прикладной географии был обобщен Клавдием Птолемеем, чьи труды пользовались в раннее средневековье огромной популярностью как на западе, так и на востоке Средиземноморья. На них базировалась система средневекового обучения географии.

К сказанному необходимо добавить, что античная география установила и обобщила множество конкретно-географических реалий, связанных с местоположением различных земель и стран, направлением морских течений, тектоническими процессами, изменяющими форму земной коры, и т. д. Таким образом, географическая наука накопила к IV—V вв. значительный потенциал теоретического и конкретно-прикладного знания. Часть этого сложного комплекса географических идей, гипотез и фактов оказалась в распоряжении ранневизантийских географов и послужила основой для их собственных научных построений. Однако их теоретический арсенал не исчерпывался унаследованной от древности географической традицией.

Решающую роль в формировании раннесредневековой географической теории сыграли представители латинской и греческой патристики. В этой сфере, как и во всех иных, их главным исследовательским методом стада экзегеза — толкование Священного писания. Естественно поэтому, что содержащиеся в Библии географические положения и выводы предопределили как особый интерес экзегетов к определенным аспектам географической проблематики, так и их основные теоретические заключения.

Следует отметить, что Библия не содержит сколько-нибудь определенной географической концепции и позволяет составить лишь самое общее и суммарное представление об устройстве мироздания. Так, в Ветхом завете часто (хотя и не повсеместно) земля предстает плоским кругом, ограниченным куполообразным небесным сводом. Впрочем, из некоторых высказываний следует, что земная плоскость имеет концы (т. е. она — не круг), а небо зиждется на опорах и столпах, но не лежит непосредственно на земле. По форме небо напоминает шатер (скинию) или тонкую ткань, распростертую над землей (новое противоречие!). При этом, говоря о небесах, Библия использует два термина — οὐρανός и στερέωμα — и, очевидно, имеет в виду два разных неба. Нижнее — στερέωμα — «Твердь небесная». На ней снизу крепятся светила, ее противоположная плоскость служит дном небесного моря. Верхнее небо — οὐρανός — крыша своеобразного двухэтажного здания, которое образует Вселенная. Впрочем, во втором Послании к коринфянам у апостола Павла есть упоминание и о третьем небе.

Воды, сосредоточенные над «твердью небесной», проливаются на землю в виде дождя через особые окна. Однако в другом месте говорится об облаках, как о хранилище воды. Земные же воды окружают всю сушу, но не способны ее затопить.

Протяженность земли и высота небес недоступны человеческому уразумению. В Ветхом завете декларируется принципиальная невозможность для человека установить их размеры, что заставляло в дальнейшем христианских богословов скептически воспринимать попытки античных ученых вычислить длину и ширину ойкумены.

Писание содержит несколько конкретно-географических постулатов, оказавшихся в центре внимания раннесредневековой географии. Это ут-^{433}верждение о том, что в середине земли находится Иерусалим, указание о земном местоположении Рая и о четырех райских реках: Тигре, Евфрате, Геоне и

Фисоне, а также краткие и смутные упоминания о народах Гоге и Магоге. Перед христианскими географами вставали проблемы идентификации Геона и Фисона, разрешения противоречия между определением Тигра и Евфрата как райских рек и тем фактом, что все их течение от истоков до устья было хорошо известно ученым средневековья, наконец проблемы локализации Рая и места обитания Гога и Магога.

Сказанным в основном исчерпывается содержащийся в Библии географический и космологический материал. Его крайняя противоречивость и фрагментарность предоставляли экзегетам широкие возможности для дискуссий, и не случайно раннехристианские географы с одинаковым успехом подкрепляли библейскими цитатами взаимоисключающие суждения. В то же время именно Библия заставила большинство деятелей патристики принять некоторые космогонические догмы (например, о двух небесах), не связанные с античной традицией и не вытекающие из непосредственного опыта, а также отвлекла интеллектуальные силы теоретиков географии на решение надуманных псевдогеографических проблем.

Большая часть памятников, в которых христианские богословы разрабатывают проблемы космогонии — это «Гексамероны», т. е. комментарии к 1-й Книге Бытия («Шестодневу»). Приводимое в ней описание творения мира богом, весьма темное и непоследовательное, ставило перед комментаторами задачи доработки, доведения до конца, воссоздания картины мироустройства. С другой стороны, «Шестоднев» был единственной частью Библии, дававшей христианскому мыслителю повод поразмыслить об этих важнейших научных и философских проблемах. Неудивительно, что «Гексамероны» составили целый жанр богословской литературы и создавались с III по XVII в. в большинстве христианских стран (в настоящее время известно около 125 «Гексамеронов»). Однако расцвет жанра пришелся на время Поздней Римской империи и раннего средневековья (III—VI вв., на Востоке — до VIII в.), когда были написаны десятки «Гексамеронов» под самыми разными названиями («Гомилии на „Бытие“», «Комментарии к „Шестодневу“», «О творении мира» и т. д.)¹. В многочисленных иных произведениях патристики встречаются лишь частные высказывания по вопросам космогонии.

На протяжении IV—VII вв. в восточно-христианском богословии сложились две основные космогонические школы, которые ориентировочно можно обозначить как антиохийскую и каппадокийско-александрийскую. Их отличия определялись степенью зависимости от античного наследия (очень сильной в Александрии, незначительной в Сирии) и привязанностью богословов этих школ к разным методикам экзегезы: буквалисти-^{434}кой у антиохийцев, аллегорической у египтян, и частично у каппадо-

¹ См.: *Zahlten I. Creatio mundi: Darstellungen der 6. Schöpfungstage und naturwissenschaftlichen Weltbild im Mittelalter.* Stuttgart, S. 231—232. Здесь дана таблица авторов и названий «Гексамеронов», созданных в разных странах, достаточно полно отражающая западную традицию (восточную — с большими пропусками). О греческих комментариях к «Шестодневу» см.: *Robbins F. The Hexaemeron Literature.* Chicago, 1912. См. также о сербских «Гексамеронах»: *Драгојловић Д. Хексамерони в средновековној спрској књижевности.* — Књижевна историја, 1975, VIII, с. 165—181; о болгарских средневековых географических памятниках, и в частности «Шестодневах». см.: *Дуйчев И. Географски описания в средновековната българска книжнина.* София, 1959, с. 157—170; о «Шестодневах» на Руси см.: *История русской литературы.* М., 1941, т. 1, с. 199—204.



*Олицетворение Индии. Блюдо, 520—530 гг
.Стамбул. Археологический музей*

кийцев.

Все без исключения представители антиохийской школы отвергали теорию шарообразности земли и считали ее плоской. Так, о Феодоре Мопсуэстийском Иоанн Филопон сообщает (III, 9, 10), что он представлял себе мир в виде рассеченного по оси цилиндра, так что в основании его находился плоский четырехугольник, длина которого была больше ширины. «Края неба», по мнению Феодора, лежали на земле. Противником учения о Земле-шаре называет патриарх Фотий Диодора Тарсского (PG, t. 103, col. 837). Идею сферичности земли отвергал в своих гомилиях {435} Иоанн Златоуст (PG, t. 52, col. 507). Ефрем Сирийский (t. I, p. 121) считал землю плоским кругом (не прямоугольником, как большинство антиохийцев). С ним солидаризировался и Равеннский Аноним VI в. (p. 1—12).

Для theologов антиохийской школы признание земли плоской исключало идею ее вращения. О небе-скинии, лежащем на земле, как шапка, писал Диодор Тарский (PG, t. 33, col. 837). Неизвестный малоазийский богослов IV в., обычно именуемый Псевдо-Кесарием, вновь напоминал читателям библейскую цитату о том, что небо распростерто над землей, как шатер. Но поскольку шатер не может быть распростерт над вращающейся основой, земля должна быть неподвижной. Отсюда следует, что небо имеет начало и конец и опирается о землю (PG, t. 38, col. 964). Последнее соображение содержит отрицание сферичности небес — положение, принципиально важное для антиохийских богословов. Примыкавший к ним в этом вопросе Лактанций пояснял, что если считать небо сферическим, то необходимо признать таковой и землю, «ибо невозможно, чтобы не было шарообразным то, что заключено в шаре» (De orificio Dei, III, 24).

Идея шарообразности земли была близко связана с важнейшей для античной географии концепцией существования антиподов. Тот же Лактанций прямо заявлял, что если земля — шар, то на противоположной ее стороне должны существовать горы, реки, поля, моря, звери, люди. Принять эту точку зрения — значит согласиться с тем, что существуют люди, которые ходят вверх ногами, кусты и деревья, растущие наоборот, моря и горы, висящие в воздухе, снег и дождь, падающие вверх. Кроме того, плоская форма земли согласуется с Писанием (Ibid.). Аргументацию Лактанция, направленную против антиподов, повторил в дальнейшем Косьма Индикоплов.

Все антиохийские богословы, за исключением Иоанна Златоуста, были уверены в существовании нижнего неба, расположенного под верхним и служащего для поддержания небесных вод. Весьма ха-

рактены в этом плане соображения их общего учителя Феофила Антиохийского (II в.). Он писал, что «твердь небесная» отличается от собственно небес: это небо, видимое человеческому глазу. Над ним находится вода, которая в виде дождя и росы выпадает на землю. Антиохийцы полагали, что «твердь небесная» состоит из воды, иногда отмечая, что это — отвердевшая вода².

Представление о плоской земле и распростертном над нею в виде шатра небе ставило перед антиохийскими и сирийскими экзегетами важную проблему: куда исчезает Солнце на ночь, пройдя свой путь с востока на запад, и как утром оно вновь оказывается на востоке? Мысль о том, что Солнце освещает противоположную сторону земли, исключалась антиохийской концепцией мироздания. Так впервые появляется в богословской географической литературе идея о высоких горах на севере земной плоскости. Заслоненное ими Солнце возвращается ночью с запада на восток, проходя свой путь близко к земной поверхности и невидимо для людей. О двух огромных кристаллических горах на крайнем севере говорил Ефрем Сирийский (t. I, p. 121). Псевдо-Кесарий, проявляя на редкость узкий географический кругозор, считал, что эти горы расположены на севере Каппадокии (PG, t. 103, col. 904). В данном случае идеи антиохийцев странным образом перекликались с античной традицией, идущей еще от Анаксимена и утверждавшей, что земной диск приподнят к северу и опущен к югу. Мысль о Солнце, прячущемся за горами, привлекала в дальнейшем многих средневековых географов.

Привязанные к буквальному истолкованию Писания, представители антиохийского богословского направления воспринимали библейское «собрание вод», как единый океан. Этот океан, по их мнению, омывал землю со всех сторон. У Ефрема Сирина он окружает землю, «как стена — город» (t. I, p. 121). У Псевдо-Кесария он «по кругу опоясывает землю» (PG, t. 38, col. 932). Феодорит пишет о море, охватывающем всю сушу, которое одни зовут Океаном, другие — Атлантическим морем (PG, t. 80, col. 93). В этом вопросе с антиохийцами были солидарны и многие западные богословы (Амвросий, Августин).

До начала V в. космогонические представления антиохийских и сирийских теологов не были закреплены и выражены в виде целостной системы. Своеобразный итог предшествующему развитию антиохийской космогонии подвел Севериан из Габалы.

О нем известно немного. Лишь один период его жизни — конец IV — первые годы V в. — отражен в источниках. К этому времени честолюбивый и энергичный, наделенный ораторским талантом и, видимо, довольно молодой Севериан оставляет небольшой городок Габала в Келесирии, где он был епископом, и приезжает в Константинополь, рассчитывая прославиться на проповедническом поприще. Действительно, очень скоро Севериан становится модным при дворе проповедником, а главное — доверенным лицом патриарха Иоанна Златоуста. Симпатии Златоуста к Севериану были настолько велики, что, уезжая с инспекционной целью в Эфес, патриарх оставил Севериана викарием константинопольской престола. В эти дни сирийский епископ близко сходит с враждебным Златоусту окружением императрицы Евдоксии, разрабатывавшим планы низложения патриарха. Севериан видит себя преемником Златоуста. Естественно, что после возвращения Иоанна из Эфеса его отношение к малоазийскому выскопке резко меняется. Вскоре пустячная оговорка Севериана в одной из проповедей вызывает против него обвинение в ереси, и хотя дело удалось замять, патриарх предписывает Севериану немедленно отбыть к месту службы в Габалу. Спустя некоторое время настойчивые просьбы императрицы Евдоксии заставляют Златоуста пойти на формальное примирение с Северианом, но никогда в дальнейшем последний не пользовался сколько-нибудь заметным влиянием в столице. Неудивительна ненависть к Златоусту Севериана, активно способствовавшего в дальнейшем осуждению и изгнанию патриарха и ставшего одним из главных инициаторов преследований Иоанна после низложения. О жизни Севериана в более позднее время ничего не известно.

Главный труд Севериана — «Шесть речей о мироздании» (PG, t. 56, col. 429 sqq.). Севериан считает, что мир можно уподобить дому (вариант библейского шатра). Плоским полом этого дома является земля, поэтому вращение земли исключено. Дом этот — двухэтажный, и перемишка образована нижним небом, созданным богом на второй день творения под верхним небом первого дня. На нижнем небе покоятся верхние воды, которые необходимы для того, чтобы кристаллическая основа верхнего неба не растаяла под воздействием солнечных лучей. Эти воды, которые господь первоначально создал солеными, а затем опреснил, способны проливаться на землю, но, для блага людей, не сразу, а по капле, в виде осадков. Нижнее небо — совершенно плоское, и по обращенной к {437} земле его стороне ходит Солнце и другие светила (Севериан не дает ответа на вопрос, как же в таком случае выглядит грань неба и земли). По словам Севериана, свет обладает свойством стремиться только вверх, а не вниз, поэтому Солнце должно было бы освещать только небосвод, оставляя землю во мраке. Однако верхние воды отражают солнечный свет на землю. Суша на земле омывается океаном, на севере океан ограничен высокой сте-

² Robbins F. Op. cit., p. 40.

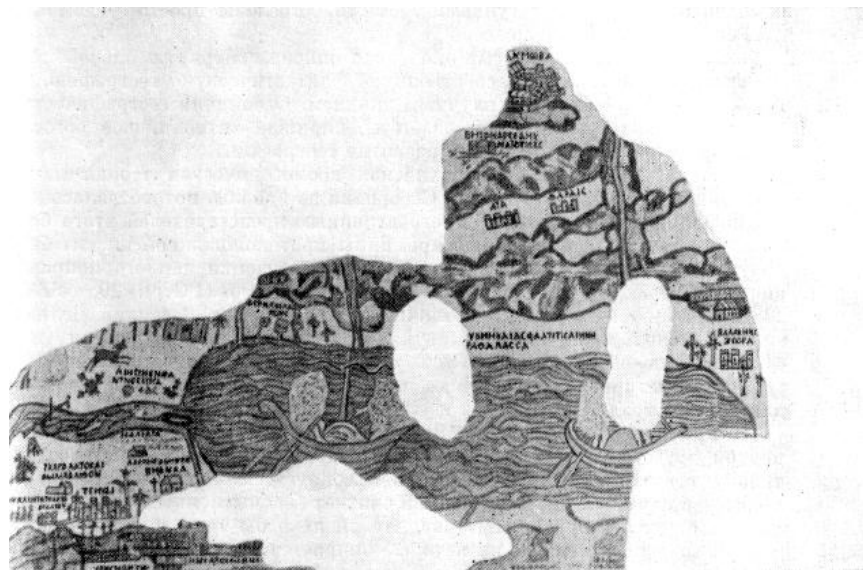
ной. Прячась за этой стеной, а также — за морскими волнами, Солнце проходит путь с запада на восток, чтобы утром вновь взойти над землей. Севериан полагал, что зимою Солнце садится ближе к юго-западу и восходит ближе к юго-востоку, поэтому ночью оно вынуждено проходить более длинный путь, и ночи становятся длиннее. Обратная картина наблюдается летом.

Такова в общих чертах космогоническая концепция Севериана из Габалы, который, по верному замечанию И. Целлингера, «впервые представил нашим глазам сирийскую ученую традицию в осязаемом и подробном виде»³. Легко заметить, что во всех своих основных чертах она соответствует более поздней космогонической системе Косьмы Индикоплова.

Следует остановиться еще на одной черте, отличавшей антиохийскую школу. Стремясь к буквальному истолкованию Писания, экзегеты-антиохийцы с особой тщательностью «исследовали» географические вопросы, непосредственно вытекающие из Библии. Так, именно им принадлежит инициатива в разработке проблемы местонахождения Рая. Антиохийцы настаивали на исключительно земном существовании Рая, исходя из библейской фразы: «И насадил господь Рай в Эдеме на востоке»⁴. Севериан из Габалы впервые теоретически обосновал это положение тем, что жизнь человека подобна движению светил от восхода до заката, и если светила всходят на востоке и садятся на западе, то и человек должен был выйти с востока (PG, t. 56, col. 479). Ефрем Сирин (t. III, p. 562—568) полагал, что Рай находится на острове в океане. Здесь чувствуется связь с античной теорией «Островов блаженных»⁵.

По-видимому, наиболее распространенное мнение выразил, со ссылкой на Афанасия Александрийского зависящий от антиохийской школы Равеннский Аноним, заявив, что Рай находится в дальней Индии, ибо ветры доносят оттуда запах ладана (p. 14—15). Эта идея о местонахождении Рая была воспринята конкретной географией средневековья и нашла отражение в итинерариях и картах. От остальной суши Рай отделялся непроходимыми горами или пустыней, перейти которую человек не в силах. Равеннский Аноним отмечал, что даже великий Александр не смог ее преодолеть (p. 19).

Из четырех райских рек — Геона, Фисона, Тигра и Евфрата — две последние были хорошо известны. Геон большинство экзегетов идентифицировало с Нилом, причем, как и в эпоху антично-



Мозаичная карта из с. Мадаба (Мадеба). VI в.

Палестина

сти, считалось, что Нил берет начало в Индии (PG, t. 89, col. 359; t. 94, col. 904). Так полагали и многие светские авторы, например Прокопий Кесарийский (В. Г., II, 1, 6). Фисон обычно соотносили с Гангом. Лишь некоторые богословы (в основном сирийцы) связывали Фисон с Дунаем⁶.

³ Zellinger J. Die Genesisomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster, 1916, S. 88.

⁴ См.: Kretschmer K. Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter. Wien; Olmütz, 1889, S. 79.

⁵ «Острова блаженных», согласно древнегреческой мифологии, — посмертная обитель праведников. Однако уже в эпоху классической древности они отождествлялись с некоторыми малоизвестными, но реально существующими островами — Азорскими, Мадейрой, Порто-Санто. См.: Томсон Дж. О. История древней географии. М., 1953. с. 267—268.

⁶ Kretschmer K. Op. cit., S. 90.

Антиохийские теологи и их последователи считали единую райскую реку источником всей воды на земле. Океан воспринимался как устье этой реки (PG, t. 94, col. 904). В мире происходило круговращение воды, и все реки, впадающие в океан, должны были по подземным каналам возвращаться к собственным истокам, чтобы снова начать там свой путь⁷. Иоанн Дамаскин называл эти каналы «кровеносными сосудами» земли (PG, t. 94, col. 904). Что же касается четырех рукавов райской реки, то эти потоки невидимо струятся под землей, пока не появляются на поверхности в тех местах, которые люди привыкли считать их истоками (PG, t. 56, col. 479).

Малоазийские экзегеты не прошли мимо вопроса о местожительстве народов Гога и Магога. Если западные церковные писатели часто отождествляли их с готами или гетами (PL, t. 23, col. 1316), то на Востоке {439} их идентифицировали с гуннами⁸. Часто богословы просто указывали, что Гог и Магог придут с севера⁹.

Итак, антиохийская космогоническая школа, оперируя библейскими высказываниями, создала собственную фантастическую географию, не имеющую ничего общего с научным знанием. Ограничив географическую науку рамками христианской экзегезы, сирийско-антиохийское богословие сыграло реакционную роль в развитии географии.

Если для того, чтобы антиохийская космогоническая теория нашла свое полное выражение в трудах Севериана из Габалы, потребовалась долгая подготовительная работа многочисленных представителей этого богословского течения, то основные принципы противоположной школы были сформулированы в первом же крупном произведении данного направления — «Беседах на Шестоднев» Василия Великого (PG, t. 29, col. 5—208). Причина в том, что, в отличие от антиохийцев, Василий Великий активно использовал наследие античной географии. Лишь Ориген (и то с большой долей допущения) может быть назван предшественником Василия в христианской космогонии, в языческой же науке его идеи имеют длительную традицию, восходя к Платону и Аристотелю.

В представлении Василия Великого земля — это шар, заключенный внутри другого шара — небесной сферы. Небесная сфера вместе со светилами вращается вокруг своей оси и вокруг земли, так как земля находится в самом ее центре. Василий считает бессмысленным вопрос о том, на чем стоит земля. Он отмечает, что сколько бы теоретики ни рассуждали о воде или воздухе, на которые опирается земля во Вселенной, они не смогут ответить на вопрос, на чем покоятся этот воздух и эта вода, и будут вынуждены придумывать до бесконечности новые и новые подпорки, не позволяющие земле устремиться вниз (PG, t. 29, col. 21—22). Их ошибка в том, что они ищут «низ» не там, где он находится в действительности. «Низ» для тел, находящихся в шаре, полагает Василий, — в его центре. «Куда стремятся части, туда стремится и целое. Если же камни, деревья и все земляные частицы стремятся книзу, то это самое положение будет свойственно и целой земле» (Ibid., col. 23—24). По мнению Василия, земля держится в центре небесного шара благодаря действию центростремительной силы, ибо «окружающее ее отовсюду равенство делает совершенно невозможным движение ее к чему-нибудь» (Ibid.). Объяснение срединного положения земли во Вселенной выдержано у Василия в чисто аристотелианском духе.

Значительная часть земли, по Василию Великому, покрыта водой. Моря образуют единую взаимосвязанную систему. Василий полагает, что внутри земли существуют каналы, по которым совершается круговращение вод. Однако этот круговорот никак не связывается им в «Гексамероне» с течением райских рек: данный вопрос вообще не привлекает к себе внимания экзегета (Ibid., col. 85—86).

Чисто светское объяснение дает Василий метеорологическим явлениям. Он считает, что частицы влаги, конденсируясь в облаках, образуют капли, под действием силы тяжести выпадающие на землю в виде дождей. Будучи раздроблены ветрами и превратившись в пену, те же частицы затем замерзают и образуют снег (Ibid., col. 73—74).

Как видим, в основных своих чертах космогоническая система Василия Великого независима от Библии и построена по принципам античной науки (в основном — ее аристотелианской струи). В то же время, будучи экзегетом, Василий не мог, разумеется, пройти мимо некоторых проблем, прямо поставленных Писанием. Это прежде всего проблема небесных вод. Василий принимает положение Библии о водах, которые покоятся на небесном своде. Он оригинально решает вопрос, почему вода не скатывается вниз со сферической поверхности небес. «Если небо сферическое, т. е. вогнутое изнутри, — говорит Василий, — то это еще не значит, что его внешняя сторона также имеет форму сферы... его верхняя поверхность может быть плоской и гладкой» (Ibid.) Иными словами, у Василия Великого небеса образуют

⁷ Ibid., S. 84 Еще некоторые античные авторы высказывали мысль о едином подземном океане — источнике всех вод. См., например: *Seneca. Nat. Quest.*, III, 8.

⁸ Идея Андрея Кесарийского. См.: PG, t. 106, col. 415—416.

⁹ См. подробнее: *Marinelli G. La geographia e i padri della Chiesa.* — *Bolletino della Società Geographica italiana*, 1882, maggio — luglio, p. 19 sqq.

сферу лишь внутри, но он не знает, как выглядит их внешняя сторона. Верхние воды играют роль своеобразного буфера между землей и «высшим огнем, который иначе мог бы спалить всю землю» (Ibid), (общее место в патристической литературе).

Проанализировав ряд контробразований, Василий Великий в конце концов положительно решает вопрос о существовании второго неба, поскольку в Библии оно называется отличным от первого именем, и обладает иными функциями (PG, t. 29, col. 73—74). Впрочем, в этом плане Василий не противоречит и Аристотелю. Экзегет не склонен много распространяться о материале, из которого изготовлено второе небо «так как мы научены Писанием не давать себе свободы представлять умом что-либо, кроме дозволенного» (Ibid.).

Поскольку сердцевину космологической системы Василия Великого составили идеи Аристотеля, исследование проблем чисто библейских было, в сущности, для нее бесполезно. Именно поэтому полна умолчаний вторая гомилия Василия «О тверди небесной», поэтому он отмахивается от вопроса о природе этой тверди и т. д. В его картине мироздания осуществлен синтез греко-римской и библейской космогонии, но античность играет в нем ведущую роль.

Сходных представлений об устройстве мира придерживался брат Василия Великого Григорий Нисский. Убежденный сторонник идеи шарообразности земли, он признавал и сферичность небес. Небесных сфер, по его мнению, существует не две, а три (ссылаясь на послания апостола Павла, Григорий, по сути дела, отдает дань идущей еще от Евдокса Книдского теории множественности небесных сфер)¹⁰. Первым небом для него является «предел более грубого воздуха, до которого возносятся облака, ветры и естество высокопарящих птиц» (PG, t. 44, col. 80). Стремясь строить картину мироздания в аллегорическом духе, Григорий считает, что второе небо — στερῆωμα — это граница между миром материальным и духовным. По своей субстанции оно огненное («крайний предел чувственной сущности, по которому... круговращается естество огня»). Два мира изолированы друг от друга, и верхние воды, разлитые над перемышкой (нижним небом), никогда не могут смешаться с нижними и отличаются от них по природе (Ibid., col. 80). Именно особая их сущность не позволяет им испаряться от огня. В этом своем толковании {441} Григорий ближе, чем к Василию Великому, стоит к Оригену, считавшему верхние и нижние воды отображением небесных и земных сил¹¹.

Интересно, что верхний, духовный мир, видимо, подчиняется у Григория тем же физическим законам, что и материальный. По внутренней стороне нижнего неба ходят небесные светила, видимые человеческому глазу. Внешняя поверхность небес изрезана, имеет горы и долины, похожие на земные; в этих долинах и заключается вода. Так как небесная сфера вращается, вода должна была бы стекать с нее. «Не предположить ли, — пишет Григорий Нисский, — что имеются в глубине шара сосуды, в которых она заключается?» (PG, t. 44, col. 89—90). Ясно видно, что в космогонии Григория Нисского идея о разграничении материального и духовного мира — лишь богословская фикция. По существу он рисует картину мира в традициях той же аристотелевской школы.

Космогонические идеи «великих каппадокийцев» не имели развития на протяжении полутора столетий (хотя их и воспринял Амвросий Медиоланский, дословно пересказавший «Беседы на «Шестоднев» Василия Великого в своем «Гексамероне»)¹². Первым значительным продолжателем каппадокийской линии в космогонии стал Иоанн Филопон.

Иоанн Филопон, живший и работавший в Александрии в первой — начале второй половины VI в., был учеником Аммония — одного из последних представителей александрийского аристотелизма. Уже в зрелом возрасте Филопон порвал с аристотелизмом и выступил как богослов.

Иоанн поставил перед собой своеобразную задачу: показать, что все ценное в космогонических концепциях древних авторов в конечном счете почерпнуто ими из Писания. Разумеется, для решения этой задачи ничего не могла дать антиохийская космогоническая теория. В поисках предшественников Иоанн Филопон, естественно, обратился к Василию Великому.

Вслед за Василием Филопон признает землю шаром, а небо — вращающейся сферой. Ему кажется «смехотворной» попытка антиохийцев представить землю плоской (III, 10). Ошибка прежних толкователей Писания, по его мнению, заключается в том, что они принимали за все небо видимую его часть. Именно к видимой небесной полусфере относится библейское сравнение небес с шатром и скинией (III, 10).

Филопон исходит из воспринятой Василием концепции Платона и Аристотеля о том, что земля находится в центре Вселенной (II, 4). Он повторяет доводы Василия о равноудаленности земли от по-

¹⁰ *Gisinger F.* Erdbeschreibung des Eudox. Leipzig, 1921.

¹¹ *Pepin I.* Théologie cosmique et théologie chrétienne. P., 1964, p. 390—391.

¹² *Robbins F.* Op. cit., p. 58.

верхности небесной сферы во всех ее точках как причине ее неподвижности. Он также выступает сторонником концепции двух небес — οὐρανός и στερέωμα. На нижнем небе крепятся небесные светила, верхняя сфера лишена звезд. Филопон знает, что Птолемей и Гиппарх развивали учение о беззвездной верхней сфере, но подчеркивает, что впервые эта мысль прозвучала в Библии. По мнению Филопона, небеса состоят из воды и воздуха, соединившихся в твердую субстанцию — твердь: ведь именно вода — единственный, кроме воздуха, элемент, обладающий прозрачностью.

Между двумя небесами находится вещество жидкое и прозрачное. «Поэтому вслед за Моисеем и мы можем, по типу омонима, называть {442} водой субстанцию, которая занимает пространство между двух небес». Филопон — единственный представитель восточной патристики, считающий, что «воды небесные» — не воды в собственном смысле слова.

Оригинальность Филопона проявилась и в том, что вопреки большинству раннехристианских теологов, он воспринял античное учение о зонности и о существовании антиподов. Обосновывая своеобразный взгляд, что ойкумена не может быть окружена морем со всех сторон, он пишет, что в противном случае хотя бы один моряк проплыл бы морем южнее Ливии. Некоторые утверждают, что это невозможно, так как человек не в силах перенести жару, царящую в срединном обитаемом поясе. Но ведь известно, что через срединный пояс протекает Нил, который берет начало у антиподов. Поскольку невозможно, чтобы он впадал в южный океан, а затем продолжал бы течь дальше под водой (или под дном океана), ойкумена составляет с землей антиподов единый материк (IV, 5).

В традициях классиков решает Иоанн Филопон проблему возникновения землетрясений. Как и Аристотель, он считает, что внутри земли бушуют подземные ветры, которые колеблют почву, стремясь вырваться наружу (IV, 10). Ветры же надземные возникают вследствие земных испарений, а в дальнейшем — вновь превращаются в воду (II, 10). И здесь Филопон следует за Аристотелем¹³. Но, вопреки Стагириту, он правильно указывает, что земля внутри горячая. По его мнению, об этом свидетельствует существование вулканов и горячих водных источников типа гейзеров (II, 10).

Как видим, трактат Иоанна Филопона «О сотворении мира» представляет собой явление «антикизирующей» христианской мысли, произведение в основном христианское — по форме, в основном античное — по существу.

И в дальнейшем в Александрии создавались космогонические труды, лежавшие в русле античной, главным образом — аристотелианской традиции. Один из последних учеников Аммония Олимпиодор написал ок. 564 г. комментарий на «Метеорологию» Аристотеля¹⁴. Его труд был составлен следующим образом: вначале автор приводил отрывок текста из «Метеорологии», затем в нескольких фразах формулировал основную идею этого пассажа. Комментарий Олимпиодора был лишен оценочного элемента и представлял собою пособие для изучения Аристотеля. Характерно, что дошедший до нас текст — это конспект, составленный одним из студентов Олимпиодора.

Авторитетный астролог Стефан Александрийский был, по-видимому, учеником Олимпиодора¹⁵. В Александрии он опубликовал две работы астронома III в. Феона — последователя Птолемея, развивавшего теорию шарообразности земли¹⁶. Здесь же Стефан написал трактат «Астрологическое сочинение». В нем он исходил из античной концепции о циклическом движении солнца, Луны и планет вокруг Земли. Около 618 г. Стефан {443} был приглашен в Константинополь для преподавания в столичном университете и занял пост οἰκουμηνικὸς διδάσκαλος. Он был близок к императору Ираклию, как известно, увлекавшемуся астрономией. В соавторстве ими был написан комментарий к одному из трактатов Феона¹⁷. Таким образом, была сделана попытка привить на столичной почве космогонические идеи александрийской школы.

Как Олимпиодор, так и Стефан Александрийский были представителями светской космогонической мысли¹⁸. Их творчество не имело ничего общего с теологией. Однако в условиях христианского средневековья «мирская» астрономия и космогония имели шансы сохраниться только, если они включались в богословскую традицию. Светская александрийская школа исчезла в момент арабского завоева-

¹³ В то же время библейское высказывание о возвращении ветра «на круги своя» навело Филопона на мысль, что ветер постоянно находится в кругообразном вращательном движении над поверхностью земли (III, 10).

¹⁴ См.: *Commentaria in Aristotelem graeca*. В., Т. 12, fasc. 1.

¹⁵ *Vancourt R.* Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristotle. Lille, 1941, p. 27.

¹⁶ Халкидий, комментировавший в IV в. «Тимей» Платона, цитирует работы Феона Александрийского, где приводятся доказательства шарообразности земли. См.: *Mulfach Fr. W.* Fragmenta philosophorum graecorum. В., 1887, т. II, p. 1811.

¹⁷ См.: *De Stefano Alexandrini Hermanni Useneri Commentatio*. Bonnae. 1880, p. 38—54.

¹⁸ Олимпиодор, возможно, даже был язычником. См. подробнее: *Tannery P.* Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chemist.— *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 1, N 3, p. 316.

ния Египта, но ее идеи мы можем встретить в дальнейшем в творчестве христианских богословов, живших на территории халифата. Не случайно хорошо знакомый с работами александрийцев Яков, епископ Эдесский, отстаивал в конце VII в. идею шарообразности земли¹⁹. Что же касается деятельности в Константинополе Стефана Александрийского, то она во многом подготовила появление в столице империи нового крупного космогонического произведения, развивавшего античные представления о мироздании, — «Гексамерона» Георгия Писиды.

Известный эпический поэт Писида жил и творил в первой половине VII в. Он был хорошо знаком с античной философской и космогонической литературой, знал труды Платона, Аристотеля, Птолемея, Евклида, Гиппократата, Галена. Ему были известны работы александрийских астрономов²⁰.

Как и его предшественники, Писида исходит из сферичности земли и небес. Небесных сфер — две, и на нижней размещаются светила (Hexameron, 221—222). Она вращается вокруг неподвижной земли, и поэтому Солнце днем находится над землей, ночью — под землей. В стихотворном «Шестодневе» Писиды впервые в христианской литературе отчетливо прозвучала платоновская идея²¹ (лишь упомянутая у Василия Великого) о том, что нижняя звездная небесная сфера вращается в направлении, противоположном направлению вращения всей Вселенной. Эти два вращательных движения взаимно уравновешивают друг друга, и лишь благодаря этому Солнце не сходит со своей орбиты и не сжигает весь мир (Ibid., 110).

Верхнее небо ограничивает Вселенную, удерживая в себе всю совокупность воды и воздуха и не давая им разлиться. Равномерным давлением своей массы на внутреннюю поверхность неба они обеспечивают его сферическую форму (Ibid., 155—161). {444}

Будучи хорошо знаком с творчеством каппадокийских экзегетов, Писида повторяет мнение Григория Нисского об огненной природе небес (Ibid., 165). Но в другом месте пишет, что небо состоит «из дыма» (Ibid., 94), отдавая дань буквальному пониманию текста Библии («небо словно дым»).

В «Гексамероне» Георгия Писиды находит отчетливое выражение стоическая идея о борьбе в природе противоположных начал, в особенности влаги и огня (мысль, близкая также Григорию Нисскому). Развивая ее, Писида приходит к идее, популярной в античной философии еще со времен Анаксагора, творчество которого вряд ли было знакомо поэту. Он утверждает, что Луна не является самостоятельным источником света, а лишь отражает свет Солнца. Месяц у Писиды — влажный, Солнце — огненное. Их содружество не дает Месяцу затопить Вселенную водой, Солнцу — спалить огнем (Ibid., 250—258).

Естественно, что в ряде случаев при освещении сложных теоретических вопросов космогонии Писида просто ограничивается ссылкой на Писание. Сам жанр стихотворного «Гексамерона» зачастую не позволял ему быть более подробным; кроме того, не вызывает сомнения и христианская ограниченность его мировоззрения, проявлявшаяся в ироническом отношении к Евклиду и Гиппократу (Ibid., 1176, 941), попытке высмеять гипотезу Аристотеля о происхождении града (Ibid., 554) и т. п. Но в целом бесспорно, что Писида должен быть отнесен к «просвещенной струе „гексамеральной книжности“»²², так как продолжает традиции «великих каппадокийцев» и Иоанна Филопона.

К тому же направлению в космогонии можно отнести и выдающегося армянского астронома и математика Ананию Ширакаци (ум. в 685 г.). Анания родился в Армении вблизи Ширака в первом десятилетии VII в., учился на родине, затем — в Феодосииполе и наконец в Трапезунде у греческого ученого Тихика, был хорошо знаком с трудами Птолемея и его александрийских последователей, работами греческих математиков. Анания — автор крупных трудов «Арифметика», «Теория календаря»; он впервые в истории математики составил арифметические сводные таблицы с четырьмя действиями, написал ряд астрономических сочинений. В 70-х годах прошлого века К. П. Патканов убедительно атрибутировал Ананию анонимную «Географию», приписывавшуюся прежде Моисею Хоренскому²³. Вместе с его же

¹⁹ См. его сохранившийся в отрывках «Гексамерон»: *Journal Asiatique*. P., 1888, ser. 8, v. 11—12.

²⁰ См. подробно о творчестве Писиды: *Pertusi A. I poemi di Giorgio di Pisidia — fonti per la storia del secolo VII.* — In: *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress. München, 1960.*

²¹ О его «Шестодневе» см. монографию: *Радосевич Н.* Шестоднев Георгија Писиде и његов словенски превод (Византолошки институт Српске академије наука и уметности. Посебна издања. Књига 16), Београд, 1976.

²² См.: *Радосевич Н.* Указ. соч., с. 56.

²³ См.: *Армянская география VII века по Р. Х.* (приписывавшаяся Моисею Хоренскому) / Пер. К. П. Патканова. СПб., 1877. Можно считать убедительными доводы К. П. Патканова о принадлежности этого труда Ананию Ширакаци. Дополнительные доказательства см.: *Тер-Давтян К. С., Аревшатян С. С.* Анания Ширакаци и его космогонические труды. — В кн.: *Анания Ширакаци. Космография* / Пер. и коммент. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна, Ереван, 1962.

фундаментальной «Космографией» «География» содержит важнейший материал для изучения космогонических представлений автора.

Основными источниками «Космографии» Анании — своеобразного учебника по космогонии и астрономии — послужили труды Птолемея, трактат «О мире» Псевдо-Аристотеля, сочинения Филона Александрийского, армянского богослова V в. Егише («Толкование бытия»), «Беседы на „Шестоднев“» Василия Великого, «География» составлена на основе компиляции из Птолемея, сделанной в III в. н. э. александрийским астрономом Паппом. Уже из этого перечня видно, что если Анания вообще может быть отнесен к христианской космогонической традиции, то, конечно, к ее каппадокийской струе. Главным же материалом для обобщений ему служат работы античных мыслителей. Его «География» начинается словами: «Не найдя в Св. писании ничего обстоятельного о землеописании, кроме редких, разбросанных и в то же время трудно постигаемых и темных сведений, мы вынуждены обратиться к писателям языческим, которые установили географическую науку, опираясь на путешествия и мореплавание, и подтвердили ее геометрией, которая обязана своим происхождением астрономии»²⁴.

Анания определенно заявляет: «Чтобы изобразить Вселенную, следует устроить ее подобие в виде шара»²⁵. В «Космографии» говорится: «Если же кто пожелает получить от языческих философов наглядный пример, воспроизводящий положение земли, то мне кажется подходящим [пример] с яйцом: подобно тому как в середине [яйца] расположен шарообразный желток, а вокруг него белок и скорлупа заключает в себе все, точно так же и земля находится в середине, а воздух окружает ее, и небо заключает собою все»²⁶. Здесь Анания цитирует мнение язычников (Аристотеля), но относится к нему благожелательно. Это — мнение «добрых» космографов, в отличие от «злых». Собственного суждения о форме земли Анания в «Космографии» не высказывает, но тот факт, что он склоняется к идее шарообразности, не вызывает сомнений. Так, он не сомневается в том, что Солнце вращается вокруг земли. Будучи закреплено на небесной сфере, оно совершает вместе с ней один оборот за 24 часа, отчего зависит смена дня и ночи. Кроме того, Солнце само движется по сфере и описывает круг в течение года. Благодаря этому меняются времена года²⁷. Небо для Анании — это «самобытное единичное тело, твердое, негибкое, гладкое, ровное, без впадин, охватывающее все»²⁸. Он признает, как и большинство христианских мыслителей, и второе небо — небесную твердь. Как и Иоанн Филопон, Анания считает, что второе небо состоит из воды и воздуха²⁹. Впрочем, в небольшом трактате «Об астрономии» Анания вводит семь небесных сфер³⁰ (явно под влиянием Птолемея).

Склоняясь, по-видимому, к идее среднего положения земли во Вселенной, Анания не может принять библейский тезис о том, что земля держится на водах. «Я недоумеваю, если земля держится на водах, то каким образом на таком количестве водяной природы, не погружаясь, держится безмерная тяжесть земли и она не погружается под воду»³¹. Он полагает, что о «водах» говорится «по той причине, что вода смешана с преисподней»³².

Как в связи с теорией шарообразности, так и сами по себе очень интересны идеи Анании о возможности существования антиподов. Анания {446} отмечает, что теория антиподов «противоречит божественному слову». Затем, однако, он пересказывает приснившийся ему сон, в котором он беседовал с Солнцем. На вопрос, имеются ли живые существа на противоположной стороне земли, Солнце ответило: «Не имеются, а свет я даю горам и оврагам и безжизненным пещерам»³³. Таким образом, если не существует антиподов, то существует «противолежащая земля». Идея «противолежащей земли» выдвигается и в «Географии», хотя здесь автор считает ее обитаемой³⁴. Возможно, в «Географии» следуя за компилятором Птолемея, Анания не считал необходимым приводить имеющийся в его распоряжении материал в согласии с христианской догмой. Автор «Географии» — сторонник античной теории климатических поясов, из которых первый расположен к югу от экватора, остальные — севернее³⁵. В жарком поясе «ничего не растет вследствие постоянного присутствия в нем Солнца». Вслед за ним располагается Оке-

²⁴ Армянская география..., с. 1. ²⁵ Там же, с. 6.

²⁶ Анания Ширакаци. Космография, с. 43.

²⁷ Там же, с. 81.

²⁸ Там же, с. 39.

²⁹ Там же, с. 40.

³⁰ Там же, с. 93.

³¹ Там же, с. 44.

³² Там же.

³³ Там же, с. 46.

³⁴ Армянская география..., с. 10, 12.

³⁵ Там же, с. 4—5.

ан, отделяющий ойкумену от противоположной земли³⁶. Этот Океан — средиземный. Ни на крайнем севере, ни на крайнем юге суша не омывается Океаном, она сплошная, и площадь морей на земле значительно меньше площади материков. Ания знает, что Каспийское море — закрытое озеро, и использует этот факт как довод против идеи всемирного Океана.

На протяжении всей книги автор «Географии» делает лишь одну явную попытку пренебречь данными науки в угоду Священному писанию. Он отмечает, что Птолемей считал серединой обитаемой земли Счастливую Аравию, но это противоречит Библии, по которой центр земли — Иерусалим. «Следовательно, — говорит Ания, — необходимо при подсчетах по Птолемию считать к востоку от Иерусалима каждый два градуса за один, и тогда расстояние до краев ойкумены в обоих направлениях окажется одинаковым³⁷. В остальном армянская «География» — произведение вполне светское, в отличие от «Космографии», в которой Ания систематически подчеркивает свой пиетет перед Писанием. Однако основное теоретико-географическое содержание обеих книг не дает причин сомневаться в их принадлежности одному автору. Более благочестивый тон «Космографии», вполне вероятно, объясняется конъюнктурными обстоятельствами, прежде всего тем, что она была написана с учебными целями и эллинистическое свободомыслие, возможное в специальной научной работе, представлялось недопустимым в учебнике. Так или иначе, оба армянских научных трактата продолжают в христианской географической мысли линию Василия Великого и Иоанна Филопона, причем обнаруживают даже большую близость к традициям античной науки, чем произведения родоначальников этой школы.

Дальнейшая история каппадокийского течения в христианской космогонии выходит за хронологические рамки данной главы. Следует все же отметить, что теории каппадокийцев, Филопона и Писиды не были забыты потомками. В последующие века их взгляды развивали Евстратий из Никеи, Михаил Пселл, Мануил Фил — мыслители пусть немногочисленные, но принадлежащие к наиболее образованной и творчески активной части византийской интеллигенции. Однако значение теоретико-географической работы школы Василия Великого значительно шире. Ее усилиями ряд важнейших положений античной географии был включен в христианскую культуру. На протяжении веков христианские читатели знакомились с ними по «Шестодневам» Василия и Иоанна Филопона. Но и это еще не все. Совершенно ясно, что античные географические теории, являясь языческими, не могли бы быть приняты византийским православием. И лишь в той своей части, в какой они вошли в труды теологов, прежде всего «великих каппадокийцев», они избежали обвинения в паганизме и получили право на существование. Каппадокийцы повторили, неполно и сумбурно, некоторые постулаты античной географии, и их созидательная роль в истории географической науки очень невелика. Но, компилируя, они освящали взгляды античных ученых своим авторитетом, вторя древним, они сохраняли их идеи для последующих поколений. Поэтому их заслуги в передаче географам средневековья античной географической традиции невозможно переоценить.

Итак, в IV—VII вв. существовали две взаимоисключающие христианские концепции мироздания, в основе которых лежали различные представления о форме земли — шарообразной или плоской. Предпринятая в VI в. Прокопием Газским неуклюжая и неудачная попытка совместить в одной космогонии элементы обеих теорий на практике продемонстрировала их антагонистический характер³⁸. В чем причина популярности в средние века обскурантской космогонии антиохийской школы? При ответе на этот вопрос вряд ли могут что-либо объяснить ссылки на авторитет различных богословов, тем более что слава сторонников теории шарообразности — «великих каппадокийцев» — намного превосходила славу Севериана из Габалы и его сирийских и малоазийских предшественников. Широкая известность «Христианской топографии» Косьмы вполне уравнивалась популярностью «Бесед на „Шестоднев“» Василия Великого, безусловно, самого читаемого из средневековых «Гексамеронов».

Обычно успех плоскостной теории в средние века объясняют тем, что для бытового, житейского мировосприятия она более понятна и естественна. Ум человека раннего средневековья с трудом воспринимал научные абстракции, и если земля представляла человеческому глазу плоской, то именно как плоская она и осознавалась³⁹. Знаменитая инвектива Лактанция против антиподов («...невозможно, чтобы люди ходили вверх ногами!...»), как нельзя лучше иллюстрирует подобный стиль установления основополагающих мировоззренческих постулатов на основе обычного житейского опыта и так называемого здравого смысла. Однако такое объяснение явно недостаточно. Несомненно, что многие антиохийские экзегеты (и Диодор, и Феодорит, и Ефрем Сирий) были людьми весьма образованными, знакомыми с

³⁶ Там же, с. 10.

³⁷ Там же, с. 16.

³⁸ Прокопий Газский считал, что плоская земля покоится на воде. У нее есть нижняя, противоположная сторона, но она вся целиком погружена в воду, почему и невозможно существование антиподов (PG, t. 87, col. 69).

³⁹ См., например: *Kretschmer K. Op. cit.*, S. 34; *Robbins F. Op. cit.*, p. 60.

античной культурой и способными к теоретическому мышлению (что и доказывали в иных сферах богословия). Они выступали поборниками теории плоской земли не потому, что не могли себе представить землю шарообразной. Причина — в ином.

Как отмечалось выше, космогонические и географические идеи Библии крайне противоречивы. Священное писание не содержит сколько-нибудь цельной картины мироздания. Однако, комбинируя данные Библии и других современных ей источников (ряда библейских апокрифов, литературных произведений, надписей и т. д.), историки науки в общих чертах восстановили древнеиудейскую космогонию. Для нее оказалось характерным представление о плоской земле, куполообразном твердом небе, двух небесах, между которыми заключены небесные воды, суше, со всех сторон окруженной водой, едином подземном океане, земном Рае и т. д. Таким образом, в ряде важнейших характеристик антиохийская концепция мироустройства совпадает с древнеиудейской. Пытаясь вывести космогонию из Библии, антиохийцы опирались на определенную традицию понимания Писания, и, безусловно, стояли ближе к Библии, чем их оппоненты — каппадокийцы. Это обстоятельство должно было обеспечить им успех у значительной части населения империи, жившей в той же интеллектуальной среде, прежде всего — на Востоке: в Сирии, Палестине, Малой Азии. В настоящее время доказано, что библейская космогония, отразившая мировоззрение древних евреев, в то же время испытала сильное воздействие иных идеологических систем древних народов. Еще большее число старейших космогоний рисовало типологически сходную картину мироздания^{39a}. Характерно, что в представлении греков архаической эпохи земля являла собой плоский диск, со всех сторон окруженный Океаном (ср. описание щита Ахилла в «Илиаде», XVIII), над которым возвышалась небесная сфера, поддерживаемая Атласом⁴⁰. И здесь мы сталкиваемся с концепцией, близкой к антиохийской. К сожалению, в послегесиодовское время источники позволяют нам говорить определенно только об ученой, а не о народной греческой космогонии. Мы вправе, однако, предположить, что, несмотря на все успехи элитарной античной науки, космогонические взгляды большинства рядовых, малообразованных эллинов сохранили свою архаическую основу. Антиохийская теория мироздания была более доступна для восприятия чем каппадокийская, в своих главных чертах она уже существовала в сознании большинства людей поздней античности⁴¹. В этом заключается важнейшая причина превращения ее в ведущую космогоническую систему средневековья.

Итак, в IV—VI вв. был осуществлен синтез античной и библейской традиций в области географической науки. При этом, если представители антиохийской школы следовали Библии во всех своих теоретических построениях, допуская античное влияние лишь в частности и, как правило, бессознательно, то каппадокийцы, Писида и Филопон положили античную (аристотелевскую) концепцию в основу своих представлений о мироздании. Идея шарообразности земли, геоцентрическое строение мира, представление о широтной зональности — эти наиболее важные идеи {449} древней космогонии и географии были переданы ими средневековью и включены в христианскую культуру. Каппадокийская теория мироздания, разумеется, несла на себе и явный библейский отпечаток (представления о двойном небе, небесных водах и т. д.), но именно она в условиях раннего средневековья представляла прогрессивное направление в развитии географической мысли, так как, в отличие от реакционной теории антиохийцев, заключала в себе ядро позитивного научного знания, добытого античной древностью.

*

Географические памятники раннего средневековья часто вызывали разочарование у историков науки⁴². В самом деле, за весь длительный период с IV по VIII в. не было создано ни одного произведения, в котором содержалась бы самостоятельная разработка крупной научной проблемы, отмеченного самостоятельным подходом к географическому материалу, заключавшего в себе научное открытие. Общий упадок образованности, характерный для переходного периода от античности к средневековью, кризис

^{39a} См. об ассиро-вавилонском влиянии: Heidel A. *The Story of Creation*, Chicago; London, 1951, p. 82—140. Этруские и финикийские параллели см.: Herrmann A. *Die Erdkarte der Urbibel. Mit einem Anhang über Tartessos und die Etruskerfrage*, Braunschweig, 1931. Об источниках Книги Бытия — основного космогонического раздела Библии — см.: Eissfeldt O. *Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang der ersten Buches der Bibel*. Tübingen, 1958.

⁴⁰ См. подробнее: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука о «природе». М., 1979, с. 116—136.

⁴¹ Как отмечал Ф. Роббинс, «это, несомненно, соответствовало верованиям большинства менее образованных христиан данной эпохи» (Robbins F. *Op. cit.*, p. 60).

⁴² См., например: Travel and Travellers of the Middle Ages / Ed. by A. P. Newton. L., 1968, p. 23—27; Kimble G. B. T. *Geography in the Middle Ages*. L., 1938, p. 19; Bunbury E. H. *A History of Ancient Geography*. N. Y., 1952, Vol. II, p. 675.

классической науки, церковная монополия на теоретическое знание осложнили и замедлили развитие географической теории.

И все же эпоху раннего средневековья нельзя считать бесплодной в истории географии. На всем ее протяжении создавались многочисленные географические памятники, имевшие практическое значение: учебные пособия и индексы, итинерарии и периплы, путеводители и карты. Это был период систематизации накопленного опыта, значительная часть которого стала доступной последующим поколениям лишь благодаря усилиям раннесредневековых географов. Важнейшая черта их трудов — зависимость прежде всего от античной традиции, ибо христианство, определив для себя некоторые общие теоретико-географические принципы, не имело собственной практической географии. Не случайно даже насквозь христианские географические сочинения вроде равеннской «Космографии» VII в. обнаруживают связь с трудами Птолемея. Не случайно целая семья памятников разных жанров от трактатов до карт берет начало от карты Римской империи, выполненной в I в. Агриппой и выставленной по приказу императора Августа в римском портике Полла⁴³.

Неудивительно, что основные типы географических памятников, распространенных в раннее средневековье, появляются в античности. Чаще всего это компиляции или просто конспекты географов классической древности (в первую очередь Птолемея), иногда — комментарии к их произведениям. Так, конспект Птолемея был составлен в III в. н. э. александрийским математиком Паппом и послужил основой для «Географии» Анании Ширакаци. Несколько позже другой александрийский астроном, уже упоминавшийся Феон, прокомментировал трактат Птолемея «Система астрономии». В том же III в. н. э. Агафемер составил компиляцию из трудов Птолемея под названием «Сокращенная география»⁴⁴. {450} До нас дошли два анонимных конспекта Птолемея, написанные примерно в то же время (GGM, I, col. 489—591).

Уже в византийскую эпоху эта традиция была продолжена Маркианом. Маркиан был уроженцем Гераклеи Вифинской, жил и работал на родине и, вероятно, в Константинополе, на рубеже IV—V вв., хорошо знал классическую географическую литературу. Будучи компилятором, Маркиан, однако, выгодно отличался от большинства своих коллег тем, что стремился придать каждой своей работе практическое значение. Так, дошедший до нас в немногих фрагментах его труд «Эпитома одиннадцати книг „Географии“ Артемидора Эфесского» является не просто конспектом, а вполне законченным периплом Средиземного моря, составленным на базе извлечений из Артемидора, и напоминает античные памятники этого жанра (ср. «Перипл Эритрейского моря», «Перипл Евксинского Понта» и др.) (GGM, II, col. 574—576). Более традиционна эпитома «Перипла внутреннего моря» (в трех книгах), принадлежавшего географу I в. н. э. Мениппу Пергамскому. В первой книге Менипп описывал Черное море, Пропонтиду и Геллеспонт, во второй — северный берег Средиземного моря от Геллеспонта до Геркулесовых столбов, в третьей — южный его берег до Геллеспонта. В данном случае Маркиан лишь несколько сократил перипл, уже написанный Мениппом (GGM, II, col. 563—573).

Значительно интереснее главный труд Маркиана «Перипл внешнего моря» (GGM, II, col. 515—562). Сохранился неполностью: недостает двух больших разделов, много значительных лакун). Во введении автор адресует работу морякам как практическое руководство и отмечает, что видит в ней продолжение труда Артемидора, написавшего «Перипл внутреннего моря». Он последовательно описывает океанское побережье, сперва от Ливии до Индии, затем от Геркулесовых столбов до Сарматии. Источниками Маркиану послужили «География» Птолемея и «Геометрия» Протагора. На протяжении всего перипла составитель выписывает информацию о географических объектах из Птолемея и приводит расстояние между ними по Протагору. При всей несамостоятельности этой компиляции она представляет собой ценное пособие для мореплавания. Маркиан снабдил его дополнением — небольшой работой «О расстоянии достопамятных городов ойкумены от города Рима» (к сожалению, утраченной). В творчестве Маркиана из Гераклеи нашли отражение наиболее характерные черты раннесредневековой географии: с одной стороны, несамостоятельность и зависимость от классических образцов, с другой — четкая практическая направленность и утилитарность.

Теми же свойствами характеризуется тесно связанный с Маркиановой эпитомой Мениппа «Перипл Евксинского моря» Псевдо-Арриана (конец V в.). Эта откровенная компиляция из нескольких периплов (Мениппа, Арриана, Скимна, Скилака) представляет собой полный и подробный обзор побережья Черного моря, который должен был пользоваться определенной популярностью среди ранневизантийских моряков (доказательство — три сохранившихся списка столь раннего памятника) (GGM, I, col. 402—423).

⁴³ Müllenhoff K. Ueber die Weltkarte und Chronographie des Kaiser Augustus. Kiel, 1856.

⁴⁴ См.: Томсон Дж. О. Указ. соч., с. 511.

В конце IV — начале V в. была опубликована «Космография» Юлиа Гонория⁴⁵. Ее автор был уроженцем Цезареи (Кесарии), (возможно, не {451} каппадокийской, а испанской или палестинской). Будучи педагогом-ритором (*orator utriusque artis, magister peritus et doctissimus*), он обучал школьников также и географии с использованием карты, а возможно, и глобуса⁴⁶. Для лучшего усвоения географического материала Юлий Гонорий диктовал ученикам перечни географических названий, помещенных на карте. Один из учеников, «не ставя в известность учителя», издал эту работу как учебное пособие. Оригинальность «Космографии» Гонория — в изобретенном им способе группировки географических наименований. Юлий Гонорий выделяет четыре океана, окружающих землю: Восточный, Западный, Южный (в сущности, Черное море) и Срединный (Средиземное море). К каждому океану примыкает какая-либо часть ойкумены. Соответственно и свое пособие Гонорий делит на четыре части и в каждой последовательно перечисляет относящиеся к данному океану моря, острова, горные хребты, провинции, города, реки (с указанием их устьев, истоков и протяженности), народы. Поэтому в каждой части семь разделов. При перечислении в восточной и южной частях автор движется с востока на запад, в западной и северной — с запада на восток. «Космография» состоит почти исключительно из этих перечней номенклатуры. Лишь в нескольких случаях автор сообщает какие-либо дополнительные сведения об упоминаемых объектах. Так, говоря о Ниле, Гонорий отмечает, что на его берегах расположены пирамиды и дворцы фараона (р. 51).

Разумеется, «Космография» Гонория — произведение сугубо учебное, но его научная ценность в том, что здесь впервые была выработана стройная система классификации географических названий. В сущности, «Космография» Гонория стала первым дошедшим до нас указателем к географической карте (или глобусу). Об ее достаточно широкой популярности в раннее средневековье (правда, главным образом на латинском Западе) говорят следующие факты: во-первых, до нас дошло три ее списка с рядом дополнений и интерполяций; во-вторых, «Космография» Гонория была известна Иордану и ирландскому географу IX в. Дикуилу, ее в качестве ценного пособия для изучения «Географии» рекомендовал читателям Кассиодор⁴⁷; в-третьих, в VI в. она с незначительными изменениями была воспроизведена компилятором Этиком из Истрии в его собственной «Космографии».

Значительную часть памятников раннесредневековой географии можно отнести к разряду учебной литературы. Огромная популярность античного стихотворного пособия по географии Псевдо-Дионисия Периегета (I в. н. э.), известного в Византии более чем в 100 рукописях, свидетельствует о том, насколько широко было поставлено в это время преподавание основ географии. Показательно, что тот же учебник Псевдо-Дионисия дважды переводился на латынь — в IV в. поэтом Авиеном и в VI в. константинопольским грамматиком Присцианом⁴⁸. Вероятно, для школьников была предназначена и «Космография» Этика. В этой работе, состоящей из двух частей, первая часть почти дословно воспроизводит {452} «Космографию» Гонория, вторая — вторую главу первой книги «Истории против язычников» Павла Орозия⁴⁹. Сама по себе «Космография» Этика не внесла в науку ничего нового. Показательно, однако, что Этик писал свою компиляцию по-гречески, и лишь впоследствии она была переведена на латынь. Следовательно, «Космография» Гонория была известна и в греко-язычной среде. Несравненно значительнее книги Этика анонимная «Космография», написанная в VI в. в византийской Равенне.

В теоретическом отношении «Космография» Равеннского Анонима — малооригинальная работа, выполненная в традициях антиохийской школы. Картина мироздания, соответствующая ее основным принципам, рисуется в кратком введении. Затем следует основной раздел «Космографии», в котором автор приводит списки городов и рек по различным регионам мира. В каждом случае он сначала характеризует местоположение данного региона и дает ссылки на использованные источники. В данном раз-

⁴⁵ См. о Юлии Гонории: *Kubitschek W.* Die Erdtafel des Julius Honorius.— Wiener Studien. 1885, Bd. 7. Heft. 1; GLM, p. 21—55.

⁴⁶ Ученик Гонория, опубликовавший «Космографию», ссылается на замечание учителя, что «эта книга выдержек не должна использоваться отдельно от сферы» (см.: GLM, p. 55).

⁴⁷ *Kubitschek W.* Op. cit., S. 12.

⁴⁸ *Miller K.* *Maprae mundi. Die ältesten Weltkarten.* Stuttgart, 1898. Heft VI, S. 95.

⁴⁹ Публикация «Космографии» Этика: GLM, p. 71—103. См. о нем: *Ritschl T.* Die Vermessung des römischen Reiches unter Augustus, die Weltkarte des Agrippa und die Cosmographie des sogenannten Aethicus (Iulius Honorius).— In: *Rheinisches Museum für Philologie.* Frankfurt am Main, 1842. Вторая глава первой книги известного труда Павла Орозия — своеобразный географический трактат. В нем дается трехчастное деление ойкумены (Европа, Азия, Африка), а затем перечисляются находящиеся в этих частях света римские провинции с указанием их границ; иногда указывается количество проживающих там народов, число городов и т. п. В конце главы приводится перечень средиземноморских островов. Эта глава Орозия пользовалась колоссальной популярностью, особенно на латинском Западе; от нее зависят многие нарративные географические памятники и карты.

деле Равеннский Аноним применяет весьма своеобразный способ группировки географического материала. Он делит всю ойкумену на 24 сегмента (12 часов дня и 12 часов ночи) и последовательно описывает ее с запада на восток — от Германии до Гиркании по «странам дня», а затем — в обратном направлении — по «странам ночи». Радиусы, ограничивающие сегменты, исходят из Равенны (хотя центром земли для Анонима остается Иерусалим). Эта схема не имеет конкретно-географического смысла, но позволяет привести в систему колоссальное собрание географических наименований⁵⁰. «Космография» Равеннского Анонима содержит их многие сотни, выписанные из разных источников, частично до нас не дошедших. Равеннский Аноним использовал античных авторов — Птолемея (весьма редко), Ямвлиха, Ливания, христианских писателей — Павла Орозия, Василия Великого, Афанасия Александрийского и др., неизвестных по другим источникам готских и римских космографов (особенно часто — Кастория)⁵¹. Он сознательно старается сохранить античную, географическую номенклатуру, чтобы «различные народы, пожелавшие из-за беспричинной гордыни чужих или лучших земель или теснимые другими племенами и покинувшие родные очаги, по варварскому обычаю не переименовывали бы города и реки страны, получившие названия в древности» (р. 4). Таким образом, Равеннский Аноним предлагает потомкам индекс географических названий, древних для них и близких ему самому, призывая их сохранить античную систему наименований. С этой же целью он дает в конце своей книги списки островов по различным морям и океанам. {453}

Несколько особняком стоит в «Космографии» третий ее раздел, в котором приводятся по порядку названия населенных пунктов Средиземноморья. Список начинается Равенной, ею же и заканчивается. Он разбит на части, в каждой из которых, называются селения, лежащие между двумя крупными городами. Сообщается расстояние между начальными и конечными пунктами каждого списка. Этот раздел «Космографии» — перипл Средиземного моря, сопоставимый со сходными периплами Маркиана из Герраклии. Он пользовался определенной известностью в средние века и явился основным источником «Географии», написанной в XII в. известным ученым-энциклопедистом Гвидо из Пизы⁵². Что же касается «Космографии» в целом, то и она не была забыта, и еще в XIII в. ее основательно изучал и конспектировал Риккобальдо из Феррары⁵³.

«Космография» Равеннского Анонима — труд, написанный с оригинальной целью, но по форме он чрезвычайно близко стоит к многочисленным раннесредневековым памятникам, так же как и он, заполненным бесконечными перечнями географических названий. Более того, именно он в наибольшей степени демонстрирует характерное для географов раннего средневековья увлечение систематизацией, каталогизаторством, полигисторством. По сравнению с Юлием Гонорием и Этиком из Истрии Равеннский Аноним сделал новый шаг на пути к выработке эффективной структуры географического справочника-индекса, и в этом его заслуга перед географией.

Очень сходным по форме является другой известный памятник ранневизантийской географии — «Синекдем» Иерокла. «Синекдем» содержит списки городов, расположенных в различных провинциях империи. В начале каждого перечня дается название провинции и указывается титул управляющего ею администратора. В историко-географическом отношении памятник представляет собой такой же индекс номенклатуры, как и равеннская «Космография». Однако «Синекдем» Иерокла — произведение официального характера. Это — составленный в начале царствования Юстиниана I справочник по статистической географии империи, предназначенный для византийских чиновников. Его главная задача — дать читателю информацию об административном делении империи. Предполагают, что это — не первое сочинение такого типа, и что его составитель Иерокл использовал более ранний индекс, составленный при Феодосии II или Маркиане. Сопоставление «Синекдема» Иерокла с латинскими географическими словарями Юлия Гонория, Этика и Равеннского Анонима позволяет подчеркнуть, что в этот период как на Западе, так и на Востоке Средиземноморья развитие географии осуществлялось в одном и том же направлении⁵⁴. От раннего средневековья сохранилось и несколько латинских и греческих текстов, представляющих собой списки географических наименований. Они составлялись либо с учебной целью, либо как пособия для государственных чиновников. Такова написанная по-латыни в последние годы

⁵⁰ См.: Бородин О. Р. «Космография» Равеннского Анонима: (К вопросу о ее месте в истории географической науки). — ВВ, 1982, 43, с. 61—62.

⁵¹ Об источниках Равеннского Анонима см.: Schnetz J. Untersuchungen über die Quellen der Cosmographie des Anonymen Geographus von Ravenna. München, 1942.

⁵² Памятник опубликован Пиндером и Партаем вместе с «Космографией» Равеннского Анонима.

⁵³ Parthei G. Geographus Ravennas beim Riccobaldus Ferrariensis. — Hermes, 1878, Bd. 4.

⁵⁴ Опубликовано: Honigmann E. Le Synecdémos d'Hierocles et l'Opuscule géographique de Georges de Chypre. Bruxelles, 1939. См. о нем: Ramsay W. M. Phrigian Orthodox and Heretics. III. Hierocles: Date: Principle of formation of his list. — Byz., 1931, VI, p. 27—32.

IV в. работа «Названия всех провинций». В ней перечисляются диоцезы и входящие в них провинции, затем дается список варварских народов, проживающих на территории империи, и отдельно — список городов, расположенных за Рейном (GLM, p. 127—132). В 449 г. некто Полемий Сильвий использовал этот каталог для написания собственной, еще более краткой работы под тем же названием (Ibid, p. 130—132).

Около 435 г. появился небольшой труд «Деление мира» («*Divisio orbis terrae*»). В традициях Павла Орозия земля делилась здесь на три части света, а затем перечислялись отдельные области и страны с примерным указанием их границ и протяженности (GLM, p. 15—20). Работа была выполнена по заказу Феодосия II, о чем говорится в небольшом стихотворении, помещенном в ее конце.

Очень близко к ней стоит другое небольшое произведение, принадлежащее некоему пресвитеру Иерониму, — «Измерение провинций» («*Dimensuratio provinciarum*») (GLM, p. 9—14). Однако, в отличие от «Деления мира», здесь иногда сообщаются и краткие сведения об описываемых областях. Например, об Индии говорится: «Там находится река Ганг и царство, где родится перец, а также [живут] слоны, драконы, сфинксы, попугаи». Как указал издатель А. Ризе, оба произведения обнаруживают зависимость от античной карты Агриппы (Ibid., p. XVIII).

В 1938 г. М. Шангин опубликовал русский перевод небольшого греческого географического текста из собрания Государственного Исторического музея⁵⁵. Текст начинается указаниями на то, что «древние разделили землю на три части: Азию, Ливию и Европу». Названы границы между частями света: Танаис (Дон) между Европой и Азией, Нил между Азией и Ливией, пролив Геракловы столбы между Ливией и Европой. Затем перечисляются области (в тексте — «епархии») Европы, Азии, и Ливии без каких-либо дополнений и пояснений. В целом документ отражает географическую ситуацию IV—V вв. и очень хорошо вписывается в традицию близких ему по форме и содержанию латинских манускриптов. Таким образом, подобные сводки названий областей были в раннее средневековье явлением не только латинской, но и греческой географической литературы.

Известный латиноязычный географический памятник «*Expositio totius mundi*» по форме напоминает перечни провинций типа «*Divisio...*» или «*Dimensuratio...*» и кажется лишь несколько более подробным. Однако, по существу, это документ несколько иного типа. Внимание его составителя было сосредоточено не на номенклатуре как таковой, а именно на дополнительных сведениях, главным образом экономического характера, из жизни различных областей империи. В дошедшем до нас виде «*Expositio...*» распадается на две части. Первая представляет собой пересказ раннехристианского греческого итинерария «Подорожные от Эдема» сокращенный вариант которых дошел до нас в греческой и грузинской версиях⁵⁶. Вторая часть «*Expositio...*» (§ 21—68), по-видимому, {455} принадлежит языческому автору. Весь текст написан на весьма неправильной латыни. Вероятно, оба памятника были переведены на латынь не очень образованным переводчиком и им же объединены.

Латинский текст «Подорожных от Эдема», вошедших в «*Expositio...*», подробнее и полнее сохранившихся греческого и грузинского вариантов. В начале его приводится описание Эдема, в основном согласное с Библией (райская река, ее четыре русла и т. п.). Затем рассказывается о жителях Рая — благочестивейшем народе камаринов. Они не знают никаких болезней и пороков, живут по 120 лет, никогда не трудятся, ибо хлеб падает к ним прямо с неба, а пьют они цветочный нектар. Они не умеют использовать огонь и не имеют одежды. Камарины не имеют государства и живут при полном безвластии. Их единственное несчастье — необходимость в течение дня сидеть в водах райской реки, ибо Солнце в Эдеме такое жаркое, что может спалить все живое дотла (§ 6—7). Рассказ о счастливом народе камаринов очень схож с античной легендой о жителях островов Блаженных. «Подорожные от Эдема» — первый известный христианский памятник, где древние μακάριοι превращены в жителей Рая. В дальнейшем легенда о камаринах получила широкое распространение в христианской литературе.

Последующие параграфы «Подорожных...» посвящены отдельным странам, расположенным по направлению от Эдема к границам империи. Это — типичная периегега с указанием расстояний от одной области до другой и очень лаконичными характеристиками этих областей. Вслед за Эдемом идет Брахмания, далее — Индия, Персия и т. п. По своему географическому содержанию эта часть «Подорожных...» близко стоит к Певтингеровой таблице (см. ниже). Говоря о Брахмании и Индии, составитель «Подорожных...» явно пользовался устаревшими и часто — фантастическими источниками. Начиная с Персии его описания весьма реалистичны, хотя более кратки и сухи. «Подорожные от Эдема» — практический итинерарий для путешественников. Вместе с тем включение в него Рая свидетельствует об оп-

⁵⁵ См.: Шангин М. Новый географический текст. — ВДИ, 1938, 4, с. 252—255.

⁵⁶ Составляет § 3—20 «*Expositio...*». Издание греческого текста «Подорожных от Эдема» см.: Klotz A. Odoiporiai apo Edem. — Rheines Museum für Philologie. 1910, N. F., t. 65. Грузинскую версию см.: Avalischvili Z. Géographie et légende dans un récit apocryphe de St. Basile. — Revue d'Orient Chrétien, 1927/28. 3^e sér., v. 6 (26). p. 279—304.

ределенном пропагандистском значении этого документа. (Интересно, что от Рая до границ Брахмании — всего 70 дневных переходов.— § 7). «Подорожные от Эдема» дают хороший пример того, как христианство пыталось освоить, «теологизировать» вполне практические, светские по существу, области культуры.

Вторая часть «Expositio...» — это составленное в IV в. описание провинций Римской империи. Ее восточная часть охарактеризована значительно подробнее, чем Запад. Автор называет важнейшие города всех провинций, упоминает об их достопримечательностях. Однако главное содержание этой части — экономическая характеристика областей империи. Автор перечисляет основные продукты, производимые в них, непременно останавливается на предметах экспорта. Так, об Испании говорится, что она вывозит одежду, растительное масло, жир, скот, канаты (§ 59), Мавритания торгует одеждой и рабами (§ 60), Нумидия — конями (§ 60). Из провинции Азии вывозятся вино, масло, полба, ячмень, пурпур (§ 41). Автор упоминает о египетском папирусе (§ 36) и иерихонских фисташках (§ 31), сирийском вине (§ 29) и яблоках Аскалона (§ 31). Составленное им описание предназначено для «деловых людей», прежде всего купцов, ведущих дальнюю торговлю. Это — своеобразный справочник, который, бесспорно, был ценным пособием в практической деятельности ранневизантийских коммерсантов. Для современного историка это полезнейший источник по экономической истории империи⁵⁷. Безусловно, с практическими целями была составлена и компиляция из описания провинций и «Подорожных...». Ее составитель попытался объединить сведения об империи и странах, лежащих за ее пределами, создать свод необходимой купцам информации. Сугубая утилитарность трактата «Expositio totius mundi» позволяет оценить его как географический памятник, очень характерный для эпохи раннего средневековья.

Чисто утилитарный характер носит и небольшое сочинение «Град Константинополь — новый Рим», написанное в эпоху Феодосия II. Это в сущности, справочник, содержащий сводку необходимых приезжему сведений о столице империи. После краткого риторического вступления, восхваляющего город и императора, следует описание столицы по городским районам (regiones). В каждом случае указываются границы соответствующего regio, называются расположенные в нем церкви, общественные здания и сооружения, дома знатнейших горожан. Например, во втором regio названы «церковь Великая, церковь древняя, сенат, здание трибунала с пурпурными ступенями, термы Зевскиппа*, театр, амфитеатр» (GLM, p. 134). Затем дается количество улиц и переулков, домов, бассейнов, государственных булочных, рынков, размещенных в том или ином районе. Далее перечисляются представители районной администрации — кураторы, ночные стражники, пожарные и т. п. По этой схеме последовательно описываются все regiones Константинополя. Работа завершается разделом «Collectio civitatis», в котором вновь называются основные достопримечательности, на этот раз — по всей столице, подсчитываются дворцы, церкви, базилики, термы, форумы, портики, переулки и дома в масштабах города, приводится численность сотрудников городских служб и сообщается протяженность города в длину и ширину. Небольшая книжка «Град Константинополь — новый Рим» является первым дошедшим до нас городским справочником. Его можно считать предшественником современных изданий подобного типа, и по логичности построения, полноте и ценности сообщаемых сведений этот ранний опыт следует признать удачным.

Справочным изданием несколько иного типа является «Ἐθνικά» Стефана Византийского (VI в.). Это — энциклопедия по географии народонаселения. В алфавитном порядке перечисляются в ней все известные в раннем средневековье народы ойкумены и каждому дается краткая характеристика. Составитель широко использовал сочинения древних авторов — Гекатея, Феопомпа, Александра Полигистора. Труд Стефана Византийского оригинален по содержанию (демографический справочник) и по форме (лексикон) и еще раз свидетельствует о серьезных и плодотворных поисках византийцев в разработке принципов систематизации географических знаний.

Говоря о византийских географических справочниках, следует вновь обратиться к «Географии» Анании Ширакаци. О его теоретико-географических взглядах уже говорилось выше. Но их изложение занимает сравнительно небольшую первую часть работы. Основное ее содержание, как и в «Expositio totius mundi», — характеристика отдельных областей ойкумены, в данном случае — построенная по частям света (Европа, Ливия, Азия). Указываются размеры этих областей, определяется их местоположение. Описание их лишено четкого плана. В некоторых случаях называется количество городов, провинций, островов в том или ином регионе⁵⁸, в других эти данные опускаются. Иногда дается инфор-

⁵⁷ Это блестяще доказало исследование Н. В. Пигулевской. См.: *Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию: Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VII вв.* М.; Л., 1951, с. 41—54.

* Так напечатано. Правильно „Зевксиппа“.— Ю. Ш.

⁵⁸ Армянская география..., с. 28.

мация о хозяйстве области (например, о добыче ароматических смол в Ликий). О Китае говорится, что там «много шелка превосходного достоинства»⁵⁹.

Рассказ Анании пестрит фантастическими сведениями о достопримечательностях отдаленных от Армении частей империи (например, о Корсике говорится, что там есть гора, из которой «золото и серебро растут подобно спарже») ⁶⁰. Много сообщений о чудовищных животных (живущий в Далмации бык — «баласос», который сжигает огнем преследующих его охотников ⁶¹, звери, имеющие вид людей, лошади-тигры, сатиры, человекоподобные звери с собачьей мордой, обитающие в Африке ⁶², драконы и гигантские муравьи в Индии ⁶³ и т. д.; однако Анания отказывается верить Плинию ⁶⁴, что в Неизвестной стране за Китаем — «Синэ» — водятся человекоподобные звери, звери с двумя лицами и другие; странные существа) ⁶⁵. Как уже говорилось, «География» Анании в основном представляет собой конспект работы Паппа Александрийского (хотя армянский географ обнаруживает знакомство и с «Естественной историей» Плиния, возможно, в пересказе Солина) ⁶⁶. Самостоятельный характер носит лишь раздел о Закавказье (прежде всего об Армении) ⁶⁷. Здесь Анания особенно подробен. Он перечисляет многие мелкие области и владения, четко определяет их границы. По сравнению с окружающими территориями Закавказья описывается как бы в 4—5-кратном увеличении. Ясно, что здесь Анания Ширакаци активно использовал собственный опыт и не зависит от Паппа. Данный раздел его труда — ценнейший источник по исторической географии раннесредневековой Армении.

Из всех ранневизантийских жанров географической литературы нам хуже всего известны итинерарии. «Подорожные от Эдема» — единственный дошедший до нас византийский итинерарий в собственном смысле слова. Кроме него, мы располагаем лишь своеобразным памятником, который носит название «Итинерарий Александра». Он был составлен по заданию императора Констанция в преддверии очередной римско-персидской войны и содержит обзор походов против персов Александра {458} Македонского и Траяна, сделанный на основе трудов Арриана и Вегеция. Компильция написана легко и занимательно, что обеспечило ей достаточно широкую известность. В дальнейшем она послужила одним из источников знаменитого средневекового «Романа об Александре». В то же время очевидно, что она не является настоящим итинерарием и принадлежит скорее художественной, чем научной литературе.

В раннее средневековье широкое распространение получил своеобразный тип итинерария — итинерарий пилигрима. Паломничества к «святым» местам приобрели популярность с начала IV в. (наиболее известное из ранних путешествий такого рода совершила Елена — мать императора Константина I). Некоторые пилигримы описывали по возвращении свои паломничества, и до нашего времени дошло несколько таких текстов, одновременно представляющих собою и рассказы о путешествиях их авторов, и путеводители по «святым» местам. Написанные непрофессионалами, они часто менее точны, чем старые римские дорожники, но значительно более подробны, несут на себе печать индивидуальности авторов и предназначены не только для справок, но и просто для чтения. Во многих из них не называются расстояния между отдельными пунктами, что позволяет считать их итинерариями лишь с большой степенью допущения.

Все сохранившиеся памятники такого рода — западноевропейского происхождения (Бордоский итинерарий 333 г., итинерарий Этерии Аквитанской 530 г., Аркульфа 670 г., Виллибальда конца VII в. и др.). В их числе есть, однако, один, формально принадлежащий византийской географии — итинерарий Антонина из Пьяченцы ⁶⁸. Об его авторе известно лишь то, что он был жителем Пьяченцы в византийской Италии. По-видимому, его не звали Антонином, а заглавие «Итинерарий Антонина» он дал своей работе в честь мученика Антонина — покровителя его родного города. Путешественник из Пьяченцы отправился в путь около 570 г. Он побывал в Константинополе, Сирии, Палестине, на Синае, затем в

⁵⁹ Там же, с. 84.

⁶⁰ Там же, с. 20.

⁶¹ Там же, с. 19.

⁶² Там же, с. 25—27.

⁶³ Там же, с. 81—82.

⁶⁴ См.: *Plinii Historia Naturalis*. VII, 2.

⁶⁵ Армянская география..., с. 84.

⁶⁶ Солин — римский географ III в., составивший сокращение «Естественной истории» Плиния с небольшими добавлениями из произведений других авторов (главным образом Помпония Мелы). Солин использовал для своей компильции почти исключительно рассказы о заморских чудесах и диковинах, чудовищных людях и зверях. Работа Солина пользовалась колоссальной популярностью и оказала широкое влияние на средневековую географию (особенно на Западе). См., например: *Kimble G. H. T. Geography in the Middle Ages*. L., 1938, p. 5—6.

⁶⁷ Армянская география..., с. 34—54.

⁶⁸ О нем см.: *Tuch F. Antoninus, seine Zeit und seine Pilgerfahrt*. Leipzig, 1864.

Египте, снова в Сирии и в Месопотамии. Вернувшись оттуда на средиземноморское побережье, он морем возвратился в Италию. О виденном на всем протяжении пути автор рассказывает детально и очень красочно. Естественно, что прежде всего его интересуют библейские «святы» места. Путешественник подробно повествует о виденных на пути христианских реликвиях, иногда явно расцветивая свой рассказ легендарным материалом (сообщение о подземных голосах на месте гибели Содома и Гоморры, о соляном столбе, в который превратилась некогда жена Лота и который теперь уменьшился, так как его лижут дикие животные, и т. п.). Приводимые в итинерарии описания важнейших христианских религиозных центров, таких, как Назарет, Иерихон, Иерусалим, содержат ценную информацию по церковной истории Ближнего Востока. Впрочем, итальянский пилигрим интересуется и светскими достопримечательностями посещаемых областей, их хозяйством и культурой, бытом и нравами жителей. Так, он описывает госпиталь на 3000 мест, виденный им в Сионе, рассказывает о празднике бедуинов-язычников, о нефтяном фонтане на острове в Красном море и т. д. Путник сообщает о своих встречах и беседах с разными людьми, от епископа Бейрута до раба-эфиопа, делится впечатлениями от всего увиденного. Итинерарий Антонина из Пьяченцы — это живые и увлекательные записки путешественника, интересные не только с научной, но и с художественной точки зрения.

От восточных областей бывшей Римской империи до нас не дошло ни одного отчета о паломничестве в «Святую землю». Вполне вероятно, что такие пилигримства были значительно менее распространены на Востоке, где поездку в Палестину или Египет никто не воспринимал как редкое и трудное предприятие⁶⁹. В то же время не следует исключать самую возможность греческих раннесредневековых паломничеств. Не случайно Евсевий Кесарийский составил специальный справочник «Ономастикон», в котором были собраны все географические названия, встречающиеся в Библии. Этот греко-язычный кодекс был предназначен прежде всего для пилигримов, посещающих «святы» места. «Ономастикон» Евсевия стал первым известным науке локальным византийским географическим справочником. По форме, однако, он во многом близок универсальным географическим каталогам вроде более поздней равеннской «Космографии».

Сравнительно небольшой группой памятников, связанных с паломничествами в «Terra Sancta», в сущности, исчерпывается фонд географических сочинений, которыми обогатило конкретную географию христианство в III—VII вв.⁷⁰ Все остальные географические документы этой эпохи принадлежат, как мы видели, жанрам, возникшим во времена античности, и зависят от античных традиций как по форме, так и по содержанию.

*

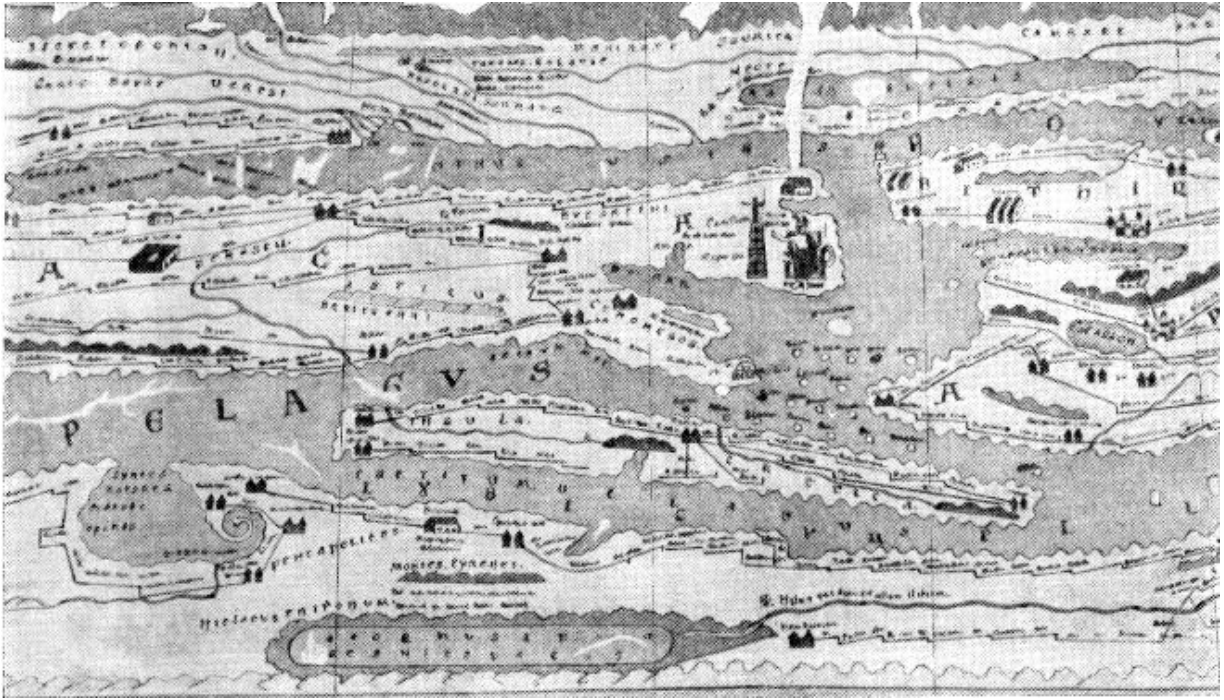
Непременной частью географической науки любого времени является картография. К сожалению, говорить о византийских раннесредневековых картах мира мы можем в основном в гипотетическом плане, так как до нас не дошло ни одного бесспорного их образца. Карты к «Христианской топографии» Космы Индикоплова сохранились в более поздних рукописях, и их соотношение с картами, современными Косме, до сих пор неясно.

В Риме существовала собственная традиция составления сводных карт империи, идущая от уже упомянутой карты Агриппы (I в. н. э.). Имеется позднее (IX в.) сообщение о том, что «на пятнадцатом году своего правления император Феодосий (Малый.— О. Б.) приказал своим посланцам измерить в длину и ширину все провинции земного круга»⁷¹ для приготовления более точной карты. До нашего времени сохранилась уникальная карта ойкумены, составленная около середины IV в. и известная как Певтингерова таблица. Она представляет собой длинный и {460} узкий свиток, состоящий из 12 прямо-

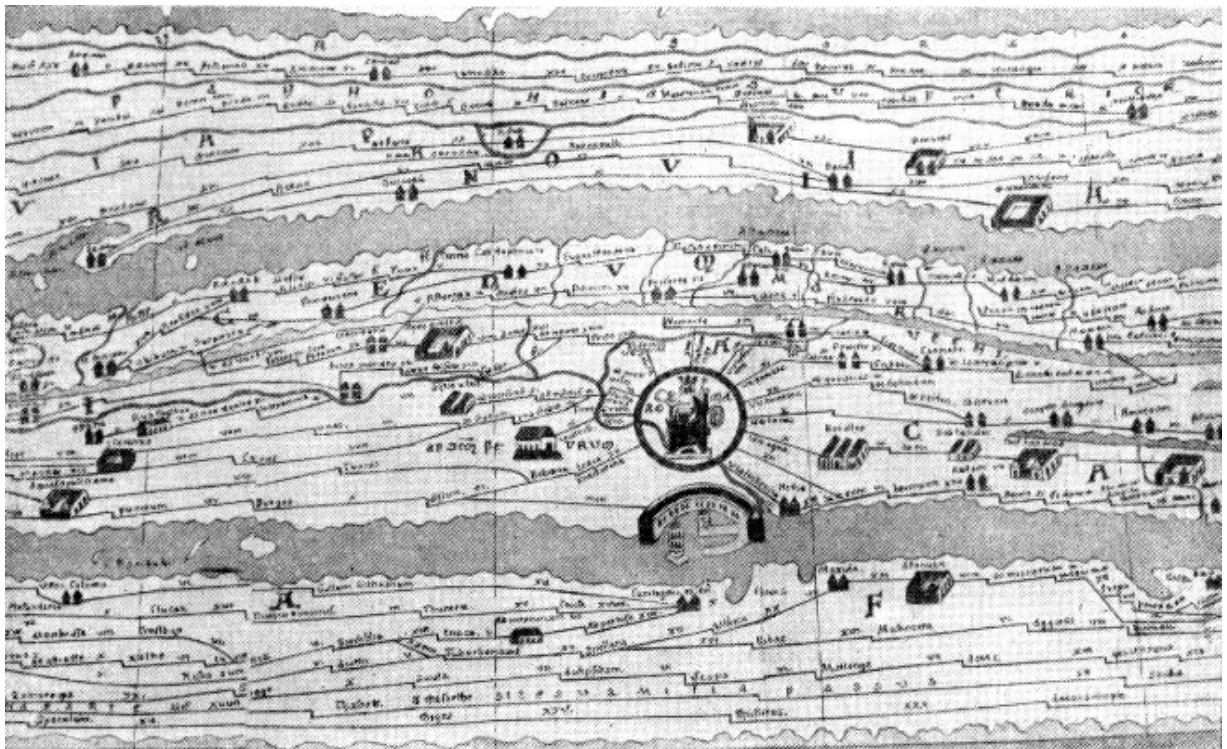
⁶⁹ См: *Добиаши-Рождественская О. А.* Западные паломничества в средние века. Пг., 1924, с. 11.

⁷⁰ Кроме них, можно упомянуть лишь трактат «Liber generationis», возможно, принадлежащий перу Ипполита Африканского (III в.), в котором на основе библейского рассказа о всемирном потоке современные народы относятся к потомству того или иного из сыновей Ноя (GLM, p. 160—170). Сохранилось два зависимых от этого произведения отрывка с перечислением потомков Сима, Хама и Иафета (GLM, p. 171—172).

⁷¹ *Müllenhoff K.* Op. cit., S. 25.



Певтингерова таблица. Восточно-римская карта Ойкумены IV в.



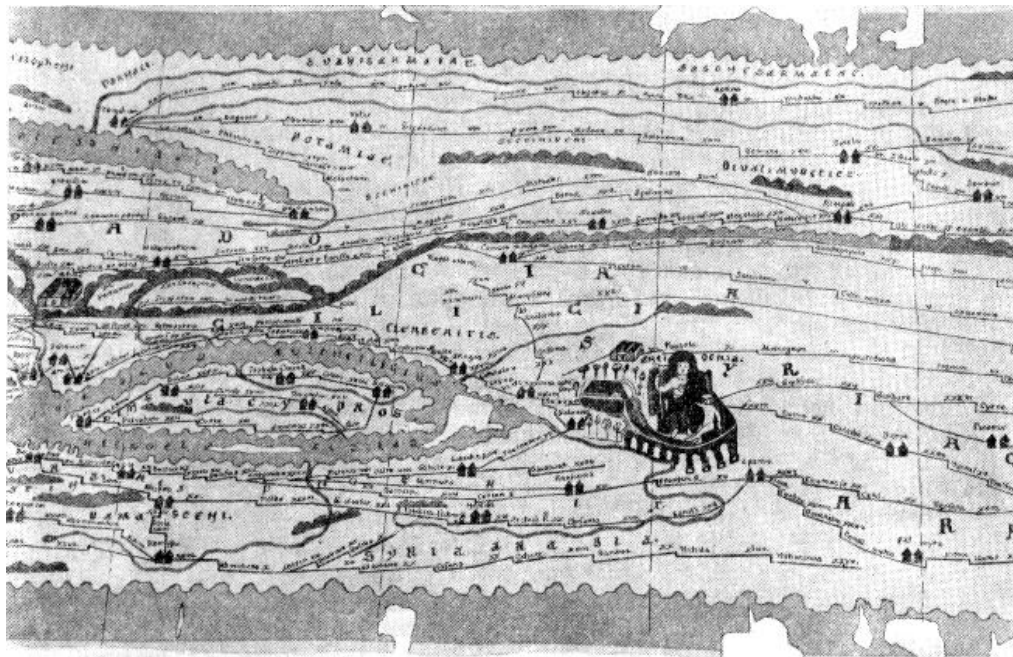
*Венская государственная библиотека
Фрагмент с изображением Константинополя (вверху)
Фрагмент с изображением Рима (внизу) {461}*

угольных сегментов. Карта дошла до нас в копии XI или XII в. и принадлежала в XVII в. немецкому гуманисту и антиквару Конраду Певтингеру, откуда и получила свое название. Как явствует из самой ее формы, эта карта почти полностью абстрагирована от реальных географических очертаний. Все страны и области, показанные на ней, предельно сужены с севера на юг и удлинены с запада на восток, а иногда развернуты в пространстве на 90°. Так, например, Испания, Италия, Греция ориентированы не в мери-

дианальном, а в широтном направлении. Карта охватывает всю ойкумену от Геркулесовых столбов и фактически до Индии. Особенно тщательно показаны дороги, связывающие отдельные области и города, с непременно указанием количества дневных переходов от одного города до другого. Символично, в виде престолов с сидящими на них императорами, представлены Рим, Константинополь и Антиохия (последняя — особенно красочно). Автором Певтингеровой таблицы обычно считают Кастория — римского географа, труды которого послужили главным источником Равеннскому Анониму⁷². В самом деле, совпадение большей части колоссальной номенклатуры Певтингеровой таблицы и Кастория (по Анониму) свидетельствует о весьма близкой взаимной зависимости (хотя некоторые расхождения и не позволяют окончательно решить этот вопрос в пользу авторства Кастория).

Певтингерова таблица — памятник практического назначения. Это своеобразный итинерарий на плоскости, предназначенный для путешественников и купцов. Разумеется, чаще такие деловые люди использовали более мелкие, региональные карты-итинерарии. Вегеций сообщает, что «рисованные итинерарии» вручались в римской армии перед походом командирам самостоятельно следующих частей. О таких итинерариях-картах мы знаем от Амвросия и Илария из Пуатье⁷³. Можно считать, что Певтингерова таблица — памятник не уникальный и принадлежит к обширной семье дорожных карт, распространенных в Поздней Римской империи.

В раннесредневековой Европе особой популярностью пользовались два типа карт мира. Первую группу составляют памятники, отражающие картину трехчастного деления ойкумены, данную Павлом Орозием. Они представляют собой круг, разделенный пополам по горизонтали. Нижняя его половина вновь делится пополам вертикальным радиусом. Такие карты именуется обычно «картами Т-О-типа» и, действительно, напоминают букву «Т», вписанную в «О». Перекладину буквы «Т» образуют Танаис (Дон, левая часть)⁷⁴ и Нил (правая часть), основание — Средиземное море. Тогда верхняя часть карты, вдвое большая, чем каждая нижняя, это — Азия, левая нижняя — Европа, правая нижняя — Африка. Верх карты соответствует Востоку, низ — Западу. Такие мелкие, примитивные карты чаще всего использовались как иллюстрации к Священному писанию⁷⁵. От раннего средневековья их сохранилось несколько десятков, но среди них ни одной византийской. Можно, однако, предположить, что и на {462}



Певтингерова таблица. Фрагмент с изображением Антиохии

Востоке они были известны. Во всяком случае, около 900 г. сириец Бар-Кефа, яacobитский епископ Мосула, снабдил свой «Шестоднев» картой этого типа⁷⁶. Скорее всего, он использовал греко-византийские, а не западные образцы.

⁷² Miller K. *Itineraria Romana Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*. Stuttgart. 1916, S. XXVII.

⁷³ Ibid., S. XXV.

⁷⁴ Иногда — Черное море.

⁷⁵ Uhden R. *Zur Herkunft und Systematik der mittelalterlichen Weltkarten* — *Geographische Zeitschrift*, 1931, Jg. 37, S. 321.

⁷⁶ Van den Brinken A.-D. *Mappae mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendlandischen*

Вторую группу раннесредневековых карт образуют зонные карты с изображением климатических поясов и земли антиподов. Эта группа карт менее многочисленна, ибо представленная на них картина мира плохо сочеталась с христианскими космогоническими принципами⁷⁷. Значительную их часть составляют иллюстрации к известному комментарию Макробия на «Сон Сципиона» Цицерона, в котором нашла отражение античная зонная теория. Поэтому такие карты часто называют «картами Макробиева типа»⁷⁸. Сохранились очень древние их экземпляры, например три зонные карты в разных рукописях трактата Марциана Капеллы «Брак Меркурия с Филологией» (ок. 300 г.). Имеются и смешанные образцы, сочетающие Т-образную форму земли и зонность (подобная карта к «Энциклопедии» Исидора Севильского, изготовленная в конце VII в., сохранилась в библиотеке Сен-Галленского монастыря)⁷⁹. {463} Мы не располагаем зонными картами византийского происхождения, но это не значит, что таковых не существовало. Известно, что вплоть до VII в. в империи не прекращалось изучение античной географической традиции, в первую очередь идущей от Птолемея. В X в. арабский географ аль-Масуди пользовался античными картами Марина Тирского, а аль-Батали знал карту Птолемея⁸⁰. Вероятнее всего, эти карты были унаследованы арабами от Византии. Не исключено, что уже в византийскую эпоху работал александрийский картограф Агатодемон, изготавливавший карты к Птолемеевым трактатам⁸¹. Небезосновательна мысль английского историка Г. Кроуна, что «дальнейшее изучение конкретной роли византийской культуры в истории картографии может принести важные результаты»⁸².

Что касается разнообразных частных карт, схем и планов, то в Римской империи они имели весьма широкое хождение. Мелкие топографические карты во множестве составляли римские землемеры. Ряд из них дошел до нас в средневековых копиях. Сохранилось несколько военных позднеримских карт (V в.), служивших приложением к тексту «Notitia dignitatum» (также в более поздних копиях)⁸³. Были известны карты отдельных стран и областей. Будущий император Юлиан Отступник, находясь в Галлии, просил своего друга Алипия, воевавшего в Британии, прислать ему карту, вероятно, этого острова (Ер., 30). В лондонском манускрипте Блаженного Иеронима «О местоположении и именах селений иудеев» (вольный перевод на латынь «Ономастикона» Евсевия Кесарийского) имеются две карты: Востока и Палестины. Обе они были предназначены для паломников и, по предположению К. Миллера, составлены самим Иеронимом, возможно, на основе доступных ему греческих карт, которые использовал Евсевий⁸⁴.

Великолепным образцом раннесредневекового картографического искусства является карта из Мадабы, единственный дошедший до нас несомненный памятник ранневизантийской картографии. Карта выполнена в технике мозаики на полу христианской церкви в городке Мадаба (Медеба) в византийской Трансиордании в 40—50-е годы VI в.⁸⁵ и обнаружена в 1884 г. при закладке нового храма.

Карта из Мадабы изображает Палестину и сопредельные страны. Она несколько вытянута с запада на восток, поэтому Нил изображен текущим в этом направлении, а Палестина и ее северные соседи растянуты по горизонтали. Карта достаточно велика (24×6 м). Ее составитель попытался представить на ней все географические объекты, упоминаемые в Новом завете и значительную часть мест, о которых говорится в Ветхом завете. Наименования, не фигурирующие в Писании, даются лишь тогда, когда на карте имеется свободное место. Часто рядом с названием города, {464} селения или реки приводится цитата из Библии, где о них идет речь. Большинство легенд согласовано с «Ономастиконам» Евсевия и, возможно, с зависимой от него картой. Почти все указанные на карте из Мадабы объекты соединены дорогами, и вероятно, ее автор использовал римские дорожные карты⁸⁶. Картограф не соблюдает масштабов, показывая более крупными одни области, мельче — остальные. Особенно крупномасштабно

Mittelalters.— Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, 1938, T. 94, Heft 1.

⁷⁷ Miller K. *Mappae mundi...*, Heft III, S. 75.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Bagrow L., Skelton R. A. *Meister der Kartographie*. B., 1963, S. 57; Uhden R. *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*.— *Mnemosyne*, 1935, ser. III, v. 3. fasc. 1.

⁸⁰ Marinelli G. *Op. cit.*, p. 52.

⁸¹ Van den Brinken A.-D. *Op. cit.*, S. 177.

⁸² Crone G. R. *Maps and their Makers. An introduction to the History of Cartography L.*, 1953, p. 27.

⁸³ Публикацию одной из них (карта расположения византийских гарнизонов в долине Нила) см.: Bagrow L., Skelton R. A. *Op. cit.*, Taf. XII.

⁸⁴ Miller K. *Mappae mundi...*, Heft III, S. 3—4.

⁸⁵ Существуют более ранние параллели. Сохранилась, например, римская мозаичная карта Палестины в Пренесте в Италии. См.: Bagrow L., Skelton R. A. *Op. cit.*, S. 316.

⁸⁶ Avi-Yonach M. *Madaba*.— In: *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Oxford; Jerusalem, 1977, vol. III, p. 82.

даны города. Здесь мы видим изображения наиболее важных общественных зданий и сооружений, церквей. Автор рисует подробный и точный план Иерусалима, причем, если масштаб всей карты в среднем около 1:15000, то Иерусалим дан в масштабе 1:1600. Представлены в изображениях некоторые отдельные загородные здания, особенно церкви. Вообще на карте из Мадабы немало мозаичных картин, представляющих художественный интерес (корабли в Мертвом море, рыбы в Иордане и в Ниле, пальмы вблизи Иерихона, лев, преследующий газель на равнине Моава, и т. д.). Карта очень красочна: из разноцветных смальт сложены долины и горы, синими, коричневыми и черными волнистыми линиями изображены морские волны, в мозаичном разноцветье предстают города. Карта из Мадабы была составлена из 2,5 млн. разноцветных кубиков смальты. К сожалению, сохранилась она не вся. Более или менее полно на дошедшей до нас части представлены области между Иерусалимом и Мертвым морем, на восток от Аскалона до Мертвого моря, дельта Нила и район Синайских гор. Кроме того, сохранилось несколько небольших фрагментов других частей карты.

Карта из Мадабы — географический памятник исключительного значения, единственный документ, позволяющий определенно судить об основных принципах ранневизантийской картографии. К такому можно отнести зависимость формы изображаемых объектов от формы самой карты, перепад масштабов, сочетание картографического изображения сельской местности с планами городов, особое внимание картографов к дорожной сети, помещение на карте надписей, цитат и художественных изображений. То, что подобные черты могут быть отмечены у более ранних (Певтингерова таблица) и западных (лондонская рукопись Иеронима) карт, выполненных на мягком материале, позволяет заключить, что, во-первых, перечисленные принципы воплощались в разных картах независимо от материала изготовления, во-вторых, что они присущи раннесредневековой европейской картографии в целом, и берут начало в истории римской картографии.

Нет сомнений, что географическая наука в Византии и на латинском Западе развивалась первоначально как единый поток. Картография в этом плане не являлась исключением. Известно, что римский папа Захарий (741—752), живший в эпоху, когда Рим еще входил в состав Византийской империи, «изобразил круг земной на потолке своего триклиния» (*Liber Pontificalis*, II p. 34). На стене дома епископа Теодульфа Орлеанского (ок. 800 г.) была изображена карта мира, как о том сообщает ватиканская граффити 1055 г. (*Monumenta cartographica...*, tab. XVIII). У Карла Великого был серебряный столик с изображением «всего мира» (*Einhardi vita...*, 33). Несмотря на то, что от Византии мы не имеем подобных свидетельств, можно предполагать, что и здесь со- {465} здавались такие или сходные карты. Обнаружение в конце прошлого века мозаичной карты из Мадабы позволяет надеяться на новые открытия в области ранневизантийской картографии.

*

Эпоха с IV по VII в. в области географии, как и в других сферах культуры, была эпохой столкновения античного и средневекового мировоззрений. И в этой области средневековая идеология, окрашенная в христианские тона, одержала безоговорочную победу, а победив, на несколько столетий лишила человечество важной части интеллектуального опыта, накопленного классической древностью. Однако само христианство оказалось здесь творчески беспомощным. Примитивная космогония антиохийской школы (как мы видели, далеко не оригинальная) ничего не давала географической практике. Конкретная, утилитарная география вращалась в круге образцов, жанров, а часто и идей, выработанных античностью. Поэтому основная географическая продукция IV—VII вв. (компилятивные трактаты, учебники, справочники, итинерарии, периплы, карты) представляет собой единый комплекс произведений, не членимый на сугубо христианские и сугубо языческие. Для своих современников эти произведения являлись средством удовлетворения практической потребности в географическом знании. Для потомков они служили посредниками между античностью и современностью, источниками информации о географических достижениях древних. Ранневизантийская география напоминает «державу» или «сферу» — одну из важнейших инсигний византийских императоров. Эта сфера с утвержденным на ней крестом была моделью земного шара, и христианнейший василевс ромеев мог не подозревать, что держит в руках языческий «кратесов» глобус с изображением земли антиподов⁸⁷. Так и творчество географов ранней Византии, формально являясь христианским, несло в себе, часто вопреки воле авторов, накопленный античностью научный потенциал. В сохранении его для будущего и в дальнейшем развитии достижений античной науки — главное значение ранневизантийского периода в истории географии. {466}

⁸⁷ Изображения императоров изучаемой эпохи с державой в руке сохранились на монетах. См.: *Miller K. Mappaemundi...*, Heft III, S. 130.

Косьма Индикоплов и его «Христианская топография»

Среди византийских исторических и литературных памятников VI в. совершенно особое место занимает широко известное в течение всего средневековья сочинение Косьмы Индикоплова (Индикоплевста) «Христианская топография». Это своеобразное произведение по своему жанру и характеру с трудом поддается классификации и не укладывается в обычные рамки византийской литературы VI в. В нем как бы соединены воедино записки путешественника, естественнонаучный труд по географии, биологии, астрономии и философско-богословский трактат, затрагивающий религиозные споры той эпохи. При этом в «Христианской топографии» различные жанры и сюжеты порою сцеплены механически и как бы живут своей самостоятельной жизнью¹.

О жизни автора «Христианской топографии» известно довольно мало. Косьма родился на рубеже V—VI вв. В молодости он занимался торговыми делами и не смог получить широкого образования, но зато посетил многие страны. В зрелом возрасте он жил в Александрии, а затем, по-видимому, вступил в монастырь на Синае. Свой труд он закончил в Синайском монастыре между 545 и 547 гг.² Ко времени написания «Христианской топографии» Косьма был уже автором двух сочинений — по географии и астрономии. К сожалению, они не сохранились.

Энергичный купец, отважный мореплаватель, бесстрашно проникавший со своими спутниками в самые отдаленные страны Аравии, Восточной Африки, на Цейлон, он был прозван современниками Ἰνδικοπλεύστης, т. е. «плавателем в Индию», за то, что посетил, согласно молве, и эту окутанную легендами страну. Несмотря на слабое здоровье, Косьма избороздил на торговых судах Черное, Средиземное и Красное моря, плывал в Персидском заливе. Он много лет жил в Египте и сохранил для потомков описание природы, населения и исторических памятников Египта и Синайского полуострова³. Знание жизни, огромный опыт, {467} наблюдательность помогли ему, даже при отсутствии достаточного образования, очень верно, живо и необычайно красочно, простым народным языком рассказать о виденных им странах.

«Христианская топография» Косьмы Индикоплова, как ни один другой памятник, показывает, сколь широкий размах приобрела в VI в. торговля Византийской империи через Египет с Эфиопией (Аксум), островом Цейлоном (Тапробана), Индией и далеким Китаем⁴. В основу описания далеких стран и неведомых городов Косьма положил прежде всего личные наблюдения, а затем сообщения знакомых ему греческих и сирийских купцов и путешественников. Особенно много почерпнул он из рассказов своего друга, богатого греческого купца Сопатра. Поэтому все, что касается непосредственного описания Косьмой различных стран и народов, как правило, правдиво, полно жизненных деталей и заслуживает доверия.

Косьма сам посетил Аксум в возрасте 25 лет; он видел роскошный дворец царя, описал образ жизни аксумитов⁵. Его книга — ценный источник для изучения природы, экономики и истории этого древнейшего государства Северо-Восточной Африки⁶. Особый интерес представляет рассказ Косьмы о караванной торговле жителей Аксума с богатой золотом страной Сасу, расположенной по соседству с Занзибаром. Царь Аксума каждые два года снаряжает большой торговый караван и посылает его туда за золотом. Путешествие, которое длится полгода, сопряжено со многими опасностями, купцы вооружены

¹ Научная литература о сочинении Косьмы Индикоплова касается преимущественно частных вопросов. В начале 60-х годов XX в. появился обобщающий труд, как бы заново открывший этот памятник для науки: *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science en VI siècle. P., 1962.

² *Vasiliev A.* Histoire de l'Empire byzantin. P., 1932, t. 1, p. 215—218; *Anastos M. V.* The Alexandrian Origin of the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes.— DOP, 1946, 3, p. 76—80.

³ *Leclercq T.* Kosmass Indicopleustes.— Dictionnaire d'archéologie chrétienne, 1927, 81, p. 820—840.

⁴ *Wessel K.* Die Kultur von Byzanz. Frankfurt am Main, 1970, S. 140—141; *Haussig H. W.* A History of Byzantine Civilization. L., 1971, p. 101—102; *Thompson J. O.* History of Ancient Geography. Cambridge, 1948, p. 43, 361, 370, 387—388.

⁵ Рассказ Косьмы был проиллюстрирован в миниатюрах, украшавших рукописи «Христианской топографии» (*Haussig H. W.* Op. cit., p. 398 sq.). Об Аксуме см.: *Кобищанов Ю. М.* Аксум. М., 1966; *Он же.* Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире. М., 1980.

⁶ *Cosmas Indicopl.*, II, 49—65, 78—79; XI, 7.

для защиты от нападений враждебных племен и диких зверей. В страну Сасу аксумиты везут быков, соль и железо и обменивают их на золото. Чрезвычайно любопытна нарисованная Косьмой картина немой меновой торговли без посредства денег, которая происходит между купцами, прибывшими из Аксума, и местными жителями. Описывая природу и богатства самого Аксумского царства в VI в., Косьма рассказывает, что эта страна славится слоновою костью, которая вывозится в Персию, в Аравию и Византию.

Одной из самых красочных глав «Христианской топографии» является рассказ Косьмы Индикоплова о Цейлоне — богатом зеленом острове в бескрайнем Океане, являвшемся в середине VI в., по данным Косьмы, центром мировой торговли между Восточной Африкой и Китаем. Остров делится на две области — горную, где добываются драгоценные камни, и приморскую, где расположена гавань и кипит оживленная торговля; этими областями управляют два царя, находящиеся между собой в постоянной вражде. На острове живут и иностранные купцы, в частности там расположена фактория персов-христиан, приверженцев несторианского вероучения.

Неизгладимое впечатление на византийских купцов произвела природа Цейлона, ее невиданный животный мир. Косьма приводит очень живое описание такого диковинного для греков зверя, как единорог — риноцерос, поразивший их как своими размерами, так и силой. По словам Косьмы, кожа единорога столь толста, что в высушенном виде островитяне употребляют ее вместо железа и делают из нее плуги⁷.

Рассказ о флоре и фауне сменяется у Косьмы живыми сценками приема греческого купца Сопатра и персидского посла одним из царей Цейлона. Легенда, созданная в связи с этим приемом, отражает острую конкурентную борьбу между персидскими и византийскими купцами за торговлю шелком и другими товарами с Индией и Китаем, в которой важную посредническую роль играл остров Цейлон. Косьма повествует о том, как во время приема Сопатра и персидского посла царь Цейлона спросил их: «Который из ваших царей больше и сильнее?» Перс не замедлил ответить, что самый сильный правитель — шах Ирана, недаром он носит титул «шахиншах». Грек же предложил правителю Цейлона самому посмотреть царей обеих стран, что вызвало недоумение всех присутствующих. Тогда Сопатр попросил принести и показать царю две монеты — византийский золотой солид и персидскую серебряную драхму, или милиарсий, и сказал: «На обеих монетах изображения царей — всмотришься в них и узнаешь истину!» После осмотра монет царь Цейлона признал превосходство золотого солида — лучшей монеты того времени, а вместе с тем и византийского императора, заявив: «Конечно, ромей и славнее, и сильнее, и умнее». После этого Сопатру были оказаны особые почести: его посадили на слона и с барабанным боем возили по городу. А персидский посол был очень пристыжен⁸.

До сего времени точно не установлено, посетил ли Косьма сам Индию или описал ее со слов других путешественников. Его неопределенные высказывания на этот счет не дают оснований для окончательного решения вопроса⁹. Однако, если Косьма даже сам и не был в Индии, рассказ его об этой стране отличается такой простотой и безыскусностью, что его можно отнести к числу лучших описаний этой страны, созданных европейцами в римское время и в раннее средневековье¹⁰.

Северное побережье Индостана, описанное Косьмой, в VI в. представляло собой богатую страну с множеством торговых городов. Она была разделена на ряд княжеств, владельцы которых постоянно воевали друг с другом. Отсутствие единства привело к тому, что страна была подчинена белыми гуннами, царь которых, Голла, собирал дань с Индии. Племена белых гуннов (тюрков-кочевников) отличались большой воинственностью, их предводитель, отправляясь на войну, вел с собой около двух тысяч боевых слонов и много конницы. Местные владельцы Индии также имели по 500—600 и более слонов. Слоны применялись преимущественно как боевая сила, но для развлечения знати часто устраивали бои слонов. У индийских слонов обычно срезали клыки, как лишнюю тяжесть в военных походах. Слоны оценивались по их величине: слона, по рассказу Косьмы, меряют от пяток до макушки и в зависимости от {469} количества локтей, составляющих его рост, платят за него от 50 до 100 и более золотых номисм. Если на Цейлоне особенно ценится камень иакинф, то в Индии самым замечательным драгоценным камнем считается смарагд, которым украшаются короны правителей¹¹.

⁷ Ibid., XI, 1—6.

⁸ Ibid., XI, 17.

⁹ Haussig B. W. Op. cit., p. 102. В. Вольска считает, что Косьма не был лично ни в Индии, ни на Цейлоне. По морю он проник до Персидского залива на востоке (*Cosmas Indicopl.*, II, 29), до Сомали на юге (Ibid., II, 30); по суше до устья Нила (Ibid., II, 51—53, 64—65). *Wolska W.* Op. cit., p. 6—9.

¹⁰ *Cosmas Indicopl.*, II, 45—47, 81; III, 65.

¹¹ Wheeler R. E. M. Arikamedu; An Indo-Roman Trading Station on the East Coast of India.— *Ancient India*, 1946, 2; *Wolska W.* Op. cit., p. 10—11.

Занимательные географические описания Космы пользовались большой популярностью в Византии и долгое время являлись излюбленным чтением различных кругов населения.

Но наряду с географическими и этнографическими данными «Христианская топография» Космы Индикоплова отражала космогонические и философские представления о вселенной, приспособленные к христианскому вероучению. И тут купец и мореплаватель, искусный рассказчик отходит на второй план и уступает место фанатичному и довольно невежественному и ограниченному монаху. Косма пытается опровергнуть античную греческую космогонию и заменить ее библейским представлением о вселенной. Основываясь на Библии и трудах «отцов церкви», Косма противопоставляет системе Птолемея христианскую космографию¹². Считая учение Птолемея не только неверным, но вредным и опасным, Косма утверждает, что земля имеет отнюдь не шаровидную форму, а представляет собой плоский четырехугольник в виде Ноева ковчега, окруженный океаном и покрытый небесным сводом, на котором висят звезды и где находится «рай». Само небо мыслится Космой как двухъярусный прямоугольник, верхний ярус которого образует свод. Вселенная делится в пространстве как бы на четыре яруса: в самом верхнем пребывает Христос — верховный судья всего сущего, во втором обитают ангелы, в третьем — люди, в четвертом, подземном, ярусе — демоны. Все космические явления и метеорологические изменения Косма объясняет деятельностью ангелов, которые выполняют предначертания бога¹³.

Диковинная картина мира, изображенная Космой, отнюдь не была его открытием. Создавая ее, писатель опирался на весьма древнюю традицию: изображение мира в виде четырехугольного ковчега восходит к древнееврейской традиции и к учению александрийских теологов Климента и Оригена¹⁴. Возможно, что за этой традицией стоят еще более древние учения: либо символические представления древнего Востока, придававшие мистическое значение числу 4, кубу и т. д.¹⁵, либо аккадские, ассирийско-вавилонские космографические теории о четырехъярусном строении вселенной¹⁷. В «Христианской топографии» Космы явно смешаны символические представления древних о строении вселенной с реальными наблюдениями автора над окружающим его миром. Отсюда и столь разительные противоречия между его фантастической картиной мира и правдивыми географическими наблюдениями, полученными во время его заморских путешествий. {470}

Столь же несамостоятелен Косма и в своих теологических построениях. В его философско-богословских взглядах сказалось влияние богослова IV—V вв. Феодора Мопсуэстийского, а также нисибийской несторианской высшей школы богословия в лице одного из ученых этой школы — перса Мар-Абы (принявшего греческое имя Патрикий)¹⁷. Косма встретился с Мар-Абой в Александрии (около 523 г.), слушал его диспуты и стал его учеником¹⁸. Через Мар-Абу и его последователя Фому Эдесского Косма воспринял учение Феодора Мопсуэстийского, сторонника разделения двух природ в Христе. Основы этого учения вошли органической частью в «Христианскую топографию», которая была составлена, по-видимому, накануне V Вселенского собора 553 г., осудившего Феодора Мопсуэстийского как еретика, и может рассматриваться как своего рода замаскированная защита его учения.

Философско-богословская концепция Космы, в основе которой лежит теологическая и космогонистическая система Феодора Мопсуэстийского, несет на себе печать несторианского дуализма. Центральное место в ней занимает учение о двух состояниях. Бог стремится сообщить свою мудрость и свое благо сотворенным им существам, но различие между творцом и творением столь велико, что непосредственное распространение божественной мудрости на творение невозможно. Поэтому бог создает два состояния: одно — тленное и конечное, полное противоречий и подверженное испытаниям, другое — вечное и совершенное¹⁹.

Исходя из этого учения, Косма приходит к дуалистическому пониманию всего сущего. Вселенная разделяется на два мира — земной и небесный, а история человечества на два периода: один — начинающийся с Адама, другой — с Христа. Это как бы символизирует проявление двух состояний во времени: с Христа начинается второе состояние, предсказанное в пророчествах²⁰. Два состояния прояв-

¹² Bengston H. Kosmas Indicopleusten und Ptolemäer.— *Historia*, 1955, 4, 2—3, S. 151—156.

¹³ *Cosmas Indicopl.*, II, 6—19; *Schleissheimer B.* Kosmas Indicopleustes, ein altchristliches Weltbild. München, 1959.

¹⁴ *Wolska W.* *Op. cit.*, p. 43, 64, 104, 116—117.

¹⁵ *Wessel K.* *Op. cit.*, S. 183.

¹⁷ *Haussig H. W.* *Op. cit.*, p. 90.

¹⁷ О Мар-Абе см.: *Пугулевская Н. В.* Мар-Аба I.— *Советское востоковедение*. 1949, т. 5, с. 73—84; *Она же.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951, с. 133—134.

¹⁸ *Cosmas Indicopl.*, II, 2.

¹⁹ *Cosmas Indicopl.*, II, 20; III, 51—53. См.: *Wolska W.* *Op. cit.*, p. 37—38; 98—105, где проведено сравнение трактовки учения о двух состояниях у Космы и в Пасхальной Хронике.

²⁰ *Cosmas Indicopl.*, II, 2, 35; III, 16, 51—55; V, 20, 22, 27, 33, 112; VII, 11, 71, 82, 86.

ляются и в пространстве, что находит выражение в строении вселенной. Человек должен, стремясь к совершенству, провести первое состояние в низшем пространстве, и если он окажется достойным, то может подняться и выше. Победа Христа над смертью создает для человечества гарантию достижения вечного блаженства ²¹.

Антропология Косьмы представляет собой несколько упрощенную антропологию Феодора Мопсуэстийского. Но в основных положениях обе теории очень близки друг другу. Косьма определяет человека как «живое существо, часть природы... состоящее из разумного и неразумного, сверхчувственного и чувственного, видимого и невидимого начал». Он видит в нем связь всего, созданного творцом, залог всеобщего единства и любви ²².

Однако Феодор Мопсуэстийский признавал изначально бессмертную природу человека, утерянную им в результате первородного греха. В от- {471} личие от него Косьма не рассматривает смерть как проявление «божественного гнева», обрушившегося в виде кары на бессмертие человека, он считает природу человека с самого акта творения смертной. При этом он рассматривает ее как естественное и неизбежное проявление первого, «низшего» состояния всего сущего.

Это первое состояние как для Косьмы, так и для Феодора является инструментом прогресса человека, полезной школой совершенствования всего человечества ²³. Второе состояние — это результат реализации, потенций, заложенных в человеке, и ведущих его к совершенству. Через человека проявляется связь двух состояний — низшего и высшего. Человек для Косьмы — синтез материи и духа и вместе с тем центр вселенной.

Антропология Косьмы органически вписывается в его космогонию, связана с толкованием пророчеств и христологией ²⁴. В христологических спорах, развернувшихся в его время, Косьма выступает как приверженец диофиситов-несториан и ярый противник большинства египетского монашества, защищавшего идеи монофиситства. «Человечность» Христа для Косьмы реальность постоянная и непоколебимая. Но он не сомневается и в божественной его природе ²⁵. Христология Косьмы служит главной цели: подкрепить основную богословско-философскую идею о том, что во время акта творения бог разделил вселенную на два мира, соответствующих двум состояниям. Предназначением человечества является переход из земного состояния в небесное. Эти две фундаментальные идеи — заранее установленная форма вселенной и предназначение человечества — определяют для Косьмы деяния и личность Христа в такой же степени, в какой деяния и личность Христа подтверждают данную форму вселенной и предназначение человечества ²⁶. В V книгу своего труда Косьма вводит «Трактат о двух состояниях», где связывает два пространства и два состояния с деяниями Христа, создателя второго состояния. В таком видении мира и в подобном толковании христологической проблемы отражаются с очевидностью несторианские взгляды Косьмы ²⁷. {472}

²¹ Ibid., V, 1.

²² Ibid., II, 86, 88, 101; III, 34.

²³ Ibid., V, 59; VII, 72.

²⁴ Wolska W. Op. cit., p. 55—59.

²⁵ *Cosmas Indicopl.*, II, 3—8; V, 1—9. В христологии V книги «Христианской топографии» Косьмы доминирует проблема двух природ Христа, однако сам термин «природа» не употребляется, а заменен выражениями «божественность» и «человечность». — См.: Wolska W. Op. cit., p. 93.

²⁶ *Cosmas Indicopl.*, V, 4—8.

²⁷ В науке, однако, возникли споры о степени несторианства Косьмы. У некоторых исследователей вызывает недоумение, как мог Косьма, монах Синайского монастыря, живший в самой гуще египетского монашества, настроенного весьма враждебно к несторианству, написать книгу в несторианском духе. Подобное противоречие породило даже гипотезу о том, что вся V книга и часть X книги «Христианской топографии» написаны не самим Косьмой, а представляют собой вставку, принадлежащую перу другого автора. Этим автором мог быть или сам Мар-Аба, перенесший из Персии в Александрию философское учение Феодора Мопсуэстийского, или его ученик Фома Эдесский. Эта гипотеза подкрепляется еще и тем, что в остальных частях сочинения Косьмы несторианские идеи несколько приглушены (Wolska W. Op. cit., p. 105 sq). Влияние несторианства на Косьму признает Н. В. Пигулевская. Но она не допускает мысли о наличии в его труде вставок, принадлежащих другим авторам (Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию, с. 134 сл.). Ср.: Peterson E. Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indicopleustes. — *Ephemeridae Liturgicae*, 1932, 46, p. 66—74.



*Косьма Индикоплов.
Миниатюра из русского списка «Христианской топографии»
XV в.*

Влияние несторианской теологии проявилось и в полемической заостренности сочинения Косьмы. В своих космологических построениях он спорит не только с представителями античной языческой науки, но главным образом с ее христианскими последователями в Александрии.

Александрия в этот период еще оставалась городом, в котором живы были астрономические традиции Птолемея, она являлась центром изучения Аристотеля, здесь признавали теологию Кирилла Александрийского, враждебную восточным диафиситам. Косьма рассказывает о существовании трех идеологических течений в Александрии его времени — «истинных» христиан (несториан), христиан «ложных» (монофиситов) и язычников. Косьма солидаризируется с первыми, сражается со вторыми и враждебен третьим. Главным своим противником он считает христиан, воспринявших ложные учения греков²⁸. Он упрекает их за то, что они, познав Христа, чванятся своими научными знаниями, приверженностью к греческой науке и философии. Хотя Косьма не называет имен своих противников, но, очевидно, первое место среди них занимал александрийский философ, современник Косьмы — Иоанн Филопон²⁹. Ведь именно Иоанн Филопон возглавлял в Александрии то течение, которое выражало идею союза монофиситской христианской теологии с наследием античной науки. Именно Филопон отстаивал античные взгляды на вселенную, восходящие еще к Аристотелю.

Острая, хотя и анонимная, полемика между Косьмой и Филопоном отражала во многом философско-богословскую борьбу в Александрии VI в.

Иоанн Филопон был главным инициатором христианизации Александрийской высшей школы, одной из последних цитаделей языческой науки. Перу этого мыслителя, кроме его известных комментариев к «Физике» Аристотеля, принадлежат еще сочинения по космогонии и космографии — опровержение системы Прокла («*De Aeternitate Mundi contra Proclum*») и труд о происхождении мира («*De Opificio Mundi*»). В первом из этих сочинений он отвергает учение Прокла и считает ошибочной его интерпрета-

²⁸ *Cosmas Indicopl.*, I, 1—4.

²⁹ В. Вольска провела скрупулезное сравнение высказываний обеих борющихся сторон, изучила их аргументы и контраргументы и таким образом выяснила общую направленность труда Косьмы и причины непримиримого характера его полемики с Филопоном (*Wolska W. Op. cit.*, p. 157 sq.).

цию платоновской концепции создания мира. Этим сочинением Филопона Александрия окончательно отмежевалась от языческих Афин. В ней быстро идет процесс христианизации, и благодаря этому Александрийская школа смогла просуществовать вплоть до арабского завоевания.

Труд Филопона «*De Officio Mundi*» является трактатом об акте творения мира, описанном в первой Книге Бытия. Труд этот полемичен: по содержанию это опровержение учения Феодора Мопсуэстийского, по форме он отмечен влиянием античных образцов и резко контрастирует с «Христианской топографией» Косьмы. Poleмика между Косьмой и Филопоном велась по многим космологическим вопросам³⁰, хотя и тот {474} и другой в своем видении мира исходили из библейской концепции. Однако речь шла о двух полярно противоположных образах мира: у Филопона сохранилось античное представление о сферической форме вселенной, Косьма представлял вселенную в виде куба³¹.

Принципиальный интерес эта полемика вызывает еще и потому, что проливает новый свет на наличие в Александрии двух христианских идейных течений, одно из которых опиралось на греческую физику и астрономию, другое — на учение Феодора Мопсуэстийского.

В своей борьбе против античной науки Косьма все же не всегда был достаточно последователен. В «Христианской топографии» он неоднократно использовал идеи древних греков, его источником были не только высказывания философов ионийской школы — отдельные положения своей книги он заимствовал у Аристотеля, а также из платоновской и стоической философии³².

Оба идейных течения в христианской космографии и космогонии в известной мере определили будущие направления развития средневековой науки. Учение Филопона было воспринято сирийцами и затем перешло к арабам. Через них астрономические идеи Аристотеля распространились на Запад и занимали там видное место вплоть до открытий Коперника и Галилея.

Система мироздания Косьмы Индикоплова нашла свое признание в Византийской империи. В греческом мире она была столь популярной, что стерла из памяти средневековых людей представления о сферичности мира вплоть до возрождения классической образованности во времена Фотия и Пселла. Мало-помалу сочинение Косьмы проникло на Запад и в Древнюю Русь. В Древнерусском государстве «Христианская топография» Косьмы стала любимым чтением широких слоев образованных людей и пользовалась популярностью вплоть до XVII в. Популярности «Христианской топографии» во многом способствовали причудливые, экзотические, порой высокохудожественные иллюстрации — миниатюры и рисунки, украшавшие ее. Особенно знамениты миниатюры ватиканской рукописи Косьмы IX в.³³

До сих пор остается спорным, какие рисунки находились в оригинале «Христианской топографии» и делал ли их сам Косьма или какой-либо другой художник. В тексте своего сочинения Косьма не только часто упоминает, но и объясняет рисунки. Кажется вероятным, что изображение носорога, статуй во дворце царя Аксума и некоторые другие рисунки принадлежали самому Косьме. Рисунки, связанные с космографией, возможно, заимствованы у Мар-Абы. Во всяком случае, в рисунках Косьмы (или другого художника) чувствуется влияние лучших образцов художественной школы Александрии — мозаик, фресок, статуй. Миниатюры и рисунки «Христианской топографии» Косьмы занимают видное место в византийском искусстве VI в.³⁴

По своему стилю и художественным особенностям «Христианская топография» Косьмы производит двойственное впечатление. Она как бы распадается на неравноценные части. В описании дальних путешествий и опасных приключений автор — талантливый рассказчик, язык его повествований яркий, сочный, народный; в философско-богословских рассуждениях, напротив, писатель теряет свой блеск, язык его становится туманным, сухим и порою даже малопонятным³⁵. В сочинении Косьмы отсутствует ясный план, композиция его расплывчата, встречаются утомительные повторения.

³⁰ Wolska W. Op. cit., p. 167—179.

³¹ Cosmas Indicopl., III, 1, 57—58; IV, 17, 20—22.

³² Wolska W. Op. cit., p. 161; Anastos M. V. Aristotle and Cosmas Indicopleustes on the World. A Note on Theology and Science in the Sixth Century, V.— *Ἑλληνικά*, 1953, 4, p. 50.

³³ Szornajolo C. Le miniature della Topografia Cristiana di Cosmas Indicopleuste. Codice Vaicano greco 699. Milano, 1908; Редин Е. К. Христианская топография Косьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1917. Т. I; Он же. Портрет Косьмы Индикоплова.— ВВ, 1906, XII, с. 112—131; Он же. Исторические памятники города Адудлиса в иллюстрированных рукописях Косьмы Индикоплеуста.— В кн.: Сб. в честь Друнова. Харьков, 1905, с. 101—110.

³⁴ О миниатюрах «Христианской топографии» Косьмы Индикоплова см.: Haussig H. W. Op. cit., p. 398 sq., 417; Wessel K. Op. cit., S. 330 f.

³⁵ Wittmann J. Sprachliche Untersuchungen zu Kosmas Indikopleustes. Munchen, 1913; Айналов Д. В. Эллинистическая основа византийского искусства.— Зап. имп. Русск. археолог. общества. СПб., 1900, XII, V, с. 18—24.

Полемика против языческой науки, цитаты из Библии, теологические рассуждения, астрономические теории перемешаны с историческими сюжетами, географическими наблюдениями, увлекательными легендами. И подчас трудно проследите внутреннюю связь между отдельными частями этого труда.

Произведение Космы Индикоплова носит печать двойственности и противоречивости мировоззрения его автора. Эта противоречивость проявляется прежде всего в соединении, казалось бы, несоединимых элементов: точных, естественнонаучных и географических данных, почерпнутых из личного опыта писателя, и наивно-спиритуалистических, порою даже фантастических, оторванных от реальной действительности библейских представлений о природе вещей и строении вселенной. В «Христианской топографии» Космы сочетаются трезвый прагматизм расчетливого купца и любознательного путешественника со слепым провиденциализмом и преклонением перед авторитетом Священного писания монаха-христианина, безоговорочно принявшего библейскую концепцию мироздания. Стихийный эмпиризм в описании неведомых стран и народов как бы окутан спиритуалистической завесой библейских сказаний, а жизненно-правдивые наблюдения переплетаются с книжными, иногда весьма туманными философскими рассуждениями в несторианском духе.

Второе противоречие, которое бросается в глаза при изучении «Христианской топографии» Космы Индикоплова,— это сохранение некоторых элементов античных знаний и античных философских идей, в частности идей Аристотеля, в труде, казалось бы, предназначенном для ниспровержения всей языческой и потому ненавистной благочестивому автору античной философии и космогонии. Выступая против языческой эллинской науки, Косма невольно сам обращается к этому источнику знаний и черпает оттуда аргументы в пользу своих теоретических построений.

Впрочем, в этом отношении он не одинок — почти все византийские писатели, современники Космы, в той или иной степени в своих произведениях опирались на античную культуру. Косму скорее отличает от них ярко выраженный христианский прозелитизм, искреннее благочестие и непримиримость к язычникам. {476}

«Христианская топография», несмотря на заимствования из эллинской науки, отнюдь не была детищем античного мирозерцания, а скорее знаменем рождения новой средневековой христианской литературы, хотя и не свободной от родимых пятен античности³⁶. Кроме того, «Христианская топография» была создана в Египте и во многом под воздействием идей, порожденных персидско-несторианской культурной средой и привнесенных в империю с Востока.

Этот восточный колорит отличает ее от многих других памятников византийской литературы того времени.

Космографические представления Космы, ставившего своей целью на основании изложенной им системы мироздания доказать истинность Священного писания и христианского вероучения, бесспорно были шагом назад по сравнению с системой Птолемея и принесли вред развитию науки о вселенной. «Христианская топография» Космы во многом затормозила прогресс науки о мироздании в средние века. Противоречия же в «Христианской топографии» Космы Индикоплова, естественно, были порождены той противоречивой переходной эпохой, в которую жил автор,— эпохой гибели античной цивилизации и становления новой культуры средневекового общества. {477}

14

Школы и образование

Византийцы унаследовали от эллинистического периода классическую систему образования¹, ибо школа, как показывает ее история, будучи одним из самых стабильных учреждений общества, долго сохраняет сложившиеся традиции.

В основу античной образовательной системы, выработанной в течение ряда столетий непрерывного существования школ, были положены семь свободных искусств. Правда, последние не представля-

³⁶ *Guillou A.* La Civilisation Byzantine. P., 1974, p. 317, 344, 354; *Hunger B.* Reich der Neuen Mitte: der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz, 1965.

¹ См.: *Цветаев И. В.* Из жизни высших школ Римской империи. М., 1902, с. 141—142; *Marrou H.-I.* Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. P., 1966, p. 17—21.

ли школьной или классной системы, а являлись только общей нормой знания. Само образование признавалось подлинной собственностью человека. По мнению древних греков, оно придавало внутреннюю устойчивость и равновесие и сообщало бодрость духу. Это было добровольное занятие. Школы имели светский характер, в них принимали всех, кто желал и мог учиться².

Византийцы, как и античные греки, с глубоким уважением относились к знанию. Они признавали особую ценность «эллинского» образования, полезного как народу, так и императорам, рассматривая его как жизненную необходимость. Император Констанций подчеркивал значимость классического образования для своих подданных и считал его величайшей добродетелью, отличительным знаком. Люди, овладевшие «свободными искусствами», по его словам, заслуживают всяческого почета и достойны первого места среди граждан империи ромеев (СТh, XIV, 1, 1). Григорий Богослов в эпитафии на смерть Василия Великого называл античное образование высшим благом — выше всего того, чем владели христиане (PG, t. 36, col. 493—605).

Василий Великий (PG, t. 31, col. 564—589), Сократ Схоластик (PG, t. 67, col. 417—424) и другие виднейшие раннехристианские писатели IV—V вв. также указывали на необходимость получения христианами светского образования. По их мнению, оно заключало в себе много ценного: подтверждало основные положения христианства и способствовало лучшему пониманию Писания и истолкованию его с помощью приемов и средств античной образованности. Знание античной культуры давало возможность пересмотреть и оценить ее полезность для церкви. {478} Изучение языческих, авторов, особенно философов, во многом предвосхитивших христианство и подготовивших умы к его восприятию, подкрепляло религиозные догмы, снабжало материалом для опровержения «ошибок» и «заблуждений» язычников и еретиков.

Византийские теологи признавали важность знания грамматики и риторики. Без этого, по их словам, невозможно было постичь Писание, приобрести навыки ведения диспутов с язычниками и еретиками, а тем более создавать собственные произведения духовной литературы. Христианские авторы в своих работах использовали классическую лексику и стиль. Агиограф Кирилл Скифопольский (VI в.) в составленном им «Житии Евфимия» выражает сожаление по поводу недостатков своего воспитания, и прежде всего отсутствия у него классического образования, без которого, по его мнению, трудно что-либо написать (PG, t. 114, col. 596).

В трактате «К юношам о том, как с пользой читать языческих писателей» Василий Великий, хотя и призывает с осторожностью относиться к чтению классиков, строго отбирать писателей, предназначенных для обучения детей христиан, и толковать их в свете евангельской морали, тем не менее считает языческую литературу полезной: чтение ее облагораживает душу и учит уважать добро, ибо вся поэзия Гомера, а также труды других представителей «внешней мудрости», указанных им (впрочем, он называет довольно узкий круг писателей), — похвала добродетели и доблести, скрытой в истории (PG, t. 31, col. 564—589).

В Византии за светским обучением признавалась и практическая ценность. Получение классического образования открывало дорогу к служебной карьере, к изменению социального статуса, к богатству. Не только светская, но и церковная администрация, как правило, набиралась из тех, кто окончил школу. Поэтому многие родители отдавали своих детей в школы в надежде улучшить их социальное и материальное положение. Выпускники школ, даже дети простых людей, могли стать чиновниками императорской или церковной канцелярии, податными сборщиками, судьями, секретарями, адвокатами, офицерами, переписчиками — каллиграфами и т. п. Автор «Жития Даниила Столпника» (V в.) (Anal. Boll., XXXII, p. 149) и Иоанн Златоуст в энкомии Филогонию, епископу Антиохийскому (IV в.) (PG, t. 48, col. 747, 751) рассказывают об учениках правовых школ, усвоивших латинскую мудрость и ставших судебными ораторами. Чаще всего окончившие светские школы становились преподавателями, которые либо вели занятия в общественных учебных заведениях, либо давали частные уроки. Хотя материальное положение их было нередко незавидным, однако только таким путем дети бедняков имели возможность обеспечить себе более почетное занятие, зарабатывать на жизнь и избавиться от нищеты³.

Несмотря на положительное отношение к знаниям, получение образования в Византии было сопряжено с большими трудностями, в стране было много неграмотных. Однако по сравнению с жителями средневеково-{479}вой Западной Европы византийцы были, несомненно, более образованными. Школу посещали дети не только знатных и богатых родителей, но и ремесленников, и даже крестьян, всех тех,

² Nilsson M. P. Die Hellenistische Schule. München, 1955; Marrou H.-I. Op. cit., p. 151—228, 356—373.

³ Downey G. The Christian Schools of Palestine: A Chapter in Literary History.— Harvard Library Bulletin. 1958, XII, N 3, p. 299—300, 309, 319; Marrou H.-I. Op. cit., p. 458—462; Lemerle P. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur en enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle. P., 1971, p. 43—50, 54—60; Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978, Bd. 2, S. 8—9.

кто был в состоянии платить за обучение. Ходил в сельскую школу Феодор Сикеот (VI — начало VII в.), сын гетеры из галатийской деревни Сикеи. Отец Симеона Столпника Дивногорца (VI в.), «ремесленник, составлявший и продававший благовония», по вечерам читал книги религиозного содержания (PG, t. 86, col. 2993). Раб африканского откупщика, по данным «Жития Иоанна Милостивого» (VI—VII вв.), был обучен грамоте и служил нотариумом.

Признание полезности классического образования для христиан церковными деятелями предопределило судьбу эллинистической школы. Она продолжала существовать и после победы христианства и превращения его в государственную религию. Христианство, будучи религией, где чтению «священных» книг было отведено большое место, не могло обходиться без минимума письменной культуры. Хотя церковь нуждалась в грамотных людях, которые смогли бы обеспечить обучение ее адептов и простое исполнение культа, тем не менее победившее христианство не создало на греческом Востоке своего собственного учебного заведения.

Школьное и университетское преподавание остается таким же, каким оно было в эпоху эллинизма. Античная традиция образования не испытала здесь перерыва. Христианство, приняв меры предосторожности, приспосабливается к языческому образованию. По свидетельству Сократа Схоластика, христиане продолжали изучать культуру эллинов, хотя она была пропитана духом политеизма, а вера в богов и богинь Древней Греции была уже запрещена. Для объяснения столь парадоксального явления Сократ Схоластик ссылается на авторитет Евангелия, в котором, по его словам, не содержалось «ни одобрения, ни осуждения эллинской культуры» (PG, t. 67, col. 417—424).

В Византии система обучения строилась на началах, выработанных еще в эллинистический период. Образование, которое получал юный житель империи IV—VI вв., почти не отличалось от образования его сверстника II в. Тетради школьников-христиан из Египта IV в. во многом совпадают с учебниками предыдущих веков. Ученики византийских школ продолжали переписывать те же списки имен мифологических героев и деятелей древней Греции, те же сентенции, те же занимательные истории. Только иногда в тетрадах школьников IV—V вв., помимо обычных упражнений в письме, встречаются стихи из Псалтири. Единственным отличием тетрадей христиан является обращение к богу в начале первого листа и тщательно вычерченный крест в начале каждой страницы⁴.

Одной из самых характерных черт интеллектуального развития Византийской империи является отделение и противопоставление светской науки, унаследованной от языческой античности, науке «священной». Школьный материал содержал чисто светское знание. Лишь со временем в светское образование были включены элементы церковного обучения, но они были ограничены религиозно-этической сферой. Тем не менее изучению богословия в Византии уделялось большое внимание. Образованным человеком считали не только сведущего в светских дисциплинах, но и в теологии. За первыми византийские церковные деятели признавали лишь пропедевтическое значение, их рассматривали как подготовительный этап и никогда не ставили их на одном уровне со вторыми. Истинным знанием, по их мнению, являлось лишь то, которое было передано Писанием, светская же наука была служанкой божественной мудрости⁵.

Однако, несмотря на религиозность византийского общества и отрицательное отношение церкви к античной литературе как источнику «ошибок и заблуждений», именно произведения языческих писателей были положены в основу образования, покоившегося, как и раньше, на семи свободных искусствах. Даже в Константинопольском университете, основанном Феодосием II в 425 г., т. е. спустя почти столетие после признания христианства государственной религией, богословия как особой дисциплины не было среди предметов преподавания. Знаменательно, что постановление Феодосия II об учреждении университета было помещено в разделе Кодекса, озаглавленном *De studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolitanae*, т. е. об изучении именно светских наук (CTh, XIV, 9, 3; CJ, XI, 19, 1).

В школах Византии читали, заучивали наизусть, комментировали литературные памятники античной Греции. Знание их считалось существенным и было нормой в византийском обществе. Большим почетом среди византийцев пользовался человек, который знал и понимал сочинения Гомера, Гесиода, Пиндара, Геродота, Фукидида, Исократы, Демосфена, Лисия, Платона, Аристотеля, Зенона и др. Язык, на котором вели занятия в византийских школах, был греческим. Он широко распространяется на Востоке империи. Даже в школах Сирии, где преобладал сирийский язык, говорили и писали по-гречески. На нем не только учились и говорили, но и вели богословские дискуссии, издавали законодательные поста-

⁴ *Milne H. J. M. Greek Shorthand Manuals: Syllabary and Commentary / Ed. from Papyri and Waxed Tablets in British Museum and from the Antioch Papyri in Possession of the Egypt Exploration Society. L., 1934, p. 6—9, 13—18, 21—70; Marrou H.-I. Op. cit., p. 152, 453, 465—467, 474, 485.*

⁵ *Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; Berlin, 1926, S. 42—43; Bréhier L. Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople.— Byz., 1926—1927, III, p. 86—88.*

новления, совершали церковные службы. К VII в. он приобрел господствующее положение в византийском обществе⁶.

В качестве учебников в школах ранней Византии использовались труды языческих писателей, а не памятники христианской письменности. Программа обучения была рассчитана на приобретение общего светского образования, или, как его называют источники, «эллинского» знания. Евсевий Эмесский, по словам Сократа Схоластика, получил «эллинское» образование (PG, t. 67, col. 197—200). Аналогичное сообщение находим в синаксарном рассказе о преподобном Флоре. Вообще многие деятели культуры и церкви учились в прославленных школах Александрии, Афин и Константинополя, сохранивших приверженность античной педагогике.

Полный курс школьного преподавания в Византии слагался из изучения орфографии, грамматики, риторики, философии, математических дисциплин и юриспруденции⁷. Именно эти предметы упоминает комментатор Григория Богослова (PG, t. 36, col. 914 C). О Феодорите Киррском известно, что он приобрел глубокие познания в антиохийских школах по грамматике, риторике, философии, был знаком с астрономией, геометрией, медициной. Максим Исповедник (VII в.), по словам его биографа, занимался в школе грамматикой, риторикой, философией (PG, t. 90, col. 69).

Как и в древности, обучение начиналось в элементарной школе, предназначенной, по-видимому, для довольно широких кругов населения. Когда ребенку исполнялось шесть-восемь лет, его отдавали в школу «грамматиста» по месту жительства, где он изучал «наиважнейшую науку» — орфографию, т. е. его обучали чтению и письму. Преподавание орфографии имело большое значение в образовании, поскольку наблюдались значительные расхождения между произношением и начертанием слов. Дети знакомились с литературными произведениями, написанными на аттическом диалекте, отличном от разговорного языка византийцев, и усваивали классическое произношение, существенно отличавшееся от общепринятого. Цель первичного обучения заключалась в эллинизации речи учащихся. Кроме чтения и письма, школьников учили считать и петь, а также сообщали самые элементарные сведения по мифологии, светской и библейской истории. В отличие от древнегреческой в программу византийской школы не были включены занятия по физической подготовке.

Первоначально материалом для обучения чтению и письму служили главным образом произведения Гомера и Эзопа. С течением времени преподаватели стали обращаться к изучению Писания, и прежде всего Книги псалмов Давида, которые учащиеся должны были учить наизусть. Деятели церкви рекомендовали составлять списки имен на основании евангельских генеалогий Христа и запоминать их. Однако в ранневизантийских школах, несмотря на строгие предписания Василия Великого и других «отцов церкви»: составлять и изучать перечни, содержащие имена библейских персонажей, и заучивать наизусть тексты Библии,— продолжали читать произведения языческих авторов.

Учителей начальной школы, как и в предшествующие периоды, называли либо дидаскалами, либо грамматистами, либо педагогами.

Первичное обучение продолжалось около трех лет. Большинство жителей империи на этом и завершало свое образование. Для тех же, кто хотел продолжать учиться, элементарная школа была лишь ступенью для дальнейшего образования⁸.

Желающие и имеющие возможность продолжать обучение после окончания элементарной школы поступали в школу грамматика. Здесь они в течение шести-семи лет штудировали грамматику, считавшуюся началом всякого образования, основанием и матерью всех искусств. Преподаватели стремились достичь «полной эллинизации ума и речи учащихся» с тем, чтобы защитить классический греческий от посягательства народного языка. Знание аттического диалекта и умение говорить на нем византийцы высоко ценили. Особую хвалу у них вызывали те, кто овладевал данным искусством. Поэтому педагоги ставили целью научить школяров правильно говорить и писать, а также понимать и толковать античных и христианских авторов. В школе грамматика, по свидетельству Георгия Хировоска, ученики должны были усвоить правила фонетики и морфологии, включая учение о придыхании и ударении, синтаксис и стилистику, чтобы избежать варварского способа выражать свои мысли и не писать с ошибками⁹.

⁶ Dawkins R. M. The Greek Language in the Byzantine period.— In: Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization / Ed. N. H. Baynes, II, St. L. B. Moss. Oxford, 1948, p. 267.

⁷ Об изучении юриспруденции см. выше, гл. VIII.

⁸ Guillard R. La vie scolaire à Byzance.— Bulletin de l'association Guillaume Budé, 1953, 3 sér., N 1, p. 64—68; Marrou H.-J. Op. cit., p. 24, 229—230, 472—474; Hunger H. Op. cit., S. 4—5, 10, 20; Mango C. Byzantium. The Empire of New Rome. L., 1980, p. 125.

⁹ Grammatici Graeci, IV/1, p. 103, 1—104, 7.

Для лучшего понимания содержания древних книг учащимся сообщали сведения по античной литературе, истории, мифологии, географии, метрике. Чтение классиков начинали с поэтов, затем переходили к логографам, ораторам, историкам и только после этого к другим писателям. На первом месте среди поэтов стоял Гомер, его ежедневно читали и заучивали наизусть. В школьные программы были также включены произведения Гесиода, Пиндара, Эпихарма, Оппиана, Феокрита, басни Эзопа, избранные места из лирических и дидактических авторов, трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида (по три работы каждого), комедии Аристофана, изречения, извлечения из ораторов, исторические сочинения Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Плутарха. С течением времени стали изучать и памятники христианской литературы: библейские книги, разнообразные комментарии к ним, молитвы, стихотворные труды «отцов церкви», прежде всего Григория Богослова. Методика обучения в школе грамматика мало чем отличалась от методики элементарной школы: материал тщательно штудировали, заучивали наизусть и комментировали слово за словом.

В качестве учебных пособий использовались труды александрийских ученых: Дионисия Фракийского (II в. до н. э.), Аполлония Дискола (II в. н. э.) и его сына Элия Геродиана (II в. н. э.). В византийское время их работы были дополнены многочисленными толкованиями, схолиями и оригинальными произведениями. Наиболее известным среди византийских авторов был Феодосий Александрийский (начало V в.), «Каноны» которого наряду с «Грамматикой» Дионисия Фракийского вплоть до позднего времени являлись элементарным учебником по языку для греков во всем мире. Правила склонений и спряжений Феодосия были прокомментированы Иоанном Хараксом, Георгием Хировоском и др. Произведение Феодосия Александрийского с толкованиями двух последних наиболее широко использовалось в византийских школах в течение столетий. В VI в. были созданы основанные на труде Геродиана школьные учебники по орфографии Иоанном Филопоном, Иоанном Хараксом, Аркадием и Георгием Хировоском. Самыми значительными были сочинения Иоанна Филопона и Георгия Хировоска. Иоанну Филопону принадлежат также трактат об ударениях, перечень слов, изменяющих значение в зависимости от постановки ударения, и историко-грамматические схолии к Библии. Многократно упоминаемое в византийских грамматических трудах произведение Георгия Хировоска¹⁰ об орфографии сохранилось до нас только в извлечениях. Они показывают, что материалом {483} для обобщений и выводов Георгию Хировоску служила Псалтирь. Им были написаны также трактаты о просодии, склонении, ударениях, комментарии к «Грамматике» Дионисия Фракийского, к работам Геродиана и Аполлония Дискола и уже указанные толкования к Канонам Феодосия Александрийского.

Кроме учебников, в школах ранней Византии использовались самые разнообразные лексиконы: собрания аттических и устаревших слов, этимологические глоссарии, словари синонимов, греко-латинские разговорники и т. п. Потребность в словарях в Византии была велика. Существование расхождений между книжным и разговорным языком требовало пособий, которые могли бы сделать доступными учащимся и начинающим писателям слова и обороты речи аттических авторов.

Наиболее обширными лексиконами были словари Гесихия и Кирилла Александрийского. Гесихий, опираясь на работы своих предшественников и дополнив их данные собственными толкованиями, составил словарь, сыгравший значительную роль в византийской школе. На его основе были созданы новые пособия по лексике. Словарь, в манускриптах часто приписываемый Александрийскому патриарху Кириллу, — весьма сложный комплекс глоссариев, различных по объему. Он был предназначен для обучения в христианской школе. В нем приведены глоссы к Библии, ораторам и другим писателям.

Особую группу византийских лексиконов составляют этимологические словари, в которых главное внимание уделялось выяснению первоначального значения слова, его корня. Наиболее известными были работы Ориона из Фив (V в.) и Ора (V в.). Работа последнего о названиях народов была использована Стефаном Византийским (VI в.) при написании им своего Лексикона, содержавшего географическую, топографическую и этнографическую информацию. Это чрезвычайно обширное произведение, состоявшее из 55 книг, впоследствии было сокращено. Именно краткий вариант был широко распространен в Византии. Из него были сделаны многочисленные извлечения, существующие и в наши дни. В Лексикон наряду со статьями, посвященными исторической и мифологической географии, были включены цитаты из авторов и множество грамматических заметок, базирующихся на трудах Элия Геродиана и объясняющих формы образования названий местностей, жителей, их орфографию, склонения и этимологию.

Наличие в греческом языке слов, различных по форме, но тождественных или очень близких по значению, вызвало появление многочисленных словарей синонимов. Самым известным из подобных

¹⁰ Время жизни Георгия Хировоска точно неизвестно. Одни исследователи (*Lemerle P.* Op. cit., p. 79—80) относят его к концу VI в., другие (*Hunger H.* Op. cit., S. 13—14) — ко второй половине VIII в.

словарей был Лексикон, дошедший до нас под именем Аммония. В нем помещены 525 синонимов, расположенных в алфавитном порядке, с цитатами из поэтов и других авторов.

Экономические и культурные связи между двумя половинами Римской империи способствовали созданию греко-латинских глоссариев и разговорников. Цели, которые преследовали при составлении названных выше словарей, были чисто практическими. Лексический материал, собранный в них, должен был помогать лучшему пониманию произведений античных авторов, разъяснять редкие и трудные слова, часто встречающиеся в них.

Наряду с учебными пособиями и разнообразными лексиконами в распоряжении преподавателей и учащихся византийских школ были еще {484} комментарии, аннотированные издания и парафразы, изречения, извлечения из поэтов и ораторов, а также «отцов церкви»¹¹.

Следующей ступенью обучения была школа ритора, куда поступали 16—17 лет либо после полного усвоения курса школы грамматика, либо еще до его окончания.

Риторика, «высшее, совершеннейшее и благороднейшее», по мнению византийцев, искусство, была одним из важнейших факторов образования. В ней видели средство для развития духовной жизни, для усовершенствования личности. Хотя в Византии не существовало сословных ограничений на получение риторического образования, тем не менее на практике им овладевал сравнительно узкий круг лиц, которые могли заплатить за свое обучение и жили в городах, имевших школы риторов. Состав их был классово ограничен.

Основным предметом курса риторики была теория словесного искусства. Преподавание его имело целью научить говорить и писать по-аттически: воспитанники должны были активно овладеть речью и усовершенствовать свой стиль. Они обязаны были читать и заучивать наизусть выдающиеся работы античных и церковных писателей, в первую очередь ораторов, богословов и историков, а также отдельных философов, слушать риторов и проповедников, упражняться в написании сочинений и в составлении речей в соответствии с классическими правилами и в подражание стилю древних и свободно их декламировать. Важное место в школьных программах занимало также обучение навыкам комментирования предложенных текстов.

Курс в риторических школах сосредоточивался на чтении античных и раннехристианских писателей. Юноши знакомились с трудами Демосфена, Демада, Исократа, Лисия, Ливания, Василия Великого, Григория Богослова, Синесия, Иоанна Златоуста и др. Образцом стиля и объектом особого изучения был Демосфен. Его сочинения заучивали наизусть. Однако со временем его место занял Григорий Богослов, которого называли «христианским Демосфеном» и ставили над всеми античными ораторами.

После ознакомления с аттическими образцами переходили к письменным упражнениям, которые составляли основу обучения и занимали довольно много времени. Эти подготовительные упражнения, выработанные в течение ряда предшествующих столетий, были систематизированы Гермогеном, ритором из Тарса (II—III вв.), а позднее подвергнуты дополнительной переделке Аффонием (IV в.), любимым учеником Ливания. После него состав и последовательность их не изменились. Византийцы лишь старались привести их в соответствие с употребительными в практике формами риторической традиции. Система обучения состояла из 12 групп подготовительных упражнений. Ученики были обязаны на материале мастеров античного и христианского красноречия и в подражание им писать 1) басни, 2) маленькие рассказы, 3) хрии (изречения, тезисы, мысли с обстоятельным их анализом), 4) сентенции-гномы, 5) опровержения или подтверждения с помощью приведения доказательств правильности рассказа или сентенции, 6) общие места, 7) энкомии или порицания, 8) сравнения двух персон, 9) этопии — описания, воссоздававшие {485} характер и настроение лиц через речь, вложенную в их уста, 10) экфрасисы — подробное описание личностей или предметов, или памятников архитектуры и искусства, 11) тезисы по специальным научным или практическим вопросам, 12) обоснование предложенного закона¹².

После усвоения материала подготовительных упражнений переходили к составлению речей. Воспитанники должны были выступать от имени легендарных героев или деятелей, живших в далеком прошлом, вести беседы-споры, беседы-рассуждения, составлять политические речи, свадебные стихотворения, импровизации на заданные темы и другие декламации.

Учащиеся овладевали также техникой составления писем, что было весьма важно для византийских чиновников. Преподаватели учили своих питомцев писать послания кратко, содержательно, на аттическом диалекте, используя пословицы, изречения, риторические фигуры.

¹¹ Buckler G. Byzantine Education.— In: Byzantium... Oxford. 1948, p. 201—211; Guiland R. Op. cit., p. 68—69.

¹² Hermogenis Opera / Ed. H. Rabe.— RG, 1913, VI: *Aphthonii Progymnasmata* / Ed. H. Rabe.— RG, 1926 X; *Nicolai Progymnasmata* / Ed. I. Felten.— RG, 1913, XI.

Материал для подготовительных и ораторских упражнений заимствовали из басен Эзопа, мифов, литературных и исторических произведений античности, в которых рассказывалось о событиях и людях мифического и раннеисторического периодов древней Греции. Со временем стали обращаться к сюжетам из Библии и сочинений «отцов церкви».

Учебные пособия по риторике были довольно разнообразны по своему характеру и содержанию.

Важнейшими из них были работы Дионисия Галикарнасского (I в. до н. э.) и Гермогена из Тарса (II—III вв.), носившие одно и то же название — «Риторическое искусство». Гермоген собрал и систематизировал весь накопленный до него учебный материал по риторике, отделил ее от философии, провел классификацию технических терминов и дал их определения. По свидетельству Суды, его «Риторическое искусство» находилось у всех на руках (PG, t. 117, col. 1272—1273). Его часто комментировали. Эти толкования, в большинстве своем анонимные, были весьма обширны, их размещали, так же как и схолии к Библии, в виде катен-цепочек вокруг основного текста.

Для обучения в риторских школах Византии употреблялись также сборники подготовительных упражнений. Особенно популярным был сборник Аффония, который соединил изложение теории риторики с практическими примерами и упражнениями. В течение всего средневековья к нему чаще всего обращались в школах. Он был включен в появившийся на рубеже V—VI вв. так называемый корпус Гермогена, к которому в Византии относились почтительно. Его изучали византийские риторы и более позднего времени. Кроме названных работ, в школах использовались также сборники предварительных упражнений Ливания, Николая из Миры, Севера Александрийского (IV в.).

Большую помощь учащимся в усвоении риторического материала оказывали составленные их преподавателями речи, которые зачитывались и анализировались на уроках и служили в качестве образцов.

Важное место в системе преподавания занимали Прологомены, предварительные рассуждения. С изучения их обычно и начинали свои занятия риторы. {486}

В византийскую эпоху к перечисленным руководствам были добавлены многочисленные трактаты, посвященные отдельным вопросам риторики (труды о тропах, риторических фигурах, оборотах речи, формах силлогизмов и т. д.), схолии и комментарии к сочинениям античных ораторов, особенно к произведениям Гермогена и Аффония. Для начинающих риторов составлялись словари, в которых были противопоставлены аттические синонимы синонимам разговорного языка, а также лексикографические руководства.

Как и в древности, курс обучения в ранневизантийских школах завершался преподаванием философии, которую византийцы рассматривали как «науку наук», «искусство искусств» и называли знанием. Содержание ее было всеобъемлющим и включало познание мира, человека и божества. Ее они считали вершиной внешней мудрости, душой общего, так называемого свободного образования, высшим объединенным знанием о «подлинно сущем».

Роль философского образования в Византии была довольно велика. В ранневизантийском обществе были широко распространены представления древних греков, которые полагали, что основной целью философского преподавания было обучение принципам поведения человека и определение норм его практической деятельности. Философия считалась искусством, которое обучало надлежащему образу жизни, т. е. правильной, разумной жизни. Изучение философии приводило к достижению высшей цели, а именно приобретению добродетели, того истинного блага, которое, по выражению Сенеки, было «единственным бессмертным, доступным смертным». Так как человек от природы не бывает добродетельным, он должен был этому научиться, занимаясь в школе философа.

Отношение представителей духовенства к философскому образованию было двояким. С одной стороны, они опасались чрезмерного увлечения философией, что могло привести к возникновению ересей. С другой стороны, они признавали значимость философского обучения при подготовке образованных служителей церкви. В целом византийские церковные деятели рассматривали занятия философией как предварительную ступень к изучению богословия. Они считали первую служанкой, вернее — служебным инструментом последнего, которое, по их словам, было венцом и целью всех наук (CTh, XIV, 1, 1).

Программа преподавания в школах философов была весьма обширна. Она включала множество предметов, которые необходимо было усвоить для достижения конечной цели обучения: познания мира, человека и божества. Изучали не только труды Платона, Аристотеля, неоплатоников и их комментаторов, но и арифметику, геометрию, музыку, астрономию, физику, логику, этику.

Первоначально обучали логике, науке о законах и формах правильного мышления, о способах доказательств и опровержений. Ее рассматривали как введение в изучение философии (чаще всего ее называли диалектикой), считали школой тренировки ума. Она служила орудием, с помощью которого

можно было выявить противоречия в суждениях оппонентов и доказать их несостоятельность путем хитроумных софистических высказываний.

Учащиеся обязаны были запоминать наизусть различные философские определения, заключения, силлогизмы, софизмы, как в школе грамматика стихи Гомера и других поэтов. Заучивание было основным средством {487} усвоения материала. Известно, что многие выдающиеся неоплатоники именно так запоминали целые философские трактаты. Так, Прокл Диадох знал на память логические сочинения Аристотеля.

В качестве руководства по изучению логики использовались труды Аристотеля, а именно его «Органон», который был приспособлен для школы неоплатоником Порфирием. Написанное им «Введение в категории Аристотеля» знакомило с аристотелевской логикой. Именно «Исагога» Порфирия стала учебником логики на протяжении всего средневековья как на византийском Востоке, так и на латинском Западе, образуя исходный пункт и основу преподавания философии, ведущего от Аристотеля к Платону¹³.

Параллельно с преподаванием логики должны были читаться лекции, в которых раскрывалось содержание термина «философия», говорилось об отношении ее к грамматике, риторике и другим отраслям знания, давалась характеристика различным ее разделам, объяснялись основные философские понятия: бытие, субстанция, акциденция, разделение, определение, род, вид и индивидуум, количество, движение, природа, форма, лицо, ипостась, качество, время, пространство и т. п.

Овладев этим материалом переходили к изучению истории философии. Преподаватели рассказывали о всех крупнейших философских школах: системах Пифагора, Платона, Аристотеля, Эпикура, стоиков, неоплатоников. В лекциях шла речь о самых выдающихся философах древности, излагались их биографии, иногда довольно подробно, характеризовались их взгляды и отношения между ними, критически оценивались рассматриваемые философские системы. Подобные лекции читали Фемистий и его отец Евгений.

Включение в программу преподавания истории философии было вызвано необходимостью лучшего понимания основных трудов представителей главных философских систем, их идейной направленности. Эти произведения должны были читаться, комментироваться и анализироваться в школах Византии.

Для большинства обучающихся философское образование заканчивалось ознакомлением с логикой и историей философии¹⁴.

Желающие продолжить свое образование после этого приступали к изучению математических дисциплин (математической четверицы: арифметики, геометрии, музыки и астрономии)¹⁵ и физики.

Этим дисциплинам придавалось большое значение при подготовке к занятиям философией. Платон называл их «началами». Он был убежден, что преподавание математики является важным этапом на пути познания вечных, идеальных истин и считал обязательным для всех граждан государства усвоение математических знаний. Со времен Платона утвердилось мнение, что математические дисциплины являются средством, которое подготавливает разум к постижению вечных, идеальных истин. Их познание — цель философского образования. Изучение математических дисциплин тренирует ум, придает ему пронизательность и остроту, развивает познавательные способности и логическое мышление, т. е. содействует усовершенствованию разума.

Изучать математику поступающим в философские школы приходилось еще и потому, что философы в своих трудах нередко использовали математические объяснения, выражая знания о мире с помощью чисел и их отношений.

Как на подготовительную ступень преподавания философии смотрели на математику и неоплатоники, которые требовали от поступающих в школы философов основательных знаний не только по грамматике и риторике, но и по математике, музыке и астрономии. Без овладения названными дисциплинами, по их мнению, нельзя было постигнуть философские истины.

¹³ Guiland R. Op. cit., p. 70, 75.

¹⁴ Guiland R. Op. cit., p. 70.

¹⁵ В V в. Прокл Диадох, следуя за Геминиом (I в. до н. э.), предложил отличную от общепринятой классификацию математических дисциплин. Он разделил их на 8 отраслей: теоретическую арифметику и геометрию, находящиеся на высшей ступени; логику — вычисление, геодезию, оптику, музыку, механику и астрономию, являющиеся, по его мнению, низшими по отношению к двум первым, так как они имели дело с чувственными вещами и предметами. Однако в дальнейшем эта классификация не была принята византийскими учеными. См.: Vogel K. Byzantine science.— The Cambridge medieval History, IV, Pt. II / Ed. J. M. Hussey. Cambridge, 1967, p. 268.

Пропедевтическое значение математических и естественнонаучных дисциплин обусловило включение их в программу обучения. Действительно, в школах ранней Византии преподаванию арифметики, геометрии, музыки, астрономии и физики уделялось довольно много внимания¹⁶.

В преподавании математических дисциплин соблюдалась определенная последовательность, установленная еще Платоном. Он рекомендовал начинать с изучения арифметики, поскольку, по его словам, именно она заставляет «душу пользоваться самим мышлением для истины». Образованные византийцы считали арифметику «матерью всякого знания». Они полагали, что в основе мира лежит божественная идея числа — прообраз всего сущего и связующее звено между материальным и идеальным миром. Поэтому они настаивали на обучении учащихся прежде всего той науке, которая, исследуя числа как таковые, с наибольшей точностью, полнотой и глубиной раскрывает сущность их и предоставляет о них общие знания. Подобный взгляд на арифметику приводил к тому, что вместо изучения простейших свойств чисел и основных действий над ними старались раскрыть учащимся тайны чисел и числовых отношений, выяснить мистический пифагорейско-платоновский смысл числа. В школах Византии преподавали «научную теорию и символику чисел», впервые введенную в пифагорейских школах.

В качестве основного пособия использовали «Введение в арифметику» Никомаха из Герасы. Несмотря на то, что этот труд был больше пригоден для философской пропедевтики, чем для преподавания арифметики, он был широко распространен и вплоть до падения Византии оставался популярнейшим учебником по математике. Феодор Метохит в XIII в. называл его самым распространенным учебным руководством. Ямвлих, использовавший «Введение в арифметику» Никомаха для обучения в своей школе, считал его непревзойденным.

В Византии к книге Никомаха были написаны комментарии и схолии и созданы учебные пособия по логистике — вычислению. Определен- {489} ной известностью пользовался учебник по арифметике, составленный Домнином Ларисским. В нем он полемизировал с Никомахом по поводу разъединения им арифметики и геометрии Евклида и требовал возвращения к учебным методам последнего.

Учебным руководством служило и основное произведение Диофанта «Арифметика».

Сохранились и другие пособия, которые употреблялись в школах Византии. В папирусе VI—VII вв. из Египта содержится руководство по арифметике, в котором наряду с другими материалами приведены таблицы и упражнения на дроби. Таблицы дробей и вычислений процентов помещены на деревянных дощечках, найденных также в Египте, которые исследователи относят к тому же периоду¹⁷.

После усвоения учащимися теории абстрактных чисел, являвшихся предметом арифметики, переходили к изучению их пространственного воплощения, т. е. к преподаванию геометрии, исследующей неподвижные тела, величины, фигуры, их формы и положения в пространстве.

Основным учебным пособием по геометрии служили «Начала» Евклида, дошедшие до нас в более поздних, средневековых копиях, древнейшая из которых датируется второй половиной IX в.

Значение «Начал» Евклида чрезвычайно велико. Их влияние на развитие математики в средние века было колоссальным. Они были настольной книгой каждого занимающегося дисциплинами квадривиума. Их многократно переписывали, комментировали и перерабатывали для преподавания. Особенно широко использовали «Начала» Евклида неоплатоники. Они ценили труд Евклида необыкновенно высоко еще и потому, что находили в нем математические положения, являвшиеся, по их мнению, «материалом памяти и мысли» и тем самым подтверждавшие высказывание Платона о том, что геометрия влечет душу к истине и развивает философское мышление.

Весьма популярен был и учебник по геометрии Герона Александрийского «Метрика», в котором были собраны правила и формулы для точного и приближенного измерения различных фигур. Вообще произведения, подобные трактату Герона, были широко распространены. В папирусах сохранилось большое число отрывков, содержащих аналогичные тексты. От ранневизантийского периода, правда, в более поздних списках дошли сборники по геометрии и стереометрии. Многие из них в манускриптах приписаны Герону Александрийскому. Хотя некоторые из них были действительно извлечениями из его работ, однако большинство этих фрагментов является выписками из сочинений, значительно уступающих его подлинным трудам¹⁸.

Существенной составной частью квадривиума, одним из основных элементов общего образования в Византии было преподавание музыки, или, как ее называли, гармонии, т. е. теоретической музыки.

¹⁶ Уколова В. И. Бозций и формирование системы квадривиума (к истории начального этапа средневекового образования). — В кн.: Сборник научных работ аспирантов исторического факультета МГУ. М., 1970, с. 250—255, 259—260, 264—265; *Hunger H.* Op. cit., S. 226—227, 231.

¹⁷ *Vogel K.* Beiträge zur griechischen Logistik. — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Math.-Nat. Abt., 1936, S. 357—472; Уколова В. И. Указ соч., с. 251—252, 254—258, 262—263.

¹⁸ *Guilland R.* Op. cit., p. 75; Уколова В. И. Указ соч., с. 251—252, 254—255, 257—259.

Включение в школьные программы теории музыки объяснялось тем, что ее признавали наукой, которая вместе с арифметикой, геометрией, астрономией помогала раскрывать вечные законы вселенной. Изучение {490} указанных предметов являлось предварительной ступенью к познанию истинного бытия. Оно необходимо было для усвоения теории отвлеченного и составляло естественный переход от опытного знания к чистому, т. е. к философии, с которой теоретическая музыка была тесно связана, поскольку представляла собой учение об образе мыслей, возникавших на основе чувств и выражаемых в звуковых художественных формах.

Нередко музыку называли ответвлением философии¹⁹. Рассматривали ее как философскую дисциплину, смежную с математикой. Поскольку каждый звук и соотношение двух звуков по высоте, т. е. интервалы, выражали числами, ее трактовали как часть арифметики. Прокл называл «арифметику матерью музыки». Однако предметом исследования гармонии были не только количественные свойства звуков, но и их физическая природа. Поэтому ее помещали между физикой и математикой, как не вполне чистую от материи науку.

Необходимость преподавания музыки обуславливалось также тем, что античные философы: пифагорейцы, Платон, Аристотель, их ученики и последователи, неоплатоники — уделяли большое внимание в своих работах разработке теоретических проблем этой дисциплины. Ряд их сочинений, прежде всего трактаты Платона «Государство», «Законы», «Алкивиад», «Федон», «Пир», «Филеб», особенно «Тимей», в которых изложено пифагорейско-платоновское учение о гармонии, невозможно было понять без предварительного ознакомления с теорией музыки. Именно названные произведения были включены неоплатониками в число трудов, которые предстояло штудировать на завершающей стадии обучения.

В изучаемый период в Византии широкой известностью пользовались две музыкально-теоретические школы — школа приверженцев пифагорейско-платоновских доктрин и школа последователей Аристоксена Тарентского (IV в. до н. э.).

За основу обучения музыке в Византии были взяты концепции Пифагора и его учеников. По их мнению, чтобы понять природу звука, недостаточно только слушать и наслаждаться мелодиями, необходимо было знать, какие пропорции и числовые отношения связывают их²⁰.

Наряду с пифагорейско-платоновскими доктринами в учебных заведениях Византии излагались также концепции другого древнегреческого музыкального теоретика — Аристоксена Тарентского. Критически переосмыслив музыкальные доктрины пифагорейцев и Аристотеля, он создал свою школу, сильно отличавшуюся от пифагорейской. Не отвергая математических начал, Аристоксен считал их второстепенными, необходимыми лишь при построении тональности, и критиковал пифагорейцев за произвольность в выборе исходных принципов и за априорность. Свою теорию он строил не только на математических вычислениях, но и на чувственном восприятии звука, на реальной слышимости, стремясь установить равновесие между восприятием и мышлением. Он признавал возможным эмпирическое познание музыки и ее закономерностей. Музыкальные концепции Аристоксена Тарентского оказали большое влияние на {491} неоплатоников и византийских теоретиков, которых называли гармониками в отличие от каноников, последователей пифагорейского учения²¹.

Для преподавания музыки в ранней Византии использовались главным образом музыкально-теоретические трактаты древности, в основу которых были положены либо пифагорейские доктрины, либо теории Аристоксена Тарентского.

Важнейшими пособиями по теории музыки были созданные в античности сочинения Клавдия Птолемея «Гармоника», Клеонида Аристоксенита «Введение в гармонию», Аристида Квинтилиана «О музыке» и труд Алипия. Наряду с ними употреблялись написанные в этот период учебники, представлявшие собой по существу простой пересказ основных положений трудов древнегреческих теоретиков, служивших главным источником для византийских авторов.

Наиболее известными из дошедших до нас трактатов являются работа Вакхия Геронта «Введение в музыкальное искусство» и анонимное произведение «Музыкальное искусство», названное в честь его издателя Анонимом Беллермана. Руководство Вакхия Геронта — состоящая из нескольких разделов компиляция из сочинений античных писателей, принадлежащих к разным музыкально-теоретическим школам. В первом разделе работы излагается учение о музыке Аристоксена Тарентского. Во втором раз-

¹⁹ См. ниже, гл. XIX.

²⁰ *Vogel K.* Op. cit., p. 283; *Wellesz E.* Byzantine music and Liturgy.— The Cambridge medieval History. IV, Pt. II, p. 160; *Уколова В. И.* Из истории эстетических учений раннего средневековья (Эстетические взгляды Боэция).— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 284—286, 289.

²¹ *Vogel K.* Op. cit., p. 283.

деле Вакхий руководствуется пифагорейскими концепциями, переданными Никомахом Герасским. В третьем разделе он обсуждает кардинальные положения метрики.

Аноним Беллермана по характеру и содержанию во многом аналогичен работе Вакхия Геронта. Он представляет собой извлечение из трудов античных авторов: Аристоксена Тарентского, Аристида Квинтилиана, Клавдия Птолемея, Алипия и содержит пересказ основных положений древнегреческого музыкознания в несколько сокращенном варианте по сравнению с изложением Вакхия Геронта.

В школах ранней Византии продолжали преподавать основы музыкального искусства античности, используя при этом либо музыкально-теоретические трактаты древних, считавшиеся непререкаемыми авторитетами и дошедшие до нас в поздних списках, либо руководства византийских авторов, базировавшихся на них.

Курс обучения математическим дисциплинам квадривиума завершался преподаванием астрономии. Изучение астрономии давало возможность учащимся усвоить понятие подвижных величин, ибо само движение и все астрономические понятия древние обычно основывали на числах и выражали числами. Поэтому астрономия считалась наукой о числах, прилагаемых к движущимся объектам.

Для преподавания астрономии обращались как к сочинениям античных авторов, так и к работам, появившимся в Византии в IV—VII вв.

Сохранившийся до нас трактат Евклида «Явления», в котором дан очерк элементарной сферической астрономии, наиболее часто использовали для обучения неоплатоники. Однако в труде Евклида не все разделы астрономии получили достаточное освещение. Поэтому его пособие не могло удовлетворить преподавателей, и они предпочитали другие учебные руководства. {492}

Важнейшим источником информации по астрономии долгое время была дидактическая поэма Арата из Сол «Явления». Использовали, в школах ранней Византии и книгу Гемина (I в. до н. э.) «Введение в астрономию». Это был один из лучших астрономических трактатов древности. В нем содержалось много ценных историко-астрономических сведений. Прокл Диадок хорошо знал ее и делал из нее выписки.

Наиболее популярным был труд Клавдия Птолемея «Альмагест», представлявший собой полную энциклопедию астрономических знаний того времени, служивший основным руководством по астрономии не только в древности, но и в средние века; он был признан самой удобной для обучения книгой²².

Среди византийцев авторами учебных пособий были, как правило, сами преподаватели. По своему содержанию их работы были аналогичны античным сочинениям, служившим для них основным источником. Они представляли собой либо пересказ классических произведений, либо комментариев к ним.

В программу преподавания наряду с астрономией была включена и астрология. В Александрии ее считали равноправной частью квадривиума, а следовательно, учебного курса по философии. Известно, что Кесарий, брат Григория Богослова, изучал в Александрии астрологию наравне с арифметикой, геометрией, астрономией и медициной (PG, t. 35, col. 761). Профессор Александрийской школы Олимпиодор, комментатор Аристотеля, в 564 г. вел занятия по астрологии. В основу своего курса лекций он положил книгу Павла Александрийского «Введение в астрологию». Главным пособием по астрологии было «Четверокнижие» Клавдия Птолемея, которое в первой половине VII в. было вытеснено упомянутым трудом Павла Александрийского²³.

В школах Византии изучали также физику, которая рассматривалась как наука о природе. Фемистий в своих лекциях затрагивал кардинальные вопросы физики, над разработкой которых трудились все философские школы со времен Аристотеля и которые давали богатый материал для диспутов. Своих учеников он обычно спрашивал о причинах движения звезд в одном направлении, происхождении грома, молнии, дождя, ветра, града, снега (его белизны), солености морской воды. Как сообщает в своих письмах Синесий Киренский, физические проблемы обсуждались на занятиях в Александрийской школе при Ипатии. Известно, что в Константинопольском университете также изучали физику. Вызванный из Египта в Константинополь Стефан Александрийский наряду с преподаванием предметов квадривиума объяснял своим слушателям естественнонаучные работы Аристотеля. В Александрии занимался со своими учениками физикой Иоанн Филопон. Сергей Решайнский, один из его воспитанников, был знаком с натурфилософскими сочинениями Аристотеля, концепцию которого он воспринял и на основании произведений которого, проявляя определенную самостоятельность, составил свои трактаты по физике. Штудировал естественнонаучные труды Аристотеля и Прокл Диадок под руководством своего учителя Сириана, преподавателя {493} Афинской школы. Вообще неоплатоники считали обязательным препода-

²² *Hunger H.* Op. cit., S. 227.

²³ *Buckler G.* Op. cit., p. 204—205; *Gundel W. und H. G.* Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden, 1966, S. 206—215, 248—251, 256—274; *Westerink L. G.* Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564.— BZ. 1971, XLIV, S. 6—21.

давание физики. В курсе обучения она играла пропедевтическую роль, была подготовительной ступенью к изучению философии, конечной цели образования.

Основными учебными руководствами по физике были труды Аристотеля: «Физика», «О возникновении и уничтожении», «О небе» и «Метеорологика». Наиболее известным и чаще всего используемым в курсе обучения был трактат «Физика», называемый в ряде рукописных списков «Лекциями по физике». После усвоения материала этого сочинения переходили к другим работам Стагирита, посвященным явлениям неорганической природы. Именно в такой последовательности читал сочинения Аристотеля Прокл Диадох. Детально обсуждал с учениками названные произведения и Фемистий²⁴.

Определенный интерес проявляли и к изучению биологии. Материал черпали из сочинений Аристотеля — «Истории животных», «О частях животных», «О возникновении животных», «О движении животных» и других трактатов. Прокл Диадох, занимаясь у Сириана, прочитал с ним все произведения Стагирита, в том числе и его труды по зоологии. Лекции Стефана Александрийского по естествознанию, которые слушали его воспитанники, основывались на работах Аристотеля. Знакомы были с упомянутыми трактатами Аристотеля Василий Великий и Георгий Писиды. Из них они заимствовали сведения при написании своих «Шестоднегов».

Наряду с биологическими трудами Стагирита в качестве учебного пособия употреблялось и состоявшее из 17 книг сочинение римского преподавателя красноречия Клавдия Элиана (ок. 170 — ок. 235) «О характерных особенностях животных», который опирался на ныне утраченные работы своих предшественников. Использовал он их без критической оценки и извлек из них множество баснословных и легендарных историй и анекдотов. При этом он приписывал животным свойства, свойственные людям черты характера и нормы поведения.

В процессе обучения привлекались работы, появившиеся в ранневизантийский период и написанные на основе трудов Аристотеля и других античных писателей. В них причудливым образом сочетались точные, достоверные знания с фантастическими подробностями. Ботанику штудировали по трактатам Феофраста и Диоскорида²⁵, географию — по работам Клавдия Птолемея «География» и Дионисия Периегета (II в.) «Описание земли», где говорилось о всех известных тогда морях и землях²⁶.

После усвоения учащимися математических и естественнонаучных дисциплин, рассматривавшихся как предварительная ступень на пути постижения вечных и неизменных истин, приступали к трудам Платона и Аристотеля, считавшимся основополагающими, ибо в них разрабатывались кардинальные проблемы философии, исследовалась сущность неподвижного и нематериального бытия.

Платона и Аристотеля изучали и в Афинской, и в Александрийской философских школах, и в Константинополе. Известно, что в столице лекции об Аристотеле и Платоне читали Фемистий, Стефан Александрийский и ученик Прокла Агапий, у которого занимался Иоанн Лид. Большое внимание преподаванию философии Платона и Аристотеля уделяли в Афинах Прокл Диадох и его учителя Олимпиодор и Сириан, в Александрии Аммоний, Олимпиодор Младший, Иоанн Филопон и др.

Свои занятия они, как правило, начинали с объяснения работ Аристотеля, так как придерживались мнения, что их изучение облегчало понимание трудов Платона²⁷.

Сочинения Стагирита обсуждались весьма обстоятельно. Во вступительной беседе об Аристотеле преподаватели давали классификацию его работ, указывали цель их изучения и составляли план занятий. Затем переходили к детальному разбору каждого трактата в отдельности. В особых вводных лекциях выяснялись заглавия и подлинность их, польза, получаемая от чтения их, место, занимаемое ими среди сочинений Аристотеля, и цель, которая была поставлена при их создании. После этого подробно анализировали их содержание, стиль и комментировали неясные пассажи. Подобным образом проводили свои занятия Фемистий, Аммоний, Олимпиодор, Симпликий, Иоанн Филопон, Прокл Диадох²⁸.

После усвоения философской системы Аристотеля начинали детально знакомиться с произведениями Платона, которые изучались в определенной последовательности. Она была установлена Ямвлихом. Из огромной массы работ Платона им было отобрано для занятий 12 диалогов: «Алкивиад», «Горгий», «Федон», «Кратил», «Тетет», «Софист», «Политик», «Федр», «Пир», «Филеб», «Тимей», «Парменид». Этому выбору придерживались впоследствии многие учителя ранней Византии. Правда, некоторые из них включали еще в программу «Законы» и «Государство».

Перед тем как приступить к изучению самих трактатов преподаватели обязаны были прочитать вступительную лекцию. В ней они знакомили с биографией Платона, давали характеристику его систе-

²⁴ *Treu M.* Ein byzantinisches Schulgespräch.— BZ, 1893, II, S. 99; *Vogel K.* Op. cit., p. 279—281.

²⁵ *Hunger H.* Op. cit., S. 263, 271—272, 274.

²⁶ *Guilland R.* Op. cit., p. 75.

²⁷ *Buckler G.* Op. cit., p. 204—205; *Lemerle P.* Op. cit., p. 74, 79—81, 210—213.

²⁸ *Lemerle P.* Op. cit., p. 55.

мы, выясняли причины выбора им для своих трактатов формы диалога и обсуждали порядок их чтения. Каждому диалогу, который предполагали изучать, преподаватели должны были предпосылать вводную беседу, где необходимо было раскрыть главную мысль его и выяснить его место среди других. Вводные лекции и комментарии к трудам Платона были составлены Проклом Диадокхом. Правда, до нас сохранились только толкования к «Тимею», «Пармениду», «Алквиаду», «Кратилу». Об аналогичной системе изучения трудов Платона рассказывает Дамаский в «Житии Иерокла».

Сохранившиеся от раннего периода истории Византии комментарии знакомят нас с методикой преподавания философии. Для обучения профессора использовали и лекции, и собеседования. На лекциях, которые студенты обязаны были записывать, обычно зачитывали небольшой по объему фрагмент трактата и снабжали его пояснениями. Довольно часто лекции прерывались вопросами слушателей. Отвечая им, преподаватели излагали и развивали свои мысли и, в свою очередь, спрашивали их. Возникла дискуссия. Споры были характерны для бесед учителя с учениками, и занятия представляли собой свободные собеседования. Метод вопросов и ответов играл существенную роль в процессе преподавания. {495} Наряду с этим учащихся заставляли заучивать наизусть фрагменты из произведений философов. Нередко они дословно запоминали как работы Платона и Аристотеля, так и лекции своих наставников. Подобная методика преследовала цель научить студентов читать, понимать и пересказывать философские трактаты, делать из них извлечения и составлять по их образцу диалоги. Таким образом им прививали способность думать, говорить, писать и делать заключения.

С превращением христианства в государственную религию отношение к изучению философии начинает меняться. Церковные деятели, хотя и признавали ее значение, смотрели на нее как на проповедническую дисциплину, подготовляющую умы к восприятию божественных истин и являющуюся естественным переходом к преподаванию теологии. Казалось бы, оно должно было стать заключительным этапом в школьном курсе. Однако этого не случилось. В школах ранней Византии указанный предмет отсутствовал. Памятники христианской литературы привлекались в редких случаях и главным образом в конце рассматриваемого периода²⁹.

Обязанность обучать молодых людей основам христианского вероучения была возложена на семью и церковь. По мнению представителей духовенства, семья — естественная среда, где должна была формироваться душа ребенка. Иоанн Златоуст советовал родителям проявлять заботу о религиозном воспитании детей: знакомить их с догматическими положениями вероисповедания, принципами морали, нормами поведения и библейской историей. Данные житий показывают, что именно старшие члены семьи были наставниками молодежи в делах веры. И Антонин Великий, и Домника (IV в.), причисленная к лику святых, и Иоанн Молчальник, и Евтихий (VI в.) получили в семье подобающее христианам воспитание. Церковь строго следила за этим и сурово осуждала родителей за пренебрежительное отношение к своим обязанностям.

Однако главную задачу по обучению верующих и закреплению их знаний выполняли религиозные учреждения. Согласно канонам пято-шестого Трулльского собора (692 г.) катехизическое образование было оставлено за церковью. Этим должны были заниматься или священники, или какое-либо другое духовное лицо. Под их руководством молодые люди совершенствовали свое знание Писания и церковных догматов. Правда, объяснять их обязаны были и преподаватели грамматики. Но, будучи в большинстве своем язычниками, особенно в начале рассматриваемого периода, они, как правило, не уделяли внимания данным проблемам³⁰.

Религиозным воспитанием верующих должны были заниматься и монастыри. Однако монастырских школ в Византии было сравнительно мало, и в них принимали только тех, кто собирался вступить в ряды клира. Правда, Василий Великий разрешил обучать в монастырях всех, даже тех, кто не намеревался связать свою судьбу с церковной деятельностью. Однако Халкидонский собор (451 г.) запретил эту практику. Отныне монастырские школы имели право посещать только будущие монахи. {496}

Образование, получаемое в монастырях, было чисто религиозным. Воспитанников обучали основным догматам христианского вероучения, правилам морали и нормам поведения. Если в монастырь приходили не умеющие ни читать, ни писать, то им в помощь давали образованного монаха, с его слов они заучивали наизусть псалмы и послания. Их старались сделать искренне верующими, фанатично преданными церкви людьми. Это было скорее духовно-аскетическое, нежели интеллектуальное воспитание. Родители не соглашались отдавать своих детей в подобные школы, если они не предназначали их к церковной карьере. Чаще всего они направляли их в светские учебные заведения³¹.

²⁹ *Fuchs F.* Op. cit., S. 43; *Buckler G.* Op. cit., p. 207; *Lemerle P.* Op. cit., p. 95; *Hunger H.* Op. cit., S. 5.

³⁰ *Marrou H.-I.* Op. cit., p. 451—453, 456, 461—466, 470; *Lemerle P.* Op. cit., p. 96, 99—104.

³¹ *Buckler G.* Op. cit., p. 215; *Marrou H.-I.* Op. cit., p. 472—475, 481, 487.

Курс обучения в них был рассчитан на воспитание и подготовку духовно зрелого человека, способного овладеть всеми сокровищами всеобъемлющего и цельного знания, выработанного предшествующими поколениями. Однако на практике законченное образование в ранней Византии получали единицы, главным образом руководители философских школ Афин, Александрии, Константинополя, Сирии и их ученики. Обширными познаниями, приобретенными в процессе обучения у грамматика, ритора и философа, обладали Фемистий, Стефан Александрийский, профессора высших учебных учреждений Афин (Плутарх, Сириан, Прокл, Симпликий, Марин, Исидор, Дамаский и др.), Александрии (Феон Александрийский, Ипатия, Синесий Киренский, Иерокл, Олимпиодор Старший, Гермий, Аммоний, Олимпиодор Младший, Иоанн Филопон), Сирии (Ямвлих, Эдесий, Сопатр, Максим, Хрисанфий). Блестящее образование получили виднейшие деятели церкви: Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, прошедшие подготовку в лучших грамматических, риторских и философских школах Малой Азии, Константинополя, Александрии, Афин.

Многие представители византийской интеллигенции окончили существовавшие в крупнейших городах Византии школы грамматиков и риторов. Проэресий, знаменитый ритор и преподаватель, в юности учился красноречию в Александрии, а затем в Афинах; Иоанн Златоуст прошел курс обучения в риторской школе Ливания в Антиохии; Кесарий, брат Григория Богослова, изучал геометрию, астрономию, арифметику и медицину в Александрии; Прокопий Кесарийский посещал грамматические и риторские школы в Кесарии и Газе; Агафий Миринейский занимался риторикой и правом в школах Александрии и Константинополя; Хорикий окончил риторскую школу в Газе.

Однако для большинства населения обучение ограничивалось приобретением навыков чтения и письма в элементарных школах, которые функционировали не только в городах, но и сельских местностях³².

Если в ранней Византии элементарные школы существовали почти в каждом населенном пункте, не менее часто встречались и школы грамматика, то школы ритора и философа были открыты только в крупнейших городах империи: Афинах, Александрии, Антиохии, Газе, Кесарии Палестинской, Эфесе, Никомидии, Бейруте, Кизике, Анкире, Сардах, Пергаме, Никее, бывших средоточием культуры, науки и просвещения {497} еще во времена Римской империи. Учебные учреждения в них, сохраняя былую славу, продолжали свою просветительскую деятельность и в IV—VI вв.³³

Наибольшей известностью пользовались школы Афин. В глазах современников Афины были священной землей, где жили и творили Сократ, Платон, Аристотель. В житиях Григория Богослова и Василия Великого Афины были названы «матерью наук». Действительно, в IV—V вв. Афины оставались главным оплотом древней эллинской культуры и образованности, столицей риторского и философского обучения.

В городе продолжала функционировать основанная Платоном Академия, слившаяся со временем с перипатетической школой, созданной Аристотелем. Афинская Академия являлась важнейшим центром преподавания платонизма. Ее слушатели, прежде чем приступить к изучению произведений Платона, обязаны были усвоить грамматику, риторику, математические дисциплины (арифметику, геометрию, музыку, астрономию), физику и основательно познакомиться с сочинениями Аристотеля. Оканчивающие Академию, как правило, получали глубокие знания по античной философии. В Афинской Академии завершили свое образование виднейшие философы-неоплатоники: Прокл Диадох, ставший впоследствии ее главой, его ученики: Аммоний, руководитель Александрийской философской школы, Асклепиодот, занимавшийся разработкой математических и физических проблем, Марин, преемник Прокла, и др.

Хотя до Прокла среди преподавателей Академии в IV—V вв. не было крупных философов, тем не менее слава о ней широко распространилась, и в Афины прибывали молодые люди со всех концов империи. Однако после смерти Прокла в 485 г. Афинская Академия постепенно начала терять свою былую известность. Последний удар по ней был нанесен Юстинианом, который в 529 г. принял ряд мер, лишивших язычников возможности обучать, чтобы не «привлекать к своим ошибкам простые души», и государственных субсидий (СЖ, I, 5, 18, § 4; I, 11, 10). Было издано предписание, посланное императором в Афины, запрещавшее преподавать философию и объяснять право (Malal., p. 449—451). В результате

³² Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая школа.— ПС, 1966, 15 (78), с. 131—132, 137—138; Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974, с. 83—84, 197—199, 202, 213; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 40.

³³ Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии М., 1917, с. 98—101; Гранстрем Е. Э., Удальцова З. В. Византийская наука и просвещение в IV—VII вв.— В кн.: История Византии. М., 1967, т. 1, с. 391—392; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 165.

этого профессора философии, «цвет и вершина всех занимающихся философией», по словам Агафия Миринейского, были вынуждены эмигрировать в Иран, а Академия была закрыта (Hist., II, 30).

Наряду с философской Академией в Афинах существовала и школа риториков, где преподавали грамматику и риторику. Главной задачей, стоявшей перед студентами этого учреждения, было изучение аттического языка. Одновременно в школе преподавали три профессора, которым город выплачивал жалованье. Школа риториков сохраняла свое значение еще два века спустя после закрытия философской Академии³⁴.

Не менее значительную роль играли школы Александрии. В них преподавали грамматику, риторику, философию, латынь, право, а также естественнонаучные дисциплины: геометрию, астрономию, музыку, медицину, изучавшиеся еще в эллинистическом Мусее. Многие ранневизантийские {498} ученые либо преподавали, либо учились в школах Александрии. Профессор александрийской Академии Ипатия читала лекции о Платоне, Аристотеле и неоплатонизме, а также вела занятия по астрономии, геометрии, механике. Ритор Менандр, перечисляя науки, которыми гордится город, упоминал грамматику, геометрию и философию. Однако в отличие от Афинской Академии в Александрии предпочтение отдавали изучению трудов Аристотеля. О нем и его сочинениях был прочитан специальный курс лекций Аммонием, который был издан его учеником Иоанном Филопоном, ставшим впоследствии преподавателем школы. В своих работах Иоанн Филопон критиковал Прокла за его пристрастие к Платону.

Наряду с философской школой Александрия славилась своим медицинским училищем. Свидетельство об его окончании было лучшей рекомендацией начинающему врачу и открывало доступ ему к придворным должностям.

Блестящая характеристика Александрии как научного центра дана Аммианом Марцеллином. «И теперь,— пишет он,— не умолкли в этом городе разные науки. Есть еще дух жизни в учителях наук, циркуль геометра вскрывает там разные тайны, не иссякла у них совсем и музыка, не смолкла гармония, поддерживают иные доселе, хотя и немногие, наблюдения мирового движения и течения небесных светил, немало есть ученых, занимающихся числами ... есть специалисты по части раскрытия путей судеб. А что до медицины ... то изучение ее со дня на день усиливается...» (Hist., XXII, 16.17—18). Высоко оценивал значение Александрии и Синесий, который ставил ее выше Афин.

Мероприятия Юстиниана, приведшие к закрытию Афинской Академии, не отразились на судьбе философской школы Александрии. Она пережила не только это событие, но и арабское завоевание и продолжала существовать под властью арабов до VIII в.

Антиохия славилась школами красноречия, возникшими еще в I в. до н. э. Наиболее выдающимся ее профессором, проработавшим в ней около 40 лет, был Ливаний. У него учился Иоанн Златоуст. Посещал риторскую школу Антиохии и Феодорит Киррский.

Широко известны в империи были и учебные учреждения Кесарии Палестинской, основанные в римскую эпоху: в них преподавали грамматику, риторику, философию. В грамматической школе города Прокопий Кесарийский приобрел первоначальные знания по литературе. Школы Кесарии Палестинской посещали Василий Великий, его брат Григорий Нисский и Григорий Богослов³⁵.

Не менее знаменита была риторская школа Газы, о которой с большим уважением отзывался Ливаний. В ее программе долгое время господствовали эллинистические традиции. Ее учителя были всесторонне образованными людьми. Их перу принадлежит много замечательных произведений, написанных по классическим канонам,— диалоги философского характера, панегирики, монодии, экфрасисы, комментарии к сочинениям античных ораторов, философов, библейским книгам и т. п. Особый интерес профессора проявляли к преподаванию риторики и поэзии. Они знакомили своих воспитанников с античной литературой, искусством, философией. {499}

Из школы вышло много знаменитых деятелей культуры. Из них самым выдающимся был Прокопий Кесарийский, получивший в Газе блестящее литературное образование. Особого расцвета школа достигла в V—VI вв., когда ее возглавляли Эней Газский, Прокопий Газский и Хорикий³⁶.

В Никомидии, где Диоклетиан провел последние годы своего царствования, им была создана латинская школа для подготовки образованных чиновников. В ней преподавали латинскую грамматику и риторику. Число учеников в школе было невелико: греки не любили латынь, смотрели на нее как на варварский язык и не желали ее учить. Поэтому начинание Диоклетиана не имело успеха.

Наряду с латинскими профессорами в городе было много греческих учителей грамматики, риторики, философии. После смерти Диоклетиана Никомидия утратила свое политическое значение, сокра-

³⁴ Рудаков А. П. Указ. соч., с. 100—101.

³⁵ Рудаков А. П. Указ. соч., с. 100; Downey G. Op. cit., p. 302—303, 314.

³⁶ Seitz K. Die Schule von Gaza. Heidelberg. 1892; Downey G. Op. cit., p. 297, 300—301, 307—312, 314—318.

тилось в ней и число преподавателей и учащихся. Ливаний, прибывший в город в 343 г. и проживший в нем до 348 г., нашел там только несколько риториков и очень мало студентов. Приезд Ливания и организация им лекций по красноречию привлекли в город немало учеников, его стали называть вифинскими Афинами. В Никомидии у Ливания учился Василий Великий. В это время в городе находился будущий император Юлиан. Хотя ему было запрещено посещать занятия Ливания, он тайно доставал его речи и чрезвычайно ими восхищался.

В 358 г. Никомидия была разрушена землетрясением и пришла в полное запустение³⁷.

Центром юридического образования наряду с Римом и Константинополем был Бейрут. В Пергаме, Эфесе, Сардах функционировали философские школы, в Кизике, Никее, Анкире — риторские. Во многих населенных пунктах Памфилии, Киликии, Ионии, Финикии и других провинций империи также были открыты школы.

Все они поставляли кадры для центральной и провинциальной администрации государства и церкви, а также для вновь создаваемых школьных учреждений столицы³⁸.

Константинополь, после того как он был провозглашен столицей государства и резиденцией августов, становится главным центром просвещения в империи. Сюда из Греции, Сирии, Малой Азии, Африки прибывают грамматиканы, риторики, философы либо самостоятельно, либо по вызову правительства. Вслед за ними в Константинополь съезжаются многочисленные слушатели. В столице открываются частные и общественные школы, где обучают греческой и латинской грамматике, красноречию и философии. Существование их подтверждает закон Феодосия II от 27 февраля 425 г. (CTh, XIV, 9, 3; CJ, XI, 19, 1). У нас нет конкретных сведений ни о программе, ни о системе преподавания в этих учебных заведениях. Вероятнее всего, педагоги придерживались эллинистических традиций. Самыми выдающимися учителями данного периода {500} были Ливаний, который дважды приезжал в Константинополь и несколько лет вел там занятия по риторике, и Фемистий, которого современники считали главным инициатором культурного развития города и превращения его в центр философского образования.

В царствование Юлиана, Валента, Феодосия I и Аркадия окончательно укрепилось положение Константинополя как культурного центра империи. В 425 г. указом Феодосия II в столице был основан университет. В нем были учреждены кафедры греческой и латинской грамматиканы и риторики, права и философии. Обучение велось на греческом и латинском языках. Общее число преподавателей было определено в 31 человек, из них 10 греческих и 10 латинских грамматиков, 3 латинских и 5 греческих риториков, два профессора права и один философ. Вновь созданное учебное заведение, получившее название Auditorium specialiter nostrum, было размещено в экседрах на южной стороне построенного Константином I Капитолия (CTh, XIV, 9, 3; CJ, XI, 19, 1).

Константинопольский «аудиторий» был единственным университетом византийского Востока.

Состояние дел в области высшего образования несколько изменилось в правление Юстиниана I. Религиозная нетерпимость и борьба против язычества принесли свои плоды. Законы 529 г., запрещающие преподавать еретикам, евреям и язычникам (CJ, I, 5, 18, § 4; I, 11, 10), привели к закрытию Афинской Академии. В 546 г. в Константинополе многие грамматиканы, риторики, юристы, медики были арестованы, заключены в тюрьму, подвергнуты пыткам, а некоторые из них — казнены. В 562 г. новое преследование обрушивается на «эллинов», которые были арестованы, проведены под градом насмешек через город, а книги их сожжены. Прокопий приписывает Юстиниану намерение уничтожить звание адвокатов и отменить плату профессорам и медикам (Н. а., XXVI, 2—5, 7, 17). Ему вторит Зонара, сообщая о нужде Юстиниана в деньгах для его грандиозного строительства, об упразднении им выплаты пенсий в городах учителям словесных искусств, что привело, по его словам, к закрытию школ и торжеству невежества (XIV, 6, 31—32).

Однако, несмотря на преследования профессоров-язычников и потерю ими чинов и привилегий, школы при Юстиниане не были ликвидированы. В Константинополе еще жили грамматиканы, риторики, философы, получившие образование в предшествующую эпоху. При его преемниках учебные заведения продолжали функционировать. Максим Исповедник, родившийся в Константинополе около 580 г., изучал здесь грамматикану, риторику, философию. О преподавании философии в Царском портике до Фоки и после него, при Ираклии, говорит Феофилакт Симокатта в своем «Диалоге философии с историей».

Преподавательскую работу в это время вели два профессора Георгий Хировоск и Стефан Александрийский. Первый занимался грамматикой и филологией, второй — философией и предметами квадривиума.

³⁷ Соколов В. С. Историческая кондепция Лактанция.— В кн.: Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966, с. 330—331.

³⁸ Рудаков А. П. Указ. соч., с. 100—101, 103.

Неблагоприятная внешнеполитическая и внутривосточная обстановка, нападки церкви на светскую науку и образование привели к постепенному исчезновению высших провинциальных школ. От первой половины VII в. до нас дошли сведения только о школе Тихика в Трапезунде, в которую посылали учиться даже студентов из столицы. У Тихика занимался и Анания Ширакаци, который оставил описание данного учебного заведения. {501}

Единственным центром науки и просвещения в этот период становится Константинополь. Несмотря на тяжелое положение, в которое попал Университет в царствование Фоки, с восшествием на престол Ираклия он снова занял подобающее ему место. В нем столетие спустя приобрел обширные познания наставник Иоанна Дамаскина Косьма³⁹.

С распространением христианства в противовес языческим школам высшего образования в крупнейших центрах античной образованности — Александрии, Антиохии, Кесарии Палестинской, Эфесе и др. — стали возникать богословские академии. Основными предметами, преподаваемыми в них, были экзегеза, гомилетика, литургика, полемическая апологетика, догматическое богословие, а также чтение и толкование Писания. Усвоение кардинальных положений нового вероучения являлось главной целью этого обучения.

С таким учебным учреждением в Александрии были связаны многие духовные иерархи. Его педагогами (Климентом Александрийским, Оригеном, Дионисием Александрийским и др.) была разработана программа христианского образования, включавшая дисциплины, которые проходили в языческих школах, и богословие.

Многие деятели церкви обучались, а затем преподавали в теологической школе Антиохии.

Важную роль в христологических спорах V в. играла богословская школа Эдессы. Ее создание и расцвет связывают с деятельностью Ефрема Сирина.

В 489 г. по распоряжению императора Зинона школа была закрыта как рассадник несторианского учения.

Ее преподаватели и ученики были вынуждены покинуть Эдессу и перебраться в находившийся под властью персов Нисибис, где организовали новую школу.

Основное внимание в Нисибийской академии уделялось изучению и комментированию Писания и трудов раннехристианских авторов. Проходили в ней и светские дисциплины: грамматику, риторику и философию.

Система обучения и распорядок жизни студентов и профессоров регламентировались уставом, являвшимся, по сути дела, древнейшим статутом средневекового университета.

Первая редакция его была составлена в конце V в., вторая — в конце VI в.

Многие общественные деятели Сирии, ученые, писатели, переводчики окончили это училище. Слава о нем широко распространилась по всей империи и даже за ее пределами. Кассиодор, убеждавший папу Агапита открыть школу в Риме, предлагал взять за образец организацию преподавания в учебных заведениях Александрии и Нисибиса (PL, t. 70, col. 1105).

Богословские училища существовали и в других городах Византии. В Кесарии Палестинской продолжала действовать школа, основанная еще Оригеном. В Эфесе изучал теологию Маркелл.

Однако число христианских учебных учреждений в первые века империи было явно недостаточным. Желающие постичь основы богословия {502} были вынуждены либо самостоятельно изучать Писание и труды раннехристианских авторов, либо обращаться за помощью к высшим церковным иерархам, которые в частных беседах разъясняли догматические положения нового вероисповедания⁴⁰.

С течением времени памятники церковной литературы постепенно проникают в программы светских учебных заведений и занимают в них равноценное с классическими работами положение. В программах школ этой эпохи происходил синтез языческих и христианских элементов, который был характерен для византийской образованности. Особенно это было свойственно элементарным школам, где изучали как произведения Гомера и Эзопа, так и Псалтирь, Библию, творения «отцов церкви». Основная масса грамотного населения ранней Византии посещала именно эти учреждения, куда дети поступали, уже получив дома первоначальное религиозное воспитание.

Хотя в ранней Византии не существовало никаких классовых ограничений на получение образования и в школах могли учиться все желающие, однако в действительности в них занимались только дети состоятельных родителей, которые имели возможность платить за обучение. {503}

³⁹ Lemerle P. Op. cit., p. 77—85.

⁴⁰ Buckler G. Op. cit., p. 213—214; Пигулевская Н. В. Города Ирана в раннем средневековье М.; Л., 1956, с. 338—349; Она же. Культура сирийцев..., с. 13, 14, 22, 30—31, 46—49, 51—52, 56, 57, 71, 146—147, 229.

Формирование основных принципов византийской эстетики

Самобытное изобразительное и декоративно-прикладное искусство, архитектура, литература, песенно-поэтическое творчество, музыка, красноречие — одним словом, вся культура Византии свидетельствует о высокоразвитом эстетическом сознании византийцев. Если мы попытаемся разобраться в специфике этого сознания и проследить его генезис, то увидим, что формирование основных его принципов по времени совпадало с периодом активного развития христианской идеологии (II—VII вв.) и по существу во многом проходило под ее непосредственным влиянием. Главным источником раннехристианского и византийского эстетического сознания можно считать эстетическую культуру поздней античности во всей пестроте и многообразии ее греко-римского и ближневосточного направлений. В данном случае нас будет интересовать не вся необъятная сфера эстетического сознания, но лишь эстетические представления и взгляды византийцев, нашедшие отражение в вербальных источниках.

В связи с тем, что сами византийцы, как и другие народы древности и средневековья, не определяли для себя сферу эстетического, исследователю их эстетики приходится прибегать к определенным реконструкциям. Основанием для таких культурно-исторических реконструкций должно служить определение сферы эстетического. Современные историко-эстетические исследования показывают, что для средиземноморской цивилизации к этой сфере может быть отнесено все в природном, предметном, социальном и духовном мире человека являющееся объектом неутилитарного созерцания, т. е. доставляющее субъекту восприятия духовное наслаждение.

Кризис многих идеалов античной культуры и активное развитие христианской идеологии в периоды поздней античности и ранней Византии оказали существенное воздействие на эстетическое сознание греко-римского мира того времени. Со II—III вв. в духовной культуре Римской империи начинают складываться новые эстетические представления, составившие впоследствии основы собственно византийской эстетики.

Сложность рассматриваемого периода состоит в том, что новое и старое при всем их резком внешнем противостоянии переплетены и соединены здесь очень тесно. Раннее христианство, внешне стоявшее в активной оппозиции к античному эстетическому наследию, часто, тем не менее, повторяло известные суждения античных авторов, обращая их против {504} этих же авторов. В этом — один из парадоксов, а точнее, одна из закономерностей рассматриваемой эпохи.

Эстетический принцип играл далеко не последнюю роль в становлении христианского мировоззрения. На то были свои существенные основания, среди которых можно назвать и кризис формально-логического, «диалектического» философствования в период эллинизма, и наследие античного панэстетизма, и религиозный, т. е. сознательно внеразумный, характер этого мировоззрения, и опыт неутилитарно-созерцательного восприятия мира, и новое понимание человека в его взаимоотношениях с миром.

Древний библейский мотив творения богом мира стал стержнем внерационального, и в частности эстетического, подхода к миру¹. Бог представлялся первым христианским мыслителям искусным художником, созидающим мир как некое произведение искусства по заранее намеченному плану. На этом главном постулате базировалась вся система эстетических представлений ранних христиан. Здесь же проходил водораздел между античной и средневековой эстетикой.

Вместе с тем идея уподобления бога художнику, конечно, не была оригинальным изобретением христиан. Она принадлежит всей духовной атмосфере поздней античности, и установить ее изобретателя вряд ли возможно. Известный христианский учитель красноречия Лактанций считал, что и Цицерон придерживался этого мнения (*Div. inst.*, II, 8, 11), однако, если говорить строго, для Цицерона более характерной была стоическая мысль о природе-художнице, создавшей мир как произведение искусства, о природе, идентичной с «разумом мира» и «провидением» (*De nat. deor.*, II, 58).

В контексте новой мировоззренческой системы христиане значительно переосмыслили идеи своих языческих предшественников, поставив концепцию божественного творения в основу своей идеологии.

¹ Подробному анализу развития в позднеантичной культуре идеи творения мира «из ничего» посвящена первая часть монографии: *Weiss H. F. Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*. В., 1966.

Художественное творчество бога служило апологетам^{2—3} важным аргументом и в деле защиты материи и материального мира от нападок «спиритуалистов» и дуалистов, и для доказательства бытия бога, и для обоснования реальности самого бытия. Как можно порицать материю и материальный мир, если их создал и украсил бог?

Акт творения у христианских мыслителей, в отличие от стоической, Цицероновской и им подобных теорий, является не только актом преобразования бесформенной материи в устроенный космос, но предстает таинством создания самого бытия из небытия. Отсюда красота и устроенность мира становятся главным доказательством его бытийственности, как и истинности его творца.

Совершенно в эстетическом смысле понимал творение мира активный борец против гностиков лионский епископ Иринея (ок. 126—ок. 202). Одним из первых в христианской эстетике он увлекся пифагорейско-платоническим мотивом «Книги премудрости» (Sap., 11, 20) и активно развивал его на христианской почве. {505}

Много внимания уделял красоте творения известный христианский философ из Афин Афинагор (вторая половина II в.).

Первые византийские мыслители активно развивали идеи апологетов и античных мыслителей о высоком достоинстве человека, его главенствующем месте в материальном мире. Макарий Египетский, восхищаясь красотой и совершенством всех частей мира, считал человека венцом творения, более ценным даже, чем ангелы и архангелы, так как только человека бог создал по своему образу и подобию, наделил его свободой воли (Homil. spirit., XV, 20). В конце IV в. Эмесский епископ Немесий написал специальный антропологический трактат «О природе человека», в котором использовал многие соображения, высказанные как античными мыслителями (Аристотелем, Галеном, стоиками), так и ранними христианами-апологетами, каппадокийцами. В Византии трактат Немесия почитался в качестве авторитетнейшего источника. Иоанн Дамаскин просто страницами переписывал его в свои сочинения.

Человек, по мнению Немесия, занимает ключевое положение во Вселенной, ибо он был создан как завершающее звено творения для связи в единое целое мира духовного и материального: «Таким именно образом творец все гармонически приладил друг к другу и соединил, а чрез сотворение человека — связал воедино умопостигаемое (τὰ νοητά) и видимое (τὰ ὁρατά)» (De nat. hom., 1). Человек — благороднейшее из сотворенных существ. Он соединяет в себе смертное с бессмертным, разумное с неразумным, представляя своей природой образ всего творения, и справедливо называется поэтому «малым миром» (μικρὸς κόσμος). Ради человека и для его нужд создано все в мире. Бог творил его по-своему образу и подобию и ради спасения его сам вочеловечился. «Кто может словами выразить преимущества этого существа (человека.— В. Б.)? Оно переплывает моря, на небе пребывает созерцанием, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с пренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими по желанию беседует посредством письмен, нисколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее; над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами; исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо божие, делается домом и храмом божества — и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия» (Ibid.).

Таким образом, определенное внимание к материальному миру, его высокая оценка прежде всего с неутилитарных позиций (что является важной предпосылкой для существования и развития эстетического сознания) основывались уже у ранних христиан на идее творения мира богом из ничего, на понимании человека как «венца творения». С IV в. в деле оправдания материи (и прежде всего человеческой плоти) начинает играть все большую роль христианская идея вочеловечивания, воплощения бога. Диалектика материи и духа освящается божественным умонепостигаемым таинством, материя начинает пониматься не как враг, но как важный носитель духовного начала в сотворенном мире, что оказало существенное влияние на всю сферу эстетического.

Наконец, еще одной важной предпосылкой развития эстетического сознания в Византии следует считать своеобразное развитие религиозной гносеологии, которая в IV—VI вв. пришла к осознанию невозможности {506} формально-логического познания первопричины и перенесла завершение познания (высший его этап) в сферу неформализуемых феноменов. Эмоционально-эстетический опыт и проблема непонятного (образно-символического, в частности) выражения духовных сущностей занимают с это-

^{2—3} Так в истории христианства называют «отцов церкви» II—III вв., активно выступавших в защиту христианской религии, как правило, со специальными работами, носившими апологетичный характер.

го времени важное место в византийской духовной культуре⁴, открывая широкие перспективы развитию эстетики и художественной культуры.

Важным показателем приближения к цели в процессе постижения первопричины у христиан служило состояние высшего духовного наслаждения — блаженство, которое резко противопоставлялось ими чувственным наслаждениям обыденной жизни.

Еще античная философия научилась различать духовные (душевные) удовольствия и телесные. В раннем христианстве итог этому разграничению подвел Немесий Эмесский, и в его редакции оно вошло и в византийскую культуру. «Из удовольствий одни суть душевные, другие — телесные. Душевные, конечно, те, которые свойственны одной только душе самой по себе, каковы удовольствия, возникающие при занятиях науками и при созерцании. Эти ведь и им подобные свойственны одной только душе. Телесные же удовольствия — те, которые происходят при участии души и тела и которые поэтому называются телесными; таковы удовольствия, касающиеся пищи и совокуплений» (*De nat. hom.*, 18). Если Немесий пытался более или менее объективно разобраться во всех удовольствиях, полагая, что «естественные» удовольствия необходимы человеку, то большинство его коллег по вере, негативно оценивая чувственные удовольствия, абсолютизировали духовные наслаждения как изначально данные человеку.

По мнению Афанасия Александрийского, человек был создан по подобию божию созерцателем, ум которого покоился на знании сущего. Все внимание человека было сосредоточено на этом знании. Он жил совершенной блаженной жизнью, «наслаждаясь созерцанием творца и обновляясь в любви к нему» (*Contr. gent.*, 2). Таким был первый человек Адам, таким был создан и род человеческий. Однако люди скоро уклонились от чисто духовного созерцания и блаженства. Они обратили свое внимание на самих себя, свое телесное естество и увлеклись чувственными удовольствиями забыв о наслаждениях духовных (*Ibid.*, 3). Отступив от «мысленного созерцания», душа человеческая стала полагать, что чувственные удовольствия и есть «сущностно благое (или прекрасное)» (τὸ ὄντως καλόν). Полюбив их, душа — активное начало — стала стремиться к их воспроизводству, т. е. направила деятельность тела на достижение чувственных наслаждений. Таким образом, от истинного блага (созерцания сущего) душа уклонилась к его противоположности — злу, скрывающемуся в преходящих телесных наслаждениях (*Ibid.*, 4). Ради достижения этих наслаждений человек погружается в пучину злодеяний и преступлений. Он нечестными путями добывает богатства (грабит, убивает, обманывает), стремится к бесконечным прелюбодеяниям, увлекается чревоугодием и пьянством; забыв о божественном, наслаждаясь только телесными удовольствиями, душа начинает считать, что единственным благом является видимый телесный мир, подлежащий чувственному восприятию. Душа приходит, наконец, к «обожению» мира и его составных частей {507} (объектов чувственного наслаждения) — возникают языческие культы и религии (*Ibid.*, 8). Здесь еще одна причина неприязни христиан к чувственным удовольствиям. Они осознали себя приверженцами духовного и стремятся и в других людях разбудить воспоминания об истинных духовных радостях и наслаждениях, забытых ими, увлечь их идеалом будущего вечного блаженства.

Тяжелой была жизнь древнего человека, и поэтому, считал Нил Анкирский (ум. ок. 430 г.), ему необходима была вера в грядущее наслаждение. Она облегчала его тяжкий труд, придавала ему силы для преодоления бед, несчастий, скорбей, «ибо ум, занятый радостными помыслами, не так остро ощущает беспокоящие его неприятности и умеет настоящие трудности облегчать размышлением о благах, которыми будет обладать впоследствии» (*Perist.*, XII, 7). Идея будущего бесконечного наслаждения должна была помочь человеку отказаться от погони за чувственными удовольствиями, уводящими, как правило, от добродетельной, но часто трудной жизни. Макарий Египетский рисует образную картину чувственного (преходящего) и духовного (вечного) наслаждений. Первое он сравнивает с ситуацией, когда некто входит в царский дворец, наслаждается красотой и роскошью убранства, бесчисленными яствами и напитками, а потом вдруг оказывается отведенным в зловонные места. Другое наслаждение Макарий уподобляет сказочному случаю, когда самая красивая, мудрая и знатная дева избирает человека нищего, незнатного, некрасивого, одетого в грязное рубище, сама облакает его в царские одежды, возлагает на него венец и делается его супругой. Изумление, удивление, блаженство, испытываемые этим счастливым человеком, подобны тем, которые бог обещает человечеству в будущем веке. И бог уже дал людям вкусить духовных благ (*Homil. spirit.*, VII, 1). Он сам умаляет себя, чтобы стать доступным духовному восприятию людей, чтобы еще в этой жизни души их «насладились светом неизрекаемого наслаждения». Если человек приложит старание, то «на самом опыте поистине зримо ощутит небесные блага, невыразимое блаженство (τρυφή), беспредельное богатство божества» (*Ibid.*, IV, 11—12).

Постановка духовного неутилитарного наслаждения в качестве основного идеала и главной цели человеческого бытия привела христианство к эстетизации культуры, к перенесению решения многих

⁴ Подробнее см.: Бычков В. В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977, с. 14—64.

важных проблем культуры в эстетическую сферу, наконец к сакрализации некоторых эстетических феноменов.

*

Поздняя античность не была каким-то исключительным этапом в истории культуры вообще и эстетики в частности. Однако кризис рабовладельческих отношений, вызревание новой классовой формации, новых социальных институтов привели к коренному изменению многих традиционных для античной культуры мировоззренческих представлений и, соответственно, к новым формам эстетического отношения к миру. Господство иррациональных философско-религиозных течений в культуре поздней античности повлекло за собой перенесение высших ступеней познания в сферы «внерационального опыта» — религиозно-мистического и эмоционально-эстетического, что объективно повысило внимание к сфере эстетического. Онтологический характер эстетических представлений античности {508} во многом меняется теперь на гносеологический, этический и психологический. Это относится прежде всего к категории прекрасного, которая продолжает играть важную роль в эстетике и в этот период.

С другой стороны, трансцендентализация главного объекта познания приводит к повышению значимости всех средств выражения и обозначения этого объекта. На первый план и в эстетике выдвигается проблема образа во всех его аспектах от подражательного, зеркального образа до образа — условного знака. Кроме того, ориентация духовной культуры на постижение бесконечно возвышенного божества привела к сублимизации (от *sublime* — возвышенное) всех эстетических представлений⁵.

Византийские представления о прекрасном в основном сложились в позднеантичный период и основывались в первую очередь на эстетических взглядах эллинистического писателя и философа Филона Александрийского⁶, ранних христиан⁷ и неоплатоников.

Для раннего христианства характерна теснейшая связь эстетических представлений с его общими мировоззренческими и социально-идеологическими позициями, что ляжет в основу и всей византийской эстетики. Если говорить непосредственно о проблеме прекрасного, то анализ источников показывает, что три основные мировоззренческо-идеологические установки ранних христиан сыграли главную роль в их понимании прекрасного.

Во-первых, библейская идея творения мира богом из ничего, как мы видели, привела христиан к высокой оценке естественной красоты мира и человека, как важнейшего показателя божественного творчества.

Во-вторых, нравственная и духовная ориентация христианского учения заставила его теоретиков осторожно и даже негативно относиться к материальной красоте, как возбудителю чувственных влечений и плотских наслаждений.

И в-третьих, социальная и классовая неприязнь первых христиан, выражавших интересы угнетаемой и гонимой части римского населения, к имперской знати, утопавшей в роскоши, привела их к резко отрицательному отношению ко всей процветавшей в позднем Риме индустрии развлечений и украшений, т. е. к «искусственной» красоте. Украшения выступали в глазах христиан символом бесполезно потраченного богатства, которое добывалось ценой злодеяний, крови, бесчеловечного отношения к людям. Все это существенно влияло на негативное отношение ранних христиан к красоте, созданной руками человека.

Раннехристианская эстетика ставила ценности духовные и нравственные выше чисто и собственно эстетических и стремилась даже заменить ими эстетические, ибо в римском обществе того времени существовала достаточно ощутимая обратная тенденция. Красота культового действия или речи часто вытесняла и религиозную значимость культа, {509} и содержание речи. Это хорошо чувствовали апологеты, сознательно выступая против подобного эстетизма. Лактанций упрекал своих языческих современников в том, что эстетические интересы вытеснили у них всякое благочестие. «Они приходят к богам (т. е. в храм.— В. Б.), — негодует Лактанций, — не ради благочестия, ибо его не может быть в предметах земных и бранных, но чтобы впитывать глазами [блеск] золота, взирать на красоту полированных мраморов и слоновой кости, ненасытно ласкать глаз видом необычных камней и цветов одежд и созерцанием украшенных сверкающими самоцветами чаш. И чем более будет украшен храм, чем прекраснее бу-

⁵ О сублимизации византийского искусства см.: *Michelis P. A. An Aesthetic Approach to Byzantine Art. L., 1955.*

⁶ См. подробнее: *Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского.— ВДИ, 1975, № 3, с. 58—79; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 82—128.*

⁷ Об эстетике ранних христиан в советской литературе см.: *Кошеленко Г. А. Из истории становления эстетических воззрений раннего христианства.— ВДИ, 1964, № 3. с. 38—53; Он же. Развитие христианской эстетической теории в конце II—III в. н. э.— ВДИ, 1970, № 3, с. 86—106; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.*

дут изображения [в нем], тем, полагают они, больше в нем будет святости; следовательно, религия их состоит не в чем ином, как в восхищении человеческими влечениями (удовольствиями)» (Div. inst., II, 6, 2—6).

Византийцу, привыкшему к великолепному, пышному культовому действу с обилием и изображений, и богатейших мраморов, драгоценных камней, сосудов и утвари из золота и серебра, будет не совсем понятен этот ригоризм и антиэстетизм апологетов. Но христианству необходимо было на первом этапе отказаться от античного культового эстетизма, чтобы затем, наполнив все его компоненты новыми значениями, осознать их уже как свои и обосновать их культовую необходимость. Чтобы прийти к средневековому эстетизму, новой культуре пришлось пройти эстетическое «очищение», отказаться по возможности от всех созданных до нее эстетических (художественных) ценностей, вернуться назад к «эстетике природы»⁸, создать на базе платонизма и профетизма «эстетику духа» и только затем, на новом уровне, опять реабилитировать «эстетику художественной деятельности», наполнив ее новым духовным содержанием. Процесс этот протекал не одно столетие и сопровождался сложными духовными и социальными конфликтами.

Другим важным источником византийских представлений о красоте стала неоплатоническая эстетика, и прежде всего теория красоты Плотина. В отличие от апологетов, интересовавшихся прежде всего материальной и нравственной красотой. Плотин рассмотрел все аспекты прекрасного и построил целостную теорию красоты, логически вытекающую из его общей философской системы.

Полемизуя со стоиками⁹, Плотин стремился дать новое, обобщенное определение красоты, которому удовлетворяли бы все формы проявления прекрасного как в сложных, так и в простых предметах и явлениях, как в материальном мире, так и в сфере духа. В контексте своей эманационной теории Плотин усматривает сущность красоты в приобщенности к идее, эйдосу, внутренней форме (τὸ εἶδος εἶδος). Главной характеристикой прекрасного, и не только в мире визуальных форм, но и вообще, становится степень выраженности эйдоса в иерархически более низкой ступени бытия. Красота начинает проявляться в материи по мере ее упорядочивания (оформления) и преодоления духовным эстетическим началом, которое находит пластическое воплощение в прекрасных телах и произведениях рук человеческих. {510}

Опираясь на эстетические идеи классического платонизма, Плотин построил целостную иерархическую систему красоты. Нижнюю ступень в ней занимает чувственно воспринимаемая красота (материальных предметов как в мире, так и в искусстве). Выше нее находится постигаемая душой красота: идеальная красота природы; идеальная красота искусства (в замысле художника); нравственная красота, красота наук и всякой добродетельной деятельности; красота человеческой души. Еще выше — умопостигаемая красота: красота Души мира (=Афродиты), и над ней — красота Ума (= Сына), выше которой стоит только источник всяческой красоты — Единое (= Благо). Передача красоты в этой иерархии от Ума к низшим ступеням осуществляется с помощью Эйдосов.

Подводя итог античным эстетическим суждениям, Плотин одним из первых в истории эстетики усмотрел *сущность искусства в выражении красоты*. По его мнению, произведения искусства обладают особой чувственно воспринимаемой красотой, которую придает бесформенному природному материалу художник. Форма, или эйдос, произведения искусства сначала появляется в замысле художника, а затем реализуется им в материале. Возникает же этот эйдос у художника потому, что он причастен искусству.

В духе античного платонизма Плотин утверждает, что существует некая чисто духовная дисциплина искусства, типа, скажем, науки музыки или поэтики, в которой и обитает идеальная красота искусства. Художник, овладев этой дисциплиной, «наукой», стремится на ее основе творить собственно материальные произведения искусства, поэтому реальные произведения искусства содержат лишь более или менее удачные отображения этой красоты. Степень приближения к «внутренней форме» искусства зависит от таланта и технической подготовки художника. В соответствии с таким пониманием задач искусства Плотин уточняет и значение термина «подражание» (μίμησις) применительно к изобразительным искусствам. В понимании крупнейшего неоплатоника они «подражают» не внешнему виду природных предметов, но их «внутренней форме», их эйдосам, идеям, логосам, стремясь выявить и выразить в новом, организованном с помощью искусства материальных формах внутреннюю красоту изображаемой вещи.

⁸ Méhat A. Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie. P., 1966, p. 344—345.

⁹ Стоическая формула: «Красота тела состоит в симметрии частей, в хорошем цвете и физической добротности» (Stoic veter. fragm. Arnim, III, 392; ср. III, 278; 279; 472 и др.) — была широко распространена как в доплотинской, так и в средневековой эстетике.

Эти выводы античного мыслителя легли в основу не только средневековой эстетики, но вдохновляли на творческие подвиги десятки поколений художников. Он разработал целую теорию живописи, которая может служить обоснованием художественного языка раннехристианского и византийского искусства. Суть ее сводится к следующему. Живопись по природе своей не имеет дела с высшим духовным миром, хотя и может его иметь, если, подобно музыке, сосредоточит свои усилия на ритме и гармонии. В любом случае она должна придерживаться следующих принципов: избегать тех изменений, которые являются, по мнению Плотина, следствиями несовершенства зрения, уменьшения величины и потускнения цветов предметов, находящихся вдаль; перспективных деформаций, изменения облика вещей вследствие различия освещения. Все предметы следует изображать так, как мы видим их вблизи при хорошем всестороннем освещении, изображать их все на первом плане, во всех подробностях и локальными красками. Далее, так как материя отождествляется с массой и темнотой, а все духовное есть свет, то живопись для того, чтобы прорвать материальную оболочку и достичь души, должна избегать изображения пространственной глубины и теней. Изображенная поверхность вещи должна излучать сияние, которое и является блеском внутренней формы вещи, т. е. ее красотой. Искусство, отвечавшее этим требованиям, начало появляться в христианском мире еще до Плотина в местах христианских захоронений. Неизвестно, знал ли он о его существовании. Во всяком случае, он лучше и глубже, чем его христианские современники, изложил основы этого искусства и обосновал их теоретически, исходя из своей эстетической концепции.

*

Наряду с переоценкой и дальнейшей разработкой эстетических проблем, возникших еще в классической античности, в период кризиса античного уклада жизни и классического мировоззрения в духовной культуре и эстетике поднимается ряд новых проблем. Среди них главной и наиболее значимой является проблема образа, оказавшая сильное влияние на развитие европейского художественного мышления последующих столетий.

Многие факторы социального, политического, культурного и идеологического характера способствовали выдвиганию проблемы образа в духовной культуре того времени на первое место. В историко-философском плане следует указать на усложнение научного и философского знания в античном мире к этому времени, осознание ограниченности формально-логического мышления (развитие скептицизма как крайней формы античного агностицизма), обращение к внутреннему миру субъекта познания, повышение интереса к сфере религиозного, иррационального и «нелогичного» постижения первопричины и т. п. Включение эстетической сферы в религиозную гносеологию привлекло внимание мыслителей того времени и к специфике передачи знания способами, отличными от формально-логических сообщений. Здесь-то и выступает у позднеантичных мыслителей на первый план проблема образа во всех его модификациях — образа-подражания (подобия), образа-символа, образа-аллегии, образа-знака¹⁰.

Образ понимался позднеантичной эстетикой в качестве носителя особого, словесно невыражаемого знания. При этом на первое место выступала эмоционально-эстетическая сторона образа, его функции подражания, выражения и обозначения объекта.

Впервые наиболее последовательно и осознанно проблема образа в ее эстетическом аспекте была поставлена Филоном Александрийским, опиравшимся в этом вопросе на стоическую и ближневосточную экзегетическую традиции. Необходимость во введении этой категории возникла у него в связи со стремлением философски осмыслить библейскую мифо-логию и ввести ее в духовный обиход интеллектуальной элиты эллинистического мира. Несколько позднее подобную задачу будут решать неоплатоники в связи с греческой мифологией. Однако последующее развитие духовной культуры в рамках христианского мировоззрения продолжило в этом плане больше филионовскую, чем неоплатоническую, традицию, хотя и последняя не была забыта.

Мир, понятый как произведение искуснейшего художника, а в нем и все, созданное руками человека, подражающего в своем творчестве божественному создателю, представлялся христианским

¹⁰ Мы останавливаемся здесь на понятии «образ», хотя в науке нередко и не без оснований в этом же значении употребляют термин «символ». «Образ» представляется нам более широкой и общей категорией, включающей в себя все множество перечисленных значений и лучше в целом передающей сущность и характер той многоликой категории, которую поздняя античность и раннее средневековье положили в основу своего миропонимания — своей философии, религии, эстетики и даже этики. Диапазон значений этой категории, как мы увидим, велик — от иллюзорного подражания до условного знака, однако в целом она носит более пластический (наследие античного пластического мышления), чем абстрактно-рационалистический характер, даже при высокой степени условности. Поэтому «образ», как нам кажется, по-русски лучше передает ее суть, чем «символ».

идеологам хранилищем особой информации, сознательно заложенной в него богом и доступной восприятию человека. Необходимо только найти ключ к получению этой информации, хранящейся именно в формах произведений божественного и человеческого искусства. Проблема, таким образом, ставилась в чисто эстетической сфере — мир во всем его многообразии есть конкретно-чувственное выражение замысла художника. Для описания его на вербальном уровне апологеты использовали целый ряд терминов типа: «образ», «изображение», «подражание», «подобие», «зеркало», «символ», «аллегория», «знак», «загадка», «знамение» и т. п., служивших в патристике для передачи важной мировоззренческой идеи глобального образно-символического выражения духовных реальностей в мире материальных форм. Все бытие предстает в раннехристианской философии грандиозной, всеобъемлющей и всепронизывающей системой образов и символов.

Центром наиболее последовательного и виртуозного образно-символического мышления была Александрийская школа, непосредственно опиравшаяся на метод своего земляка Филона (хотя дух образно-символического философствования, ориентированного не только на разумную, но и на эмоциональную сферу сознания¹¹, был присущ и малоазийским, и карфагенским христианам). Среди представителей этой школы в первую очередь следует назвать Климента Александрийского, ибо именно у него мы обнаруживаем то образно-иерархическое понимание универсума, которое нашло позже свое окончательное воплощение в иерархической системе автора «Ареопагитик». Как отмечал В. Фелькер, Климент первым из христианских писателей сделал учение об образе (εἰκόнь) главным пунктом своей мировоззренческой системы¹². Образ начинает играть у него роль структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы. Первопричина, божество — исходный пункт образной иерархии, первообраз для последующих отображений. Логос является первым образом архетипа (Protr., 5, 4; 98, 4; Paed., I, 4, 2), максимально изоморфным, подобным (ὁμοιος) ему практически во всем. Это еще невидимый и чувственно не воспринимаемый образ. Его образом (по воле Логоса) является разум (или душа) человека — «образом образа состоит разум человека» (Strom., V, 94, 5; ср. Protr., 98, 4). Сам человек становится только «третьим образом бога» (Strom., VII, 16, 6). Это уже материализованный, визуально и тактильно осязаемый образ, достаточно слабо отражающий первообраз. И совсем далеко «отстоит от истины» четвертая ступень образов — образы изобразительного искусства, в частности статуи, изображения людей или антропоморфных богов (Protr., 98, {513} 3—4). Очевидна платоновская подоснова этой иерархии¹³, хотя и развитая уже в христианском русле.

Анализируя образно-символические представления апологетов, мы можем заметить, что у них намечается тенденция к различению по крайней мере трех основных типов образа, которые условно можно было бы обозначить как миметические (подражательные), символические или символично-аллегорические и знаковые (в узком смысле слова «знак»). Отличаются они друг от друга характером выражения духовного содержания в материальных образах или степенью изоморфизма.

Главную роль в раннехристианской философии и эстетике играл средний тип образов — символично-аллегорические. Весь универсум и библейские тексты понимались апологетами именно в свете этих образов. Два других типа — это как бы семантические крайности главного типа. Тем не менее и они имели свое самостоятельное и важное для эстетики значение.

Миметические образы апологеты усматривали, прежде всего, в изобразительном искусстве, продолжая традиции античного иллюзионистического понимания скульптуры и живописи. В космической иерархии образов Климента Александрийского миметические изображения живописцев и скульпторов занимают нижнюю ступень, максимально удаленную от абсолютной истины. Они в лучшем случае — лишь зеркальные копии материальных предметов, не обладающие своим онтологическим статусом.

Рассуждая о деятельности художника, Ириной Лионский отмечал, что хороший мастер создаст «похожие» («сходные» — *similis*) образы, а плохой — «непохожие образы» (*dissimilis imagines*); «поэтому, если образ непохож, то плох художник» (Contr. haer., II, 7, 2). Это чисто миметическое, изоморфное понимание Ириной, как и некоторые другие мыслители, распространяет на «образ» вообще, не замечая, что вступает в противоречие с общим для духовной культуры христианства символично-аллегорическим пониманием образа.

Миметический образ трансформируется у ранних христиан в образ духовно-нравственный. Он все больше утрачивает чисто пластический характер, ярко выступавший в понимании изобразительного искусства и почти сливается с символическим образом.

¹¹ *Dempf A.* Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Wien. 1964. S. 19—20.

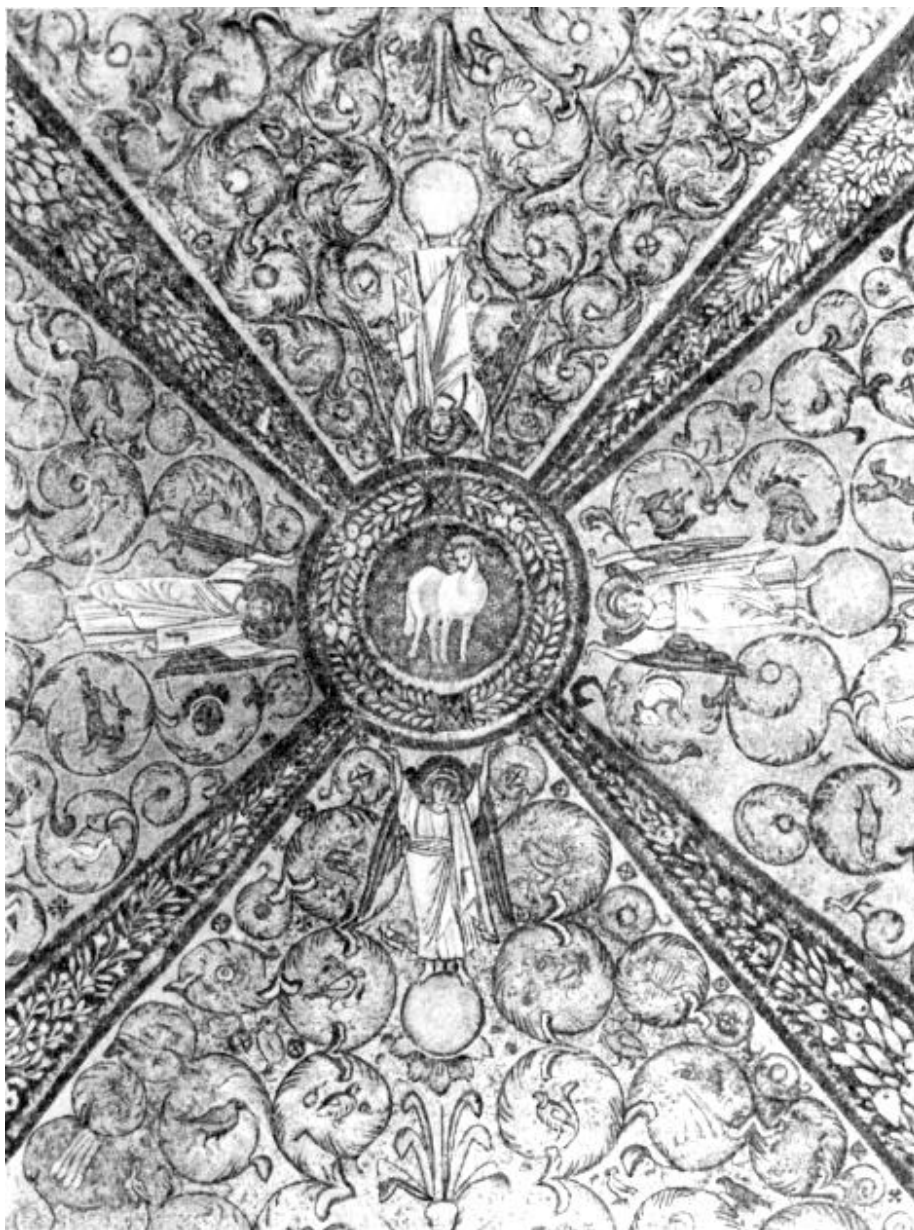
¹² *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. B., 1952, S. 114.

¹³ Ср. платоновскую теорию «подражания» в связи с искусством: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высшая классика. М., 1974, с. 32—56; 160—173.

Раннее христианство знало и разрабатывало на основе богатых античных и ближневосточных традиций и другой тип образа, во многом противоположный миметическому,— знаковый, близкий к условному знаку.

Проблема знака в позднеантичной или в раннехристианской культуре требует специального исследования, далеко выходящего за рамки собственно эстетики. Здесь имеет смысл указать только на отдельные аспекты проблемы знакового образа, поднимаемой апологетами, но берущей начало еще в новозаветной литературе.

Во-первых, это распространенное в Новом завете понимание знака как знамения, некоторого чудесного, нарушающего порядок феноменального бытия явления, возвещающего (знаменующего) собой некие сверхъестественные события, связанные в основном с осуществлением пророчеств. Так, ученики Христа просят сообщить ему, какое будет знамение {514} (σημεῖον) его второго пришествия и начала



*Свод Пресбитерия.
Мозаика из церкви Сан-Витале. 532—547 гг. Равенна*

нового зона (Math., 24, 3; Marc. 13, 4; Luc., 21, 7).

И, во-вторых, использование термина σημεῖον для обозначения чудес, реально творимых на земле, прежде всего самим Христом, но также его учениками и, редко, ангелами и демонами. В «Евангелии от Иоанна» (изредка и в других книгах Нового завета) почти все чудеса Христа {515} (исцеления, воскрешения, превращение воды в вино и т. п.) названы «знаками», ибо автора, посвятившего свою книгу выявлению божественной сущности Христа, и чудеса интересовали не в их имманентной данности, но

исключительно в их семантическом аспекте — как знаки божественной сущности Иисуса. Эта связь знака с чудом привела к обратному — наделению знака вообще чудесными свойствами, что также было присуще практически всей раннехристианской духовной культуре и имеет своими истоками ветхозаветные религиозные представления.

В целом знаковый образ, обладавший в понимании ранних христиан своей спецификой, тяготел, как и миметический, но только с другой стороны, к символически-аллегорическому образу. Ни иллюзионистическое подражание действительности, ни абстрактный условный знак не могли стать основой нового религиозного сознания. Синтез формально-логического и образно-пластического мышления наиболее полно осуществлялся в символически-аллегорическом образе. Он-то и занял главное место как в философско-религиозной системе, так и в эстетическом сознании ранних христиан, а затем и во всей средневековой культуре.

Наиболее развернуто все грани и стороны этого образа, весь широкий диапазон его значений проявились в подходе ранних христиан к библейской литературе и отчасти к античной мифологии, т. е. прежде всего в связи со словесными текстами.

Юстин Философ рассматривал практически всю Библию как систему аллегорически-символических образов, специально созданную древними писателями, которые «открывали свои слова и действия в притчах и образах, скрывая [содержащуюся] в них истину, чтобы нелегко было всякому постигнуть многое и чтобы ищущие потрудились найти и узнать [ее]» (Турф., 90).

У Юстина намечается понимание библейских образов в трех смыслах, хотя он и не акцентирует на этом специального внимания. Он, во-первых, показывает, что все в Писании допускает иносказательное толкование и что многие события ветхозаветных текстов имеют и буквальное, и символическое значение (Турф., 129; 134). Последнее, в свою очередь, имеет разновидности, в частности, притчу (παράβολή) и «тропологический образ» (τροπολογία). Так, «Христос часто в притче называется камнем, и тропологически (ἐν τροπολογία) Иаковом и Израилем» (Турф., 114).

Опираясь на филоновское понимание образа, Климент Александрийский одним из первых христианских писателей последовательно разрабатывает теорию символизма¹⁴, основываясь прежде всего на библейском материале. Символический образ имеет у него сакрально-гносеологическую окраску. Он должен так «искусно скрыть истину», чтобы, «скрывая, высказать и, утаивая, выявить» ее (Strom., I, 15, 1), и выявить в украшенном виде, ибо символом украшается божественная истина (Ibid. V, 45, 3). Эстетизм греческого мышления постоянно проникает в гносеологию и теологию Климента и других апологетов.

Иносказательная форма образа должна поддерживать исследовательский дух и трезвость ума у ищущего истину (Ibid., VI, 126, 1), чтобы {516} разум человека, как бы ощущая сопротивление оболочки (формы), за которой, по его убеждению, скрыта истина, напрягся и собрался с мыслями для преодоления ее (Ibid., V, 24, 2). Символический образ необходим в литературном тексте для мобилизации духовных сил человека, для ориентации его разума на постижение высших истин бытия.

Одной из конкретных форм символического образа Климент, как и его предшественники, считал притчу, широко распространенную в библейских текстах. По его мнению, притча — это такой способ выражения мыслей, при котором не называется само явление, но изложением какой-либо простой вещи делается «намеки» на более глубокий, «истинный» смысл: «Писание использует метафорический способ выражения; к нему относится и притча — такая форма выражения, которая не содержит в себе главного смысла, но намекает на него и приводит к пониманию его, или, как говорят некоторые, это — форма (λέξις), выражающая один смысл через другой...» (Ibid., VI, 126, 4). При этом форма притчи специально рассчитана на многозначность восприятия, чтобы «истинное» (и конечно, единственное) значение могли воспринять только люди, стремящиеся к истинному знанию. Поэтому пророки «облекли обозначаемое ими в такие выражения, которые в различных умах вызывают различные значения» (Ibid., VI, 127, 4). В данном случае Климент хорошо чувствует и осознает принципиальную многозначность литературного образа и стремится использовать ее в теологических целях¹⁵. Для истории эстетики важно, что эта многозначность была понята им как результат особого, сознательно использованного литературного приема.

Символично-аллегорическое понимание Библии вслед за Филоном и Климентом активно развивал их последователь Ориген¹⁶. Не останавливаясь на анализе его символического комментария, которым, кстати, активно пользовались в IV в. «великие каппадокийцы», укажем только, что Ориген уже созна-

¹⁴ См.: *Völker W.* Der wahre Gnostiker..., S. 17; *Osborn E. F.* The philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957, p. 168—174; *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского.— ВДИ, 1977, № 3.

¹⁵ *Osborn E. F.* Op. cit., p. 170.

¹⁶ См. подробнее: *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931; *Hanson C.* Allegory and Event: A study of the sources and significance of Origenes interpretation of Scripture. L., 1959.

тельно акцентировал внимание на том, что в библейских текстах может быть до трех смысловых уровней. Первый, поверхностный, буквальный, доступен «телесному» восприятию, второй — восприятию души и третий, самый глубокий, — духу. В некоторых местах вообще нет первого, буквального смысла (De princ., IV, 11—12)¹⁷. О наличии второго и третьего смыслов в тексте свидетельствует, как правило, его трудность, загадочность, кажущаяся бессмысленность. Если в тексте последовательно и логично описываются какие-либо события, полагает Ориген, развивая идеи Климента, то читатель едва ли задумается о том, что здесь есть какой-либо иной смысл, кроме буквального, «легко доступного» (πρόχειρος). Поэтому в текст специально внесены «камни преткновения», несуразности (ἀδύνατα), споткнувшись о которые читатель должен задуматься над их значением (Ibid., IV, 2, 8). Для Оригена главным в Библии является третий, духовный смысл. Поэтому, полагает он, там, где исторические события соответствовали «таинственному смыслу», {517} дается их точное описание. Там же, где нет такого соответствия, авторы по божественному вдохновению вплели в историю то, чего не было на самом деле, и даже то, чего не могло быть вообще. В одних местах вставок таких мало, в других — очень много (Ibid., IV, 2, 9). В частности, библейских рассказ о творении мира нужно весь понимать образно, а не буквально (Ibid., IV, 3, 1). Во всей Библии содержится масса бессмысленных и несуразных мест, если их понимать буквально (Ibid., IV, 3, 2—3).

Последующие экзегеты, развивая идеи апологетов, доведут понимание библейского текста до четырех и более смыслов¹⁸, что будет общим местом в духовной культуре Византии и найдет отражение практически во всех видах византийского искусства, на которое также будет распространен многоуровневый символично-аллегорический подход.

*

В своем диалоге с античностью раннее христианство, конечно, не забыло такой важной части античной культуры, как искусство. Любой античный человек, а именно таковыми и были по воспитанию и образованию многие раннехристианские мыслители, с детства воспитывался в атмосфере античных искусств. Его образование в школе начиналось с заучивания отрывков из Гомера и Гесиода; музыка, поэзия, красноречие, трагедии и комедии античных авторов, зрелища цирка и представления мимов в течение всей жизни сопровождали его; предметы прикладного искусства, а также скульптура, живопись, архитектура окружали его повсеместно¹⁹. Художественными ритмами и формами была наполнена жизнь античного человека, и почти все раннехристианские мыслители (особенно западные) до принятия христианства успели в полной мере (а некоторые и чрезмерно) вкусить этой жизни. Принятие новой мировоззренческой системы заставило апологетов при их критическом анализе всей античной культуры уделить достаточно внимания и сфере искусства, художественной культуре. Новые духовные идеалы, и прежде всего новое понимание бога, новое отношение к человеку, новые этические нормы и новое отношение к природе, заставили ранних христиан резко критически отнестись практически ко всему античному искусству. Однако эта критика у ведущих теоретиков христианства никогда не была огульной — она всегда основывалась на определенных основаниях, диктуемых новой мировоззренческой системой, т. е. проводилась последовательно в русле их общего понимания культуры.

Все апологеты согласны с тем, что искусства доставляют человеку удовольствие, поэтому они выступают против искусств, возбуждающих чувственные (часто грубые и животные) удовольствия, но начинают приходить к мысли, что искусства, вызывающие духовную радость, полезны христианству. Лактанций отмечал, что люди занимаются искусствами (artes) ради трех целей: для получения удовольствия, ради прибыли и ради славы. Поэтому они, как и науки, не являются высшим благом. Их {518} добиваются не ради их самих, но для какой-то иной цели (Div. inst., III, 8, 25), т. е. искусства с точки зрения чистой духовности всегда утилитарны. В этом Лактанций и видит их главную пользу. Они должны способствовать «более приятному» преподнесению истины, которая для христиан является абсолютной высшей ценностью и освящается ореолом божественности. Истина выше каких бы то ни было искусств.

¹⁷ Gilson E., Boehner Ph. Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn, 1952, S. 57—58; авторы полагают, что аллегорическое толкование Писания составляет основу метода его философствования (S. 56—57).

¹⁸ Уже Августин рассматривал четыре способа «изъяснения» Писания: исторический, аллегорический, анагогический и этиологический (De Gen. ad lit. imp., 2, 5), кроме которых он знает и другие подходы (см.: De Gen. contr. manich., II, 2, 3).

¹⁹ Fredländer L. Sittengeschichte Roms. Köln, 1957, S. 422—847; Mattingly H. Roman Imperial Civilization. L., 1957, p. 244—292; Kahrstedt V. Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. Bern, 1958, S. 234—304.

Искусства и науки, отмечал Арнобий, служат людям для благоустройства и улучшения жизни и появились на свет не так уж давно (*Ad. nat.*, II, 69). Многие искусства служили в античности для украшения предметов обихода и самого человека, т. е. апологеты уже ясно сознают, что некоторые искусства, прежде всего прикладные, тесно связаны с красотой, являются ее носителем. К этому выводу они пришли, изучая опыт античной культуры, и поэтому негативно отнеслись к декоративно-прикладному искусству. Им представлялось, что красота, которую несло это творимое людьми искусство, стремилась соперничать с красотой природы, созданной богом, и воспринималась ими как более низкая, слабая, недостойная и даже безобразная по сравнению с природной красотой.

Показав, что древность обожествила многих изобретателей искусств, Тертуллиан стремился доказать своим возможным языческим оппонентам несостоятельность этой акции. Он подмечает важную историческую закономерность художественной культуры. Все искусства, утверждает он, активно развиваются, и современные художники значительно искуснее древних. Поэтому они, пожалуй, более достойны обожествления, чем их древние коллеги. «Считайте меня лжецом, если древность устарела не во всех искусствах, так как ежедневно появляются везде новые [произведения]. И поэтому тех, кого вы обоготворяете за искусства, вы оскорбляете в самих искусствах и вызываете их [на состязание] с непобедимыми соперниками» (*Ad nat.*, II, 16), т. е. с современными художниками. К выводу о развитии и прогрессе в искусстве Тертуллиан пришел, как видно из его высказывания, на основе сравнения произведений древнего и современного ему античного искусства. К его времени, видимо, еще сохранялось большое количество предметов архаической культуры, что и позволило ему сделать этот важный для истории культуры вывод. Помимо своего содержания, он интересен еще с нескольких сторон. Во-первых, он убедительно показывает, что апологеты не отрицали огульно достижения античной культуры, но внимательно изучали их и делали на этой основе часто интересные выводы. Во-вторых, из него видно, что чувство истории уже с II—III вв. начало активно распространяться и на понимание художественной культуры. Далее, этот историзм противостоял часто традиционализму. Древность, греко-римская прежде всего, во многом утрачивает ореол святости и предстает в глазах апологетов в свете истории, хотя еще и достаточно смутном и призрачном. Наконец, пафос созидания новой культуры и отрицания всего старого распространяется у Тертуллиана и на античные искусства. Новое и в языческом мире представляется ему более совершенным, чем старое.

Апологеты пришли к единому выводу, что в искусствах, и прежде всего изобразительных, активно используемых в культовых целях, нет ничего священного. Они созданы руками, умом и гением человека-художника, и поэтому художник достоин значительно больших почестей и похвалы, чем его произведение. Творение искусного мастера, отмечал Киприан (*De hab. virg.*, 13), является оригинальным произведением художника. Никакой другой мастер не должен и не может исправить или улучшить работу своего коллеги, не исказив ее сути и красоты.

Все искусства, указывал Тертуллиан, возникли для удовлетворения многочисленных желаний и потребностей человека, и они все связаны друг с другом, находятся в том или ином родстве или взаимной зависимости. Нет ни одного, «свободного от других видов», искусства (*De idol.*, 8).

Относительно поэзии и живописи апологеты отмечали, что здесь художники допускают большие вольности. Тертуллиан неодобрительно отзывался о «поэтическом и живописном произволе» (*poetica et pictoria licentia*), уподобляя ему еретические учения (*Adv. Marc.*, 1, 3). Лактанций, напротив, оправдывал «поэтическую вольность», как характерную, профессиональную черту поэтического искусства (*Div. inst.*, I, 11, 23—24).

Общий негативный и подчас предельно критический тон отношения апологетов к античным искусствам являлся во многом следствием их учения о человеке и человечности. Во II—начале III в. они в целом занимали крайне непримиримую позицию по отношению ко всей гуманитарной культуре античности, включая и искусство. В этом специфика и слабость их воззрений, которую начали осознавать уже Лактанций и греческие мыслители IV в., пытавшиеся как-то исправить положение.

Таким образом, раннее христианство в комплексе своей всеохватывающей критики античной культуры сформировало ряд иногда противоречивых, но интересных и значимых для истории культуры положений, заложив первые основания средневекового понимания искусства.

*

Византийские мыслители IV—VII вв. в своих суждениях о красоте опирались на богатые и разнообразные эстетические традиции поздней античности. Они, прежде всего, продолжали развивать главные идеи своих идеологических предшественников — апологетов. Однако официальное признание христианства, вступление в христианские общины большого числа знатных и образованных людей и связанное с этим изменение социального состава и политического положения христиан в империи привели к опре-

деленным изменениям и в эстетических представлениях «отцов церкви». Раннехристианский ригоризм все последовательнее сменяется у них стремлением максимально использовать в новой культуре достижения античной классики. Продолжается активная «христианизация» многих представлений античности. Идеи Платона, Филона, Плотина занимают важное место в творениях ранних византийцев. В эстетике на одно из первых мест у них выходит идея абсолютной, божественной красоты, которая играла в византийской философско-религиозной системе несколько иную роль, чем у античных мыслителей. Она меньше всего была для них предметом умозрительных рассуждений, но выступала важнейшим элементом их гносеологии. Душа человека, как полагал Григорий Нисский, обладает врожденным движением «к невидимой красоте» (In Cant. Cant., I, 1, 769 D), и важнейшей целью человеческих устремлений является познание божественной красоты²⁰. Абстрактная идея трансцендентного божества, мало что дающая уму и сердцу обычного человека, неразрывно соединялась в христианской традиции с этим понятием. Красота, о чем знали уже в античности, влечет к себе познающего, и «познание осуществляется любовью, ибо познаваемое прекрасно по природе» (Gregor. Nys. De anim. et res., 96 C).

Развивая эти идеи, Псевдо-Дионисий Ареопагит отводит важное место прекрасному в своей картине мира. По его убеждению, все в универсуме подчинено закону высшего порядка, основой которого является стремление от множественности, к единству. Главной силой, направленной на его осуществление, у автора «Ареопагитик», весомо опирающегося на неоплатоническую традицию, выступает божественный эрос. Он действует в мире в разнообразных формах, но цель его одна — единение, слияние, приведение к единству. «Эрос, назовем ли мы его божественным, или физическим, понимается нами как некая сила единения и слияния, которая побуждает высшие [существа] заботиться о низших, равноначальные ведет к взаимообогащению и, наконец, низшие обращает к более совершенным и выше стоящим» (DN, IV, 15). Эрос представляется Псевдо-Дионисию движущей силой всего универсума от первопричины до самого низшего существа и обратно. Красота и прекрасное — важнейшие возбудители этой силы. Поэтому «прекрасное», или «божественная красота», выступает в «Ареопагитиках» наряду с благом важнейшей характеристикой первопричины. В системе катафатических (утвердительных) обозначений бога «единое-благое-и-прекрасное» (τὸ ἓν ἀγαθὸν καὶ καλόν) занимает одно из главных мест.

Все существующее имеет участие в «благое-и-прекрасном», которое является «единственной причиной всего множества благ и красот». Из него происходит «сущностное существование всего сущего»; разделения и соединения, различия и тождества, неподобия и подобия, единство противоположностей — все в нем имеет свое начало. Превышающее все и вся «благое-и-прекрасное» оказывается у автора «Ареопагитик» причиной всех видов движения, всех существ, всякой жизни, разума и души, всяких энергий, всякого чувства, мышления, знания. «Одним словом, все существующее происходит из прекрасного-и-благого, и все несуществующее сверхсущностно содержится в прекрасном-и-благом, и оно является началом всего и остается сверх всякого начала и всякого совершенства» (DN, IV, 7—10). Степень причастности к благому-и-прекрасному определяет меру бытийственности вещи. Все существа стремятся к благому-и-прекрасному, все действия, желания и помыслы соединены с этим стремлением.

Отсюда и особое внимание Псевдо-Дионисия к «абсолютно прекрасному», которое он определяет, опираясь на известную мысль Платона (Sympr., 211 ab) и явно не без влияния платоновских идей: «Пресущественно прекрасное называется красотой потому, что от него сообщается всему сущему его собственная, отличительная для каждого красота, и оно есть причина слаженности и блеска во всем сущем; наподобие света источает оно во все предметы свои глубинные лучи, созидая красоту, и как бы призывает к себе все сущее, отчего и именуется красотой, и все во всем собирает в себя». «Благодаря этому прекрасному все сущее оказывается прекрасным, каждая вещь в свою меру; и благодаря этому прекрасному существуют согласие, дружба, общение между всем; и в этом прекрасном все объединяется. Прекрасное есть начало всего, как действующая причина, приводящая целое в движение, объемлющая все эросом своей красоты. И в качестве причины конечной оно есть предел всего и предмет любви (ибо все возникает ради прекрасного). Оно есть и причина-образец, ибо сообразно с ним все получает определенность» (DN, IV, 7).

Таким образом, истинно прекрасное, т. е. божественная красота, является у автора «Ареопагитик» и образцом, и творческой причиной всего сущего, и источником всего прекрасного, причиной гармоничности мира, но также и предметом любви, пределом всех стремлений и движений.

Прекрасное мира выступает у него производной абсолютной красоты: «Прекрасное же и красоту следует различать на основе причины, сливающей целое в единство. Различая во всем сущем причастность и причастное, мы называем прекрасным причастное красоте, а красотой — причастность той причине, которая создает прекрасное во всем прекрасном» (Ibid.). Трансцендентная красота, подобно свету,

²⁰ Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Br., 1912, Bd. III, S. 209.

излучается, никогда не убывая, в иерархию небесных и земных существ, организованных по образцу этой красоты, но отражающих ее в различной степени (степень причастности абсолютной красоте находится в обратной зависимости от степени материализации иерархических чинов).

В онтологическом плане Псевдо-Дионисий различает три основные ступени красоты: 1) абсолютную божественную красоту, истинно (или сущностно) прекрасное; 2) красоту небесных существ — чинов небесной иерархии (СН, II, 5; ср. СН, II, 2); 3) красоту предметов и явлений материального мира, видимую красоту. Все три уровня объединены наличием в них некоей общей информации об абсолютной красоте — «духовной красоты» (*νοερῆς εὐπρετείας*, — СН, II, 4), содержащейся на каждом уровне в соответствующей мере. Эта «духовная красота» и составляет гносеологическую ценность всего прекрасного.

Относительно прекрасного материального мира и человека византийцы этого периода практически полностью разделяли взгляды своих предшественников-апологетов, т. е. им также были свойственны постоянные колебания от принятия земной красоты к отказу от нее и обратно.

В византийской культуре продолжает сохраняться чисто античное эстетическое отношение к пейзажу (прекрасному виду). Так, в трактате Юлиана Аскалонита (VI в.) среди законов и правил градостроительства сохранено древнее право об отводе строительства новых сооружений, если они будут загораживать красивый вид жителям уже существующих зданий. «Если представляется вид на гавань, залив, — пишет Юлиан, — прямо со стороны поселения или города, или же на стоянку кораблей ... то такой вид на море ни в коем случае не должен быть нарушен, поскольку обозреваемым доставляется этим много душевных наслаждений»²¹. Чтобы новое здание не закрывало красивый вид на горы или на море для жителей других домов, его необходимо строить на расстоянии не меньше ста шагов от уже существующих зданий²².

Религиозные мыслители в природной красоте продолжают усматривать явный признак божественного созидания. Как при созерцании кра-^{522}сивого и величественного сооружения или искусной картины на ум приходит мысль о художнике, писал Феодорит Киррский, так и красота природы возбуждает мысль о ее создателе (In psal. XVIII, 2). Византийские мыслители видели «в теле человеческого много красоты, стройности, взаимной соразмерности частей» (Theodor. Cyr. Quaest. in Gen., 19), но телесная красота не вызывала у них таких восторгов, как у Лактанция. Для Макария Египетского тело — «прекрасный хитон» души (Homil. spirit., IV, 3), о котором последняя заботится лишь как о своей одежде. И не телесной красотой украшается человек, но красотой нравственной, душевной (Theodor. Cyr. Quaest. in Gen., 74). Многим женщинам, по мнению Феодорита, красота служит для улавливания людей «в сети греха» (Quaest. in Num., 44).

Нил Анкирский, осуждая распространение моды на роскошные одежды и предметы домашнего обихода, подчеркивал, что внешняя красота обманчива, она часто скрывает сущность вещи (явления), далеко не всегда прекрасную (De monach. praest., 1). Человек должен заботиться прежде всего о красоте своей души, т. е. о нравственных помыслах и делах (Perist., XII, 13). Одежда же должна быть простой, удобной, соответствующей фигуре. Если хитон «соразмерен телу», то он и удобен, и красив. Одежда же «не по плечу» и выглядит на человеке безобразно, и мешает во всякой работе (De monastic., 68).

Наряду с понятиями красоты и прекрасного ранневизантийская эстетика выдвинула еще одно, постоянно перекликающееся с ними, но имеющее в целом самостоятельное значение — понятие света. Здесь византийцы опирались на древнееврейскую, филоновскую, гностическую, неоплатоническую и манихейскую традиции²³. Разрабатывая столь обширное наследие, они полагали свет важнейшей категорией своей гносеологии, мистики, эстетики как в теоретическом, так и в практическом аспектах, категорией многозначной и весьма емкой. Только в стихии божественного света для них возможно единение трансцендентного и имманентного начал.

Установив тесную связь между богом и светом, византийцы констатировали подобное же отношение между светом и красотой. Василий Великий утверждал, что красота есть свет, по сравнению с которым свет Солнца — тьма (Com. in Is., V, 175).

Высший духовный свет представлялся византийцам той полнотой духовности, которая являет собой единство высшей истины, высшего блага и высшей красоты. Только приобщившись к этому свету, человек достигает состояния истинного блаженства.

²¹ Цит. по: *Сюзюмов М. Я.* О трактате Юлиана Аскалонита. — В кн.: АДСВ, 1960, с. 33.

²² Там же, с. 34.

²³ *Bultmann R.* Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. — *Philologus*, 1948, Bd. 97, Heft 1/2, S. 1—36; *Beierwaltes W.* Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969, т. II. Софисты. Сократ. Платон, с. 417—418; 581—584; М., 1974, т. III. Высокая классика, с. 241—429.

Наиболее полную теорию света в его связи с божеством, красотой и прекрасным мы находим у автора «Ареопагитик»²⁴. В дальнейшем эта теория приобрела необычайную популярность и в самой Византии, и в средневековой Западной Европе, и в Древней Руси, она оказала сильное влияние на художественную практику всего средневековья. {523}

Свет у Псевдо-Дионисия онтологически-гносеологическая категория. Прежде всего, он связывает его с «благом», которое является жизнедательным свойством божества (DN, IV, 2). Свет, по его мнению, «происходит от блага и является образом благодати» (DN, IV, 4); это касается как видимого, чувственно воспринимаемого света, так и «света духовного». Последний, по Псевдо-Дионисию, выполняет гносеологическую функцию. Благо сообщает сияние этого света всем разумным существам в соответствующей их воспринимающим способностям мере, а затем увеличивает его, изгоняя из душ незнание и заблуждение (DN, IV, 5). Этот свет превышает все разумные существа, является «первосветом» и «сверхсветом», он объединяет все духовные и разумные силы друг с другом и с собой, совершенствует их и «обращает к истинному бытию», «отвращает их от многих предрассудков и от пестрых образов или, лучше сказать, фантазий, сводит к единой и чистой истине и единовидному знанию» (DN, IV, 6).

Вся информация в структуре небесной иерархии и от небесного чина к земному передается в форме духовного света, который иногда принимает образ видимого сияния.

Световая информация — «фотодосия» (буквально: «светодаяние») — как важнейший посредник между трансцендентным и имманентным уровнями бытия описывается Псевдо-Дионисием с помощью антиномии, чем подчеркивается ее особая значимость в его системе. «Фотодосия» «никогда не покидает свойственного ей внутреннего единства и, благоподобно раздробляясь и предводительствуя нас к горнему и объединяющему с надмирными умами соединению, невидимо остается внутри самой себя, неизменно пребывая в неподвижном тождестве, и истинно стремящихся к ней возвышает в соответствии с их достоинствами и приводит к единству по примеру своей простоты и единства» (СН, I, 2).

На рубеже небесной и земной иерархий «луч фотодосии» таинственно скрывается «под разнообразными священными завесами» (СН, I, 2) типа различных, чувственно воспринимаемых образов, изображений, символов, организованных в соответствии с возможностями нашего восприятия. Таким образом, духовный свет, непосредственно недоступный человеческому восприятию, по мнению автора «Ареопагитик», составляет главное содержание материальных образов, символов и т. п. феноменов, созданных специально для его передачи, в том числе и образов словесного и изобразительного искусства. Свет этот воспринимается, естественно, не физическим зрением, но «глазами ума», «мысленным взором».

Как видим, свет выполняет у Псевдо-Дионисия во многом ту же функцию, что и прекрасное. Псевдо-Дионисий говорит, что «красота сияет» (ЕН, VII, 3, 11) и «сообщает свой свет (!) каждому по его достоинству» (СН, III, I). Осияние светом приводит к «украшению неукрашенного» и к «приданию вида (формы) не имеющему его» (ЕН, II, 3, 8), т. е. безобразное превращает в прекрасное. Отсюда и отличие света как эстетического феномена от прекрасного в теории Псевдо-Дионисия Ареопагита. Свет — более общая и более духовная категория, чем прекрасное, он воспринимается «духовным зрением» и потому доступен восприятию и физически слепого человека. Прекрасное же материального мира воздействует на нас прежде всего через физическое зрение, поэтому прекрасное поддается некоторому описанию, свет же принципиально неопишуем. Псевдо-Дионисий его только обозначает. {524}

Эта концепция света утвердилась в византийской эстетике практически до конца ее истории.

Другой важной и близкой к свету модификацией и реализацией прекрасного в византийской эстетике выступал цвет, воспринимавшийся византийцами как материализованный свет²⁵. Цветной свет и блеск мозаик в храмах при соответствующем колеблющемся освещении создавал необыкновенный эстетический эффект цветовой атмосферы, в которой совершалось храмовое действо.

Цвет в византийской культуре играл — после слова — одну из главных ролей. В отличие от слова с его семантической определенностью (имеется в виду слово вне структуры поэтического текста), цвет благодаря синестезичности и ассоциативности его восприятия являлся могучим возбудителем сферы внесознательного психического и, следовательно, оказывался важным гносеологическим фактором. Цветовые структуры живописи способствовали углубленному восприятию философско-религиозного материала, что в соответствующей духу того времени форме отмечали и сами византийские мыслители²⁶.

*

²⁴ *Perpeet W. Ästhetik im Mittelalter. Freiburg; München, 1977, S. 65—82.*

²⁵ *Mathew G. Byzantine Aesthetics. L., 1963, p. 5.*

²⁶ Подробнее см.: *Бычков В. В. Византийская эстетика..., с. 102—107.*

Все аспекты теории образа, намеченные Филоном и раннехристианскими мыслителями, активно развивали греческие писатели ранневизантийского периода.

У Афанасия Александрийского проблема образа поднимается прежде всего в связи с тринитарной проблематикой. Подобие и «сродство» служат в глазах Афанасия доказательством единственности образа с архетипом! Под подобием он имеет в виду сущностное тождество, которое, в свою очередь, служит мерой полноты и полноценности образа. Подобное понимание образа и подобия, перенесенное на произведения изобразительного искусства, должно было привести и привело к отрицанию возможности живописно-пластического изображения духовных сущностей, т. е. лежало в основе иконоборческой эстетики.

Среди каппадокийцев особое внимание образу уделял Григорий Нисский. Для его обозначения он чаще всего пользовался термином εἰκών, понимаемым как изображение в самом широком смысле. По его мнению, образ, «разумеется, во всем уподобляется первообразу», и только по своей природе («по свойству природы») он отличается от него, «ибо не было бы образа, если бы во всем было тождество с архетипом» (De anim. et res.— PG, t. 46, col. 41C). Понятие это он распространяет как на человека, созданного, по библейской легенде, «по образу и подобию» бога, так и на «образы» словесного и изобразительного искусств.

В литературном и живописном образах, т. е. в образах искусства, Григорий отчетливо различал внешнюю форму произведения и его содержание, которое он называл «мысленным образом», «идеей». Так, в библейских текстах пламенная любовь к божественной красоте передается с помощью «мысленных образов», заключенных в описания чувственных наслаждений (In Cant. Cant., I, 772B). В живописи и словесных искусствах зритель или читатель не должен останавливаться на созерцании цветных пятен, покрывающих картину, или «словесных красок» текста, но должен стремиться увидеть ту «идею» (εἶδος), которую художник передал с помощью этих красок (Ibid., 776 AB).

Вслед за Плотинем Григорий не осуждал произведения искусства как недостойные копии или «тени теней». Напротив, в их способности сохранять и передавать «мысленные образы» он видел их достоинство и оправдание существования искусства. Именно эта функция искусства оказалась основной и значимой для христианства. При этом Григорий Нисский усматривал ее как в словесных искусствах, так и в живописи и в музыке, ставя все эти виды искусства на один уровень и оценивая их только по способности воплощать и передавать «мысленные образы», «эйдосы». Изобразительное искусство возвышалось Григорием Нисским почти до уровня «свободных искусств».

Интересные мысли об образе и символе находим мы у Феодорита Киррского, который много внимания уделял образно-символическому истолкованию текстов Писания.

Со времен каппадокийцев зрительный образ, в частности образ живописный, оказался на одном уровне со словом, причем слово не имело перед ним особых преимуществ, так как и само являлось «образом»²⁷. Суждения каппадокийцев об «образе» во многом подготовили теорию Псевдо-Дионисия Ареопагита, сделавшего на их основе глубокие философские выводы, занявшие важное место во всей европейской средневековой философии и эстетике.

У Псевдо-Дионисия символ выступает в качестве наиболее общей философско-религиозной категории, включающей в себя образ, знак, изображение, прекрасное, ряд других понятий, а также многие предметы и явления реальной жизни и особенно культовой практики как свои конкретные проявления в той или иной сфере.

В письме к Титу (ep. IX), являющемся кратким изложением утраченного трактата «Символическая теология» (см.: ep. IX, 6), автор «Ареопагитик» указывает, что существуют два способа передачи информации об истине: «Один — невысказываемый и тайный, другой — явный и легко познаваемый; первый — символический и мистериальный, второй — философский и общедоступный» (ep. IX, 1). Высшая невыговариваемая истина передается только первым способом, поэтому-то древние мудрецы и пользовались постоянно «таинственными и смелыми иносказаниями» (ibid.), где тесно «сплеталось невысказываемое с высказываемым». Если философское суждение содержит формально-логическую истину, то символический образ — умонепостижимую. Вся информация о высших истинах заключена в символах. Символическими являются тексты Писания, различные изображения, священное предание (EH, IV, 3, 10). Названия частей человеческого тела могут быть использованы в качестве симво-

²⁷ Как подчеркивает Г. Кампенгаузен, у греческих иконопочитателей «живописец» (ζωγράφος) стоит рядом с «словописцем» (λογογράφος), и они дополняют друг друга. См.: *Campenhausen H. F. v. Die Bilderfrage als theologische Problem der alten Kirche.*— In: *Das Gottesbild im Abendland.* B., 1959, S. 89; ср. также: *Kollwitz J. Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung.*— In: *Das Gottesbild...*, S. 58. По мнению некоторых современных исследователей, в греческой церкви IV в. Логос-теология активно вытесняется «теологией образа» (εἰκών — Theologie). См.: *Schmaus M., Grillmeier A., Scheffczyk L. Handbuch der Dogmatik.* Freiburg; Basel; Wien, 1974, Bd. 1. Fasc. 2a. S. 107.

{526}лов для обозначения душевных или божественных сил (DN, IX, 5); для описания свойств небесных чинов часто употребляются наименования различных свойств почти всех предметов материального мира (СН, XV).

Символы и условные знаки (τὰ συνθήματα) возникли, по мнению Псевдо-Дионисия, не ради самих себя, но с определенной и притом противоречивой целью: одновременно выявить и скрыть истину (идея, отчетливо сформировавшаяся уже в «Строматах» Климента Александрийского). С одной стороны, символ служит для обозначения, изображения и тем самым выявления непостижимого, безобразного и бесконечного в конечном, чувственно воспринимаемом (для умеющих воспринять этот символ) (ер. IX, 1). С другой — он является оболочкой, покровом и надежной защитой невыговариваемой истины от глаз и слуха «первого встречного», недостойного познания истины. Что же в символе позволяет осуществить эти взаимоисключающие цели? По всей видимости, особые формы хранения в нем истины. К таким формам Псевдо-Дионисий относит «красоту, скрытую внутри» символа и приводящую к постижению сверхсущностного, духовного света (Ibid., 1; 2). Итак, непонятная информация символа воспринимается стремящимися к ее познанию прежде всего сугубо эмоционально в форме «красоты» и «света». Однако речь идет не о внешней красоте форм, а о некоей обобщенной духовной красоте, содержащейся во всевозможных символах — словесных, изобразительных, музыкальных, предметных, культовых и т. п. Красота же эта открывается только тому, кто «умеет видеть». Поэтому необходимо учить этому «видению» символа. Сам Псевдо-Дионисий считает своей прямой задачей объяснить по мере сил своих «все многообразие символических священных образов», ибо без такого объяснения многие символы кажутся «невероятными фантастическими бреднями».

Символ понимается Псевдо-Дионисием в нескольких аспектах. Прежде всего он — носитель информации, которая может содержаться в нем: а) в знаковой форме, и тогда смысл ее доступен только посвященным; б) в образной форме, доступной в общем-то всем людям данной культуры и реализуемой прежде всего в искусстве; в) непосредственно, когда символ не только обозначает, но и «реально является» собою обозначаемое. Третий аспект был только намечен Псевдо-Дионисием и развит последующими мыслителями в связи с литургической символикой. Эта символика во многом определяла и отношение византийцев к искусству, активно функционировавшему в системе храмового действия.

Сам автор «Ареопагитик» наиболее подробно останавливается на теории образа. Образы, по его мнению, необходимы, чтобы приблизить человека «неизреченно и непостижимо к неизглаголанному и непознаваемому» (DN, I, 1), чтобы он «посредством чувственных предметов восходил к духовному и через символические священные изображения — к простому [совершенству] небесной иерархии», «не имеющему [никакого] чувственного образа» (СН, I, 3). Автор «Ареопагитик» организует стройную иерархию образов, с помощью которых и передается, по его мнению, «истинная» информация с уровня «сверхбытия» на уровень человеческого существования. Соответственно и информация в этой системе многозначна. Семантика и количество ее зависят также от субъекта восприятия.

Многозначный образ являлся основным элементом в системе византийской гносеологии. В понимании «отцов церкви» не только священная иерархия, но и вся структура мироздания пронизана идеей образа. Об-{527}раз — это важнейший способ связи и соотнесения между принципиально несоотносимыми и несвязуемыми уровнями бытия и «сверхбытия»; только в нем и посредством его возможно умонепостижимое единство («неслитное соединение») трансцендентности и имманентности божества.

Псевдо-Дионисий, опираясь на свою систему обозначения божества, различает два метода изображения духовных сущностей и соответственно два типа образов, разнящихся друг от друга по степени и принципам изоморфизма, — подобных, «сходных», и «несходных» (СН, II, 3).

Первый метод основывается на катафатическом (утвердительном) способе обозначения и еще находится в русле классической эстетики. Он состоит в том, чтобы духовные сущности «запечатлеть и выявить в образах, им соответствующих и по возможности родственных, заимствуя [эти образы] у существ, нами высоко почитаемых, как бы нематериальных и высших» (СН, II, 1); т. е. «сходные» образы должны представлять собою совокупность в высшей степени позитивных свойств, характеристик и качеств, присущих предметам и явлениям материального мира; они должны являть собой некие совершенные во всех отношениях, изобразимые (в слове, красках или камне) образы — идеальные пределы мыслимого совершенства материального мира. В «сходных» образах сконцентрированы для Псевдо-Дионисия все «видимые красоты» мира. Бог именуется в этом плане словом, умом, красотой, светом, жизнью и т. п. Все эти предикаты отражают отдельные признаки архетипа.

Значительно выше ценит автор «Ареопагитик» «неподобные подобия» (СН, II, 4), которые он соотносит с апофатическими обозначениями божества, полагая, что «если по отношению к божественным предметам отрицательные обозначения ближе к истине, чем утвердительные, то для выявления невидимого и невыразимого больше подходят несходные изображения» (СН, II, 3). Здесь Псевдо-

Дионисий продолжает линию Александрийской школы, опирающейся на Филона (Ориген, Григорий Нисский). Он делает теоретические выводы на основе обширного экзегетического материала этой школы, чем подтверждает жизненность ее традиции для всей византийской культуры.

«Несходные образы» необходимо строить на принципах, диаметрально противоположных античным идеалам. В них, по мнению Псевдо-Дионисия, должны полностью отсутствовать свойства, воспринимаемые людьми как благородные, красивые, световидные, гармоничные и т. п., чтобы человек, созерцая образ, не представлял себе архетип подобным грубым материальным формам (даже если они среди людей почитаются благороднейшими.— СН, II, 3) и не останавливался на них своим умом.

Для изображения высших духовных существ лучше заимствовать образы от предметов низких и презренных (*ἀλο τῶν ἐσκάτων*), таких, как животные, растения, камни и даже черви (СН, II, 5); при этом божественным предметам, изображенным таким образом, воздается, по мнению Псевдо-Дионисия, значительно больше славы. Эта интересная эстетическая концепция не была изобретена самим Дионисием. Она восходит в своем генезисе к раннехристианскому символизму. Так, Лактанций, усматривая в обычных предметах знак эсхатологических событий, разъяснял, что «и незначительные [предметы] могут служить образами и предзнаменованиями [вещей] великих» (*Div. inst.*, VII, 14, 12).

Мысль о большой образно-символической значимости незначительных, невзрачных и даже безобразных предметов и явлений лежала в основе {528} раннехристианской идеологии, отражавшей чаяния «невзрачной», обездоленной части населения империи. Мысль эта обосновывала переоценку всех традиционных ценностей, проводимую ранним христианством. Все почитавшееся в мире римской аристократии ценным (в том числе богатство, украшения, внешняя красота и значительность, все античные искусства) утрачивало свое значение в глазах ранних христиан, и высоким духовным значением наделялось все невзрачное и презираемое Римом. Отсюда и представления о невзрачном внешнем виде Христа.

Псевдо-Дионисий в системе своего антиномического мышления пришел к сознательному использованию закона контраста при выражении возвышенных явлений. Несходные образы обладают знаково-символической природой особого рода. Подражая «низким» предметам материального мира, они должны нести в их «недостойной» форме информацию, не имеющую, ничего общего с этими предметами. Самой «несообразностью (*τὸ δὲσεϊδέες*) изображений» несходные образы поражают зрителя (или слушателя) и ориентируют его на нечто, противоположное изображенному,— на абсолютную духовность (СН, II, 5). Потому что все относящееся к духовным существам, подчеркивает Псевдо-Дионисий, следует понимать совершенно в другом, как правило, диаметрально противоположном, смысле, чем это обычно мыслится применительно к предметам материального мира. Все плотские, чувственные и даже непристойные явления, влечения и предметы могут означать в этом плане феномены самой высокой духовности. Так, в описаниях духовных существ гнев следует понимать как «сильное движение разума», вожделение — как любовь к духовному, стремление к созерцанию и объединению с высшей истиной, светом, красотой (СН, II, 4) и т. п.

«Неподобные» образы, в представлении Ареопагита, не были просто условными знаками. Организация их более сложна, так как, помимо знаковой, они обладают и функцией психологического характера. Сам Псевдо-Дионисий объясняет необходимость «неподобных» образов, исходя именно из этой их функции. Он считает, что несходные изображения должны «самим несходством знаков возбудить и возвысить душу» (СН, II, 3). Эти «условные знаки» должны воздействовать прежде всего не на разумную, но на внесознательную область психики, «возбуждать» (*ὀλοῦσσω*) ее в направлении «возвышения» человеческого духа от чувственных образов к «истине». Отсюда и сами изображения называются Псевдо-Дионисием «возвышающими» (анагогическими) (СН, II, 1). Идея «возведения» (*ἀναγωγή*) ума человека с помощью образа к «истине» и архетипу стала с этого времени одной из ведущих идей византийской эстетики²⁸.

Подобные представления открывали неограниченные возможности для развития христианского символически-аллегорического искусства во всех его видах и жанрах и обосновывали необходимость его существования в христианской культуре. {529}

*

С IV в. в восточных провинциях Римской империи (прежде всего в Египте, Сирии, Палестине) возникает особый институт приверженцев исключительно духовной жизни — институт

²⁸ Э. Китцингер, особо выделяя «анагогический» аспект теории образа Псевдо-Дионисия, подчеркивает, что, хотя она создавалась не для сферы искусства, ее применимость к этой области очевидна. Не случайно она была затем активно использована теоретиками иконопочитания. См.: *Kitzinger E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm.* — DOP, 1954, t. 8, p. 137—138.

монашества, во многом противостоявший как государству, так и имперской церкви. На отдельных этапах истории Византии этот институт влиял на культурно-политическую жизнь империи. В среде монашества на протяжении IV—VII вв. сформировалась своеобразная эстетика, которую условно можно было бы назвать эстетикой аскетизма и которая на протяжении всего существования Византии оказывала воздействие на развитие отдельных направлений византийской художественной культуры. Во многих монастырях переписывались и оформлялись рукописи (притом не только религиозного содержания), там существовали живописные мастерские и бригады строителей, из монастырских стен выходили христианские мыслители, проповедники, церковные певчие. Ряд элементов художественного языка византийской литературы, живописи, музыки, архитектуры, прикладного искусства не могут быть правильно поняты без учета монастырской эстетики аскетизма, нашедшей отражение в трактатах подвижников IV—VII вв.

По сути дела, можно считать, что с IV в. развитие христианской эстетики шло в двух направлениях, хотя и имевших общие исходные позиции (эстетику ранних христиан) и общую духовную ориентацию, но отличавшихся друг от друга степенью строгости реализации основных положений христианской доктрины. Эстетика официального, государственного христианства, о которой шла речь до сих пор, развивалась по пути компромисса между эстетикой христианства, разработанной апологетами, и греко-римской позднеантичной эстетикой. Она отражала (и одновременно формировала) стиль и образ жизни и мышления широких слоев христианского населения империи. Эстетика аскетизма развивала прежде всего ригористические тенденции «эстетики отрицания» апологетов, отвергая какой-либо компромисс с язычеством и осуждая слишком уж большие уступки «мирской жизни», сделанные официальной церковью. Эстетика аскетизма формировалась как эстетика индивидуального духовного развития, имеющего целью индивидуальное спасение. Она не могла служить идеалом и руководством для всего христианского населения, ведущего мирской образ жизни.

Поэтому-то она и не поощрялась многими идеологами христианства, хотя и наложила заметной отпечаток на отдельные стороны художественной культуры Византии.

Эстетика аскетизма — это, прежде всего, этическая эстетика, так как она ориентирована на формирование определенного «образа жизни», ведущего к «уподоблению богу», и прежде всего к уподоблению Христу в его земной жизни. Иноческий образ жизни, по глубокому убеждению его практиков и теоретиков, ведет к достижению блаженства в «будущем веке» и духовного наслаждения уже в этой жизни. «Объект», доставляющий это наслаждение, находится не вне субъекта восприятия, но в глубинах его внутреннего мира, поэтому монашеская эстетика — это в первую очередь внутренняя эстетика, *aesthetica interior*.

Суровая жизнь инока, по мнению Нила Анкирского, должна обязательно увенчаться несказанным вечным наслаждением. В этом — эстетизм христианской аскетики, которая не признает аскетизма самого по себе, аскетизма ради аскетизма. Христианским подвижникам во многом импонировал



Мученицы.

*Мозаика из церкви Сант-Аполлинаре Нуово. После 526 г.
Равенна*

образ жизни киников, но отсутствие у них веры в грядущее вознаграждение за эту жизнь делает их в глазах христианского подвижника более чем безумными, «потому что всегда молчать, питаться травой, прикрывать тело дырявыми лохмотьями и жить, заключив себя в бочку, не ожидая за это никакого воздаяния по смерти, хуже всякого безумия» (De monastic., 2).

Высшим и самым трудным видом подвижнической жизни считалось отшельничество. С него, собственно, и началась история монашества, а жизнь первого египетского отшельника Антония, мастерски описанная Афанасием Александрийским, стала образцом истинно подвижнической жизни.

Главные средства на путях достижения вечного блаженства Антоний видел в полном уходе от мира, отказе от всяческих чувственных удовольствий, борьбе с телесными вожделениями, постоянно одолевающими человека даже в пустыне, укреплении своего духа. Афанасий образно описывает, какую тяжелую и длительную борьбу выдержал Антоний с естественным стремлением его молодого организма к чувственным удовольствиям. Образы обольстительных женщин, драгоценных предметов роскоши, золотых украшений в первые годы отшельничества постоянно преследовали его, но он противопоставлял этим искушениям мысли о грядущих наказаниях (геенне огненной, адских червях) и таким способом победил в конце концов «дух блуда». Душевные силы, полагал Антоний, укрепляются, когда угасают телесные удовольствия.

Образ жизни и склад мыслей Антония являют собой удивительный феномен одной из предельных крайностей осознания человеком своей духовности, выразившейся в стремлении абсолютизировать эту духовность, практически полностью отделить ее от материальной (телесной) основы не только в идее, но даже в реальном живом человеке, что, естественно, противоречило самой человеческой природе.

Важной чертой истинного христианина, и прежде всего монаха, подвижники, вслед за многими апологетами, считали нестяжательность. Отказ от всякой собственности и искоренение из души жажды приобретения и накопления материальных ценностей представлялись многим «отцам церкви» и теоретикам монашества предпосылкой перехода от материальной жизни к духовной — созерцательной и добродетельной.

Нестяжательность — не просто отказ от имущества. Это целостная нравственно-эстетическая позиция человека, для которого духовные ценности имеют большую значимость, чем материальные. Нестяжательностью, писал Нил Анкирский, называется не невольная нищета, но сознательный отказ от большинства жизненных благ в пользу скудного образа жизни. Она требует от человека непреклонной воли, большого труда, постоянных духовных и физических упражнений. Красота человеческого тела и блеск драгоценных материалов равно возбуждают страсти и вожделение. Требуются мужественная душа и крепкие мышцы, чтобы устоять против такой приманки, которая соблазняет даже людей, вроде бы неизбежно утвердившихся в духе (De pauper., 2). Таким образом, нестяжательность противопоставляется Нилом физической красоте и богатству и означает переориентацию человека от чувственных наслаждений к духовному блаженству.

Идеалом нестяжательной жизни на материальном уровне для ее защитников является жизнь животных, или «естественный образ жизни» (Nil. De monast., 71). В соответствии с этим «нестяжатели», продолжая традиции «эстетики отрицания» апологетов, с осуждением относятся ко всем традиционным видам искусства и художественной культуры. Так, Нил Анкирский считает «прекрасным оставаться в пределах потребности» и не преступать их. Он с осуждением говорит о том, как растет любовь к предметам прикладного искусства. Сначала покупают одежды из шерсти, подбирая приятные цвета; затем переходят к одежам, изготовленным из льна и шерсти; после этого увлекаются одежками из шелка, сначала простого, а затем испещренного всевозможными изображениями (военных сражений, животных и всяческих историй). Обилие серебряных и позолоченных сосудов приводит к тому, что они служат не только для пиршеств, но их ставят животным и даже используют в качестве ночных сосудов. Все это расценивается Нилом как «неестественное поведение» (Ibid., 70). Эстетика нестяжательной жизни заключалась не в ее внешнем оформлении, но в организации жизни внутренней, духовной — это эстетика самоуглубления, эстетика созерцательной жизни. {532}



*Базилика Сант-Аполлинаре ин Классе.
VI в. Интерьер. Равенна*

*

В отношении искусств первые византийские мыслители во многом развивали идеи своих предшественников — апологетов. Однако новая социально-политическая и идеологическая ситуация в империи, сложившаяся после признания христианства единственной официальной религией, способствовала появлению и новых, созвучных своему времени суждений об искусстве. Показательны в этом плане взгляды Афанасия Александрийского.

В своем отношении к изобразительным искусствам он не идет дальше раннехристианских мыслителей, повторяя в основном суждения своего земляка Климента. Как и Климент, Афанасий еще как будто не знает о христианских изображениях и рассуждает о языческом культовом искусстве, чуждом ему в еще большей мере, чем его предшественникам. Весь свой полемический задор он направляет не против языческого искусства как такового, но скорее против сакрализации этого искусства, против включения его в религиозный культ, т. е. фактически закладывает теоретический фундамент иконоборчества.

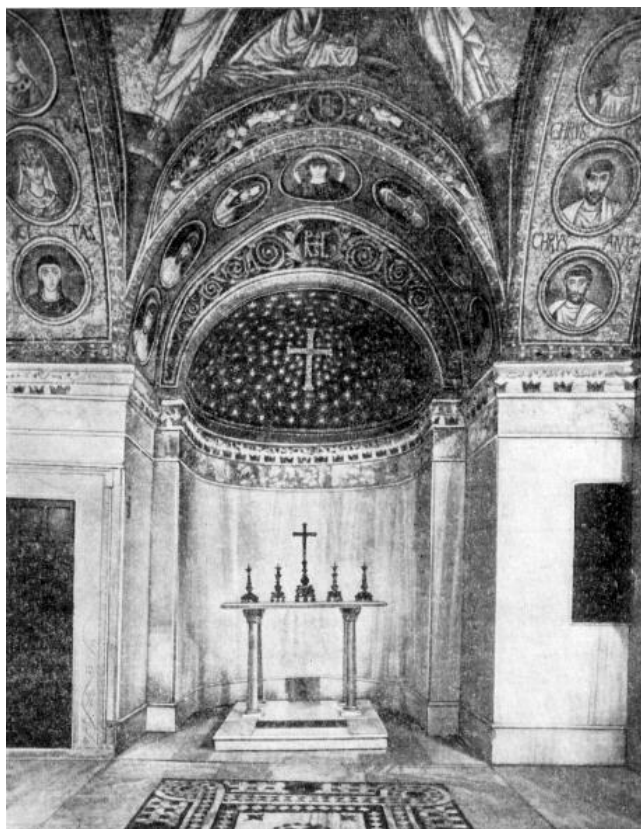
Отказывая вслед за апологетами античным изображениям богов в какой-либо святости, Афанасий замечает, что если в них и есть что-либо удивительное, так это лишь само искусство их творцов. Но за него надо воздавать честь не произведениям, а художникам, «ибо не веществом украшено и обоготворено искусство, но искусством — вещество». И уж если необходимо чему-то поклоняться, то разумнее объектом поклонения сделать самого художника, чем произведение рук его. Он старше своих {533} произведений, и они созданы по его замыслу в соответствии с законами искусства. Находятся, однако, мудрецы, продолжает Афанасий, глубокомысленно заявляющие, что изображения богов введены для призывания божественных ангелов и сил, чтобы они, являясь в изображениях, сообщали людям знание о боге. Изображения — как бы письма, открывающие людям божественное знание. Такое «мудрствование» представляется Афанасию «баснословием», а не богословием (Orat. contr. gent., 13; 19), так как, рассматривая изображения, он никак не может найти, где же в них могут находиться божественные силы или знание о богах.

В любом изображении он видит лишь материал, вещество (ὕλη), из которого оно сделано, образ (μορφή) человека или животного, приданный материалу художником, и искусство (τέχνη, ἐπιστήμη), с помощью которого художник придал образ веществу. И больше ничего.

Если причина того, что боги познаются в изображениях, заключена в их веществе, то не лучше ли поклоняться самому веществу — золоту, камню, дереву и т. п.? Если причина в «наложенном на вещество образе», то зачем нужно вещество? Почему богу не являться в самих одушевленных животных, а не в их изображениях, и почему бы язычникам не поклоняться этим животным? Но, может быть, божество призывается в изображение не веществом и не образом, но «одним только сведущим искусством (ἡ μὲτ' ἐπιστήμης τέχνη), которое само есть подражание природе»? Но если божество нисходит на изваяние при помощи знания, то какая нужда в веществе, когда знание находится в художнике? «Ибо если при помощи одного искусства [в статуе] является бог и поэтому изваяния чествуются как боги, то надлежало бы поклоняться людям, как виновникам искусства, и их чествовать, поскольку они разумны и в себе самих содержат знание» (Ibid., 20).

Таким образом, Афанасий не видит в произведениях искусства ничего, что позволило бы наделить их сакральным значением. Он не признает их даже за знаки богов. Но если даже они и являются «письменами» о боге, то тем более не следует почитать их как богов, ибо «несправедливо знаки предпочитать обозначаемому. Письмена изобретаются искусством пишущего. И уж если языческих идолов признавать за письмена, означающие явление бога и поэтому их обоготворять, то изваявшему и начертавшему их художнику тем более надлежит быть обоготворенным: он ведь и могущественнее, и божественнее идолов, так как по его воле они были обработаны и получили свой вид. «Поэтому, если достойны удивления письмена, то написавший их возбуждает гораздо большее удивление своим искусством и душевным знанием» (Ibid., 21). В борьбе с идолопоклонством Афанасий не признает за изобразительным искусством ни сакральной, ни семиотической функций. В искусстве он склонен видеть только подражание природе и именно за это воздает честь художнику.

Афанасий полагает даже, что именно за изобретение искусств людей стали почитать богами: Зевса — за ваяние, Посейдона — за судоходство, Аполлона — за музыку и т. п. Афанасий считает искусства (понимая под ними, по античной традиции, почти все ремесла и науки) важнейшим достижением человеческого гения. Однако он не склонен приписывать их изобретение отдельным лицам, а считает, что они возникли в результате коллективного опыта людей. Изначальное знание искусств следует приписывать не отдельным лицам, но «общей человеческой природе, при- {534} стально вглядываясь в



*Архиепископская капелла. Ораторий.
Между 419 и 519 гг. Равенна {535}*

которую, люди изобретают искусства. Ибо искусство, как утверждают многие, есть подражание этой природе» (Ibid., 18). Здесь важно обратить внимание на то, что под «природой» Афанасий имеет в виду не просто окружающий человека внешний мир или его собственную телесную основу, но некий специфически человеческий опыт освоения окружающего мира, в каком-то смысле «очеловеченную» природу. Как пишет Афанасий, наиболее сведущие люди, «вникнув в свою природу и приобретя о ней познание, изобрели искусства» (Ibid.). Под «своей природой» или под «общей человеческой природой» Афанасий имеет в виду, естественно, не просто физическую природу человека, но скорее социальные потребности человечества, которым и должны были удовлетворять изобретенные искусства.

Если в области изобразительных искусств Афанасий знает только языческую традицию, то в сфере песенно-поэтического творчества он имеет дело с богатой иудео-христианской традицией, каноническим образцом которой является Книга псалмов. Обращаясь к ее анализу, Афанасий делает интересные выводы, легшие в основу средневекового понимания искусства.

В послании к Маркеллину «Об истолковании псалмов» Афанасий рассматривает Книгу псалмов как уникальное художественное произведение религиозного содержания. Главное ее отличие от остальных книг Писания состоит в том, что в ней в песенно-поэтической форме выражено содержание практически всех остальных библейских книг (Ad Marcell., 2; 3; 5—6). «Книга псалмов имеет ту особенность, что состоит из песнопений и сказанное в других книгах повествовательной речью, как замечено нами ранее, воспевают в свободно звучащих мелодических песнопениях» (Ibid., 9). Специфическая особенность этих песнопений заключается в том, что в них не просто последовательно излагаются события библейской истории, но они даны в преломлении переживающей их души.

Любой читатель может заимствовать из этой книги, как с картины, образец душевного состояния, представить его себе в уме и отпечатлеть в себе самом. Если из других книг Писания человек узнает о предписаниях Закона или о каких-либо событиях, то по Книге псалмов слушающий как и этому научается, «так уразумевает и изучает еще движения своей души» и постигает, как ему нужно действовать, чтобы исцелить те или иные пороки этой души.

Что же в псалмах и как врачует души? Афанасий показывает, что на это направлена и содержательно-поэтическая сторона псалмов, и их песенное исполнение.

Афанасий предпринимает попытку жанрово-содержательной классификации псалмов, выделяя около тридцати разрядов, многие из которых, правда, пересекаются друг с другом, и распределяя все псалмы по этим разрядам. В качестве основных можно отметить разряды повествовательный, молитвенный, благодарственный, исповеднический, увещательный, пророческий, хвалебный, жалобный. Остальные разряды строятся на соединении черт этих разрядов или их разновидностей (Ibid., 14). Показав, что эти разряды перекрывают практически все возможные состояния и движения души, Афанасий утверждает, что любой человек может поэтому всегда подобрать псалом, соответствующий его душевному состоянию. Он перечисляет множество различных жизненных ситуаций и состояний души человека и указывает, какие псалмы следует воспевать в каждом {536} конкретном случае, чтобы укрепить себя или исцелиться от душевного недуга.

Однако Афанасий не ограничивается словесной структурой Книги псалмов. В его сознании, как практически и в сознании всего христианского мира, псалмы неразрывно связаны со специфическими ритмо-мелодическими структурами. Это особый жанр песенно-поэтического искусства. Они не читаются, но поются особым образом. И Афанасий задается вопросами, для чего же они поются, чем полезна напевность псалмов.

Некоторые из людей простых думают, что псалмы поются «благозвучно» для услаждения слуха. Однако это не так. Писание не заботится о приятности, а пение установлено, по мнению Афанасия, для душевной пользы. Мелодическое исполнение псалмов самой напевностью и гармоничностью воздействует на души поющих и слушающих, приводя их в умиротворенное блаженное состояние. Так что любой, кто хорошо поет псалмы, «приводит в благоритмию душу свою и как бы из неровной делает ее ровной, и душа, пришедши в состояние, сообразное с ее природой, ничего не боится, но делается более способной к живости представлений и приобретает большее желание будущих благ.

Музыкальность псалмов способствует, таким образом, отрешению души от обыденных чувств, страстей, переживаний и ориентирует ее на достижение христианского идеала — вечного блаженства. Христианство в лице Афанасия начинает осознавать возможность использования эмоционально-эстетического аспекта музыки для направленного воздействия на души людей, т. е. начинает использовать теорию и практику «музыкального этоса» античной эстетики²⁹ в своих целях. Однако Афанасий не

²⁹ Abert H. Die Lehre von Ethos in der griechischen Musik. Leipzig. 1899.

ограничивается повторением античной теории, у него концепция музыкального этоса тесно переплетена со знаково-символической теорией музыки. Музыка не только соответствующим образом настраивает души людей, но выступает, также образом, символом, знаком душевных состояний. Мелодичность псалмов служит «образом и подобием безмятежного и спокойного состояния помыслов», потому что «напевность (ἡ μελωδία) речи происходит от благоритмии души и от согласия ее с духом» (Ibid., 28; 29). Таким образом, музыка (или мелодия) возникает как отражение соответствующего настроения души и, в свою очередь, воздействует на душу, управляя ее движениями.

Синтез знаково-символического и этического понимания музыки станет со времен Афанасия важным компонентом всей христианской, в частности византийской, эстетики.

В V в. Феодорит Киррский, развивая идеи своих предшественников, писал, что в наслаждении, получаемом от гармоничной напевности псалмов, люди находят для себя пользу. Поэтому Давид заболел не только о содержании псалмов, но и об их музыкальном исполнении, удовлетворяя при этом не свои потребности, но имея в виду «пользу народа» (Interpret. in ps. Praef.— PG, t. 80, col. 864C—865A).

Найдя в целом место музыке в системе христианской культуры, византийские мыслители (особенно религиозные) относятся, тем не менее, к ней очень осторожно, ибо наслаждение, доставляемое мелодией, часто представляется им скорее чувственным, чем духовным. «Иногда пение,— писал Иоанн Лествичник,— если оно соразмерно, превосходно успокаивает и снимает раздражительность, а иногда, если оно неумеренно и несвоевременно,— благоприятствует сластолюбию. Поэтому будем им пользоваться, но установив для этого соответствующее время» (Scala parad., VIII, 832A). Одна и та же музыка может доставлять и порочные, и благочестивые наслаждения, поэтому при псалмопении необходимо различать, какие наслаждения возбуждаются «демоном блуда», а какие происходят от Духа (Ibid., XV, 889B). Характер наслаждений, возбуждаемых музыкой, во многом зависит от душевного состояния поющего или слушающего, а не только от самой музыки.

Ранневизантийские писатели активно развивали возникшую еще в античности традицию теоретико-описательного анализа отдельных произведений искусства, прежде всего архитектуры и живописи, положившую начало европейскому искусствознанию.

В своих описаниях произведений искусства византийцы опирались на два различных и хорошо известных им типа экфрасиса — греко-римский и древнееврейский. Одни из них развивали первый тип, другие подражали второму, а третьи пытались использовать и развить их оба в стремлении наиболее полно и всесторонне описать и объяснить рассматриваемое произведение искусства. В качестве характерной черты греко-римского экфрасиса следует указать на тенденцию подробно описывать внешний вид произведения искусства, как бы давать словесный аналог того, что видит зритель, рассматривающий данное произведение. Ветхозаветных авторов, напротив, мало интересовал собственно внешний вид описываемых предметов. За ним они усматривали, говоря современным языком, технологию изготовления соответствующих произведений, поэтому их описания наполнены динамикой самих процессов сооружения храмов и дворцов, изготовления одежд священнослужителей и т. п. произведений искусства.

У Евсевия Памфила мы встречаемся не только с двумя указанными типами экфрасиса, но и со стремлением объединить их и развить в направлении более глубокого осмысления описываемого произведения искусства. В качестве образца статистического экфрасиса можно привести описание Евсевием скульптурной группы, воздвигнутой, по легенде, женщиной, исцеленной Иисусом от кровоточий, в честь этого чуда. Евсевий пишет, что сам видел изображение и дает его описание: «На высоком камне перед входом в ее дом поставлено медное изваяние коленапреклоненной женщины с простертыми вперед руками, представляющее подобие молящейся. Против нее стоит [сделанная] из того же материала прямая фигура мужчины, красиво облаченная в двойной [хитон] и протягивающая руку к женщине <...> Говорили, что эта статуя является образом Иисуса» (Hist. eccl., VII, 18, 4). Несмотря на лаконизм описания, оно представляет определенный интерес для истории искусствознания и эстетики. Прежде всего, если верить Евсевию, следует считать, что уже в I в. н. э. появились первые скульптурные изображения на христианскую тематику. Во всяком случае, если не в I в., то в III в. уже точно существовала скульптурная композиция «Исцеление кровоточивой». Далее, Евсевий, как и большинство раннехристианских мыслителей, не одобряет этих изображений, хотя считает их вполне естественными для того (языческого) времени, когда изображение считалось знаком уважения к изображенному. «Впрочем,— добавляет он,— нет ничего удивительного, что в старину... язычники делали такого рода вещи» (Ibid.). {538}



Базлика Сант-Аполлинаре Нуово.

VI в. Равенна

Наконец, первые христианские изображения по своей форме не отличались от языческих, так что первый церковный историк склонен вообще считать их делом рук язычников или христиан, еще живших языческими представлениями: «Вероятно, древние по обычаю язычников выражали таким образом уважение ко всем без различия благодетелям» (Ibid.).

Из ряда глав «Жизнеописания Константина» мы узнаем, что на торговой площади столицы у источника можно было видеть во времена Константина изображение «Доброго пастыря» и позолоченную медную статую Даниила со львами. Евсевий не приводит подробных описаний этих изображений, но из самого обозначения (он называет их *σύμβολα*) видно, что он склонен был понимать их в аллегорическо-символическом смысле. Так же и крест, выложенный из драгоценных камней и золота на потолке главного зала императорского дворца, представляется Евсевию «символом спасительных страданий» Христа (Ibid., III, 49).

Уже ставшее традиционным ко времени Евсевия знаково-символическое восприятие видимого мира, творений человеческих распространяется им на изобразительное искусство и архитектуру. Возникает новый тип экфрасиса — *толковательный*, объединяющий описание произведения с элементами образно-символического объяснения отдельных его частей или всего произведения в целом. Примером такого экфрасиса может служить описание картины, помещенной над входом в императорский дворец. Это описание сильно отличается и от греко-римского, и от библейско-539-ского типов описаний. На его основе только с трудом можно составить представление о том, что и *как изображено* конкретно на картине, но подробно разъяснено, что должно *означать* изображенное. Приведем этот интересный экфрасис целиком: «На картине, выставленной всем на обозрение, высоко над входом в царский дворец, он (речь идет о Константине.— В. Б.) изобразил над головою своего собственного образа спасительное знамение, а [под ногами] в образе низвергающегося в бездну дракона — враждебного и воинственного зверя, чрез тиранию безбожников преследовавшего церковь Божию; ибо Писания в книгах божественных пророков называют его драконом и коварным змием. Посему чрез написанное по воску под [ногами] его и его детей изображение дракона, пораженного стрелою в самое чрево и низвергнутого в морские бездны, указывал царь всем на тайного врага рода человеческого, которого представлял низвергнутым в бездну погибели силою спасительного знамения, находившегося у него над головою. И все это

изображено было на картине цветными красками. Начертав эти образы, царь посредством живописи (σκιαγραφία) представил верное подражание истине» (Vita Const., III, 3).

Итак, вроде бы совсем в духе классической античной традиции живопись называется «подражанием истине». Однако под «истиной» имеется в виду не картина видимых форм материального мира, увлекавшая многих художников и теоретиков изобразительного искусства античности, а некое духовное содержание, о котором говорили в то время и неоплатоники, и гностики, и ранние христиане. «Подражание» же такой истине, хотя и обозначается Евсевием традиционным термином *μίμησις* осмысливается как символически-аллегорическое изображение. Живописный образ понимается им почти как буквальная иллюстрация аллегорического словесного текста, и поэтому на него переносится прием традиционной экзегезы вербальных текстов.

Судя по описанию Евсевия, картина имеет два главных изобразительных уровня. Центральную ее часть занимает традиционное для имперской культуры Рима «портретное» изображение Константина и его сыновей, а как бы за рамой семейного портрета (над ним и под ним) изображены символы Христа (видимо, крест) и дьявола (змеи или дракон). Важно отметить, что христианского писателя интересует не центральная «портретная» часть изображения, хотя сама его книга посвящена портретируемому лицу, а «периферийная», символическая, и именно в ней, а не в иллюзионистическом портрете императора видит он «подражание истине». В этом описании уже явно видны пути к новому пониманию сущности изобразительного искусства.

В духе библейского динамического экфрасиса подробно описывает Евсевий храм, сооруженный в Тире (Hist. eccl., X, 4)³⁰. В традициях ветхозаветных описаний Евсевий разворачивает перед взором читателя как бы процесс сооружения храма, начиная с описания пустыря, на котором он был возведен, его ограды, ворот, двора, портиков и кончая устройством жертвенника в центре храма, огражденного резной деревянной решеткой. В этом описании большое внимание уделено функционально-смысловому назначению отдельных архитектурных форм и конструктивных решений храма. Однако Евсевий не ограничивается только этим, а превращает свое описание конкретного памятника в целую философию архитектуры, суть которой может быть сведена к следующему. Художником и строителем храма является заказчик (в данном случае епископ Тирский Павлин, санкционировавший и вдохновлявший строительство), а не реальные мастера. Этот «художник» в своей деятельности уподобляется Веселиилу, легендарному библейскому строителю, которого будто бы сам бог исполнил духом премудрости и призвал к воплощению небесных прообразов в символах храма.



*Голова ангела. Мозаика,
VI—VII вв. Никея.
Церковь Успения богородицы*

³⁰ На значение этого экфрасиса для реконструкции раннехристианского понимания архитектурных форм указывает А. И. Комеч. См.: *Комеч А. И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве.* — В кн.: *Искусство Западной Европы и Византии.* М., 1978, с. 216—219.

Строитель соорудил этот видимый храм по образу храма лучшего, невидимого; сделал это с таким воодушевлением, с таким искусством, что слова бессильны описать это чудесное сооружение. Предприняв, тем не менее, попытку описания некоторых частей экстерьера и подчеркнув «блистательную красоту» и «невыразимое величие» всего здания и «чрезвычайное изящество» отдельных его частей, Евсевий указывает, что такой храм служит прославлению и украшению христианской церкви.

Таким образом, традиционные для древнего мира приемы описания произведений искусства перерастают уже в период поздней античности у одного из первых христианских писателей в новую, философски и богословски насыщенную теорию искусства, во многом объясняющую своеобразие и специфику художественной практики всего средневековья.

Толковательный экфрасис не был оригинальным изобретением христианских писателей. В своих описаниях произведений искусства они опирались на богатые традиции античных и библейских описаний, с одной стороны, а с другой — переносили на произведения архитектуры и изобразительного искусства также хорошо развитые в эллинистической и позднеримской культуре методы символически-аллегорического толкования словесного материала (библейской экзегезы первых веков н. э., в частности многочисленных трактатов Филона Александрийского или Оригена, а также неоплатонического толкования античной мифологии). Принцип символического мышления, активно воспринятый многими христианами, был распространен в ранневизантийский период практически на все виды искусства.

В качестве примера развития приемов толковательного описания архитектуры можно указать на сирийский гимн VI в., посвященный храму в Эдессе³¹. Описывая это, по всей видимости, небольшое, квадратное в плане, купольное сооружение, автор гимна уделяет основное внимание не конструктивным особенностям храма, но его символической значимости как в целом, так и отдельных элементов архитектуры.

Замечательным представляется автору именно тот факт, что столь «небольшое по размерам сооружение заключает в себе огромный мир» (4). «Его свод простирается подобно небесам — без колонн, изогнут и замкнут, и, более того, украшен золотой мозаикой, как небесный свод сияющими звездами. Его высокий купол сравним с „небом небес“; он подобен шлему, и его верхняя часть покоится на нижней» (5—6). Таким образом, толковательный экфрасис складывается здесь как бы из двух уровней: *образного и знаковосимволического*.

Образное толкование тяготеет к позднеантичной аллегорезе и строится прежде всего на зрительных ассоциациях и аналогиях. Для него устойчивым и традиционным становится понимание купольной архитектуры как образа видимого материального космоса (земли и небесного свода со светилами). Знаково-символическое толкование развивается в основном в традициях христианской экзегезы библейских текстов.

Эти два уровня, или два типа, толковательного описания в той или иной форме встречаются во многих византийских описаниях произведений искусства.

Обратившись к ранневизантийским описаниям живописных произведений, мы также встретимся с достаточно многообразными видами описаний, тяготеющими, однако, в значительно большей мере, чем архитектурный экфрасис, к античной греко-римской традиции.

В одном из писем (ер. XVI) Кирилла Александрийского (PG, t. 77, col. 220) мы находим описание воображаемой картины на сюжет «Жертвоприношение Авраама». Кирилл убежден, что живопись должна полностью следовать тексту, т. е. должны быть изображены все основные эпизоды этой истории: 1) Авраам едет на осле в сопровождении слуг и сына; 2) слуги и осел остались внизу, Исаак с вязанкой дров и Авраам с факелом и ножом в руках поднимаются в гору; 3) Исаак привязан к вязанке дров, и Авраам замахнулся над ним ножом. Кирилл оставляет художнику только право по своему усмотрению решить композицию картины. Он может изобразить несколько сцен в хронологической последовательности или совместить все эпизоды в одном изображении. В последнем случае, отмечает Кирилл, не следует думать, во-первых, что на картине изображены разные действующие лица (здесь несколько раз представлен один и тот же Авраам), и, во-вторых, что Авраам совершает все действия одновременно (что невозможно). К специфике живописи относит Кирилл совмещение разновременных эпизодов в одном изображении. Известно, что византийская живопись активно пользовалась этим приемом.

Описание серии картин (IV или V в.), изображающих мучения св. Евфимии на стенах ее мартырии, приводит Астерий Амасийский³². {542} На первой картине изображен сидящий на троне судья, рядом с ним стража и писцы. Два солдата подводят к судье девушку. На второй картине с натуралистиче-

³¹ Издание текста см.: Le Muséon. 1925, t. 38, p. 117—136.

³² Mango C. The Art of the Byzantine Empire 312—1453. New Jersey, 1972, p. 37—39.

скими подробностями представлен эпизод пытки Евфимии палачами, вырывающими ее «жемчужные зубы». На третьей картине молящаяся дева изображена в темнице и на четвертой — смерть Евфимии на костре. В целом экфрасис выдержан в эллинистическом духе, да и описанные картины были, видимо, исполнены в традициях позднеантичной живописи. Чем же вызвано восхищение Астерия, которое он намеренно подчеркивает? Прежде всего «жизнеподобием» изображаемого. Для него, как и для авторов античных описаний живописи, главным достоинством изображения является иллюзия действительности. А на картинах, описанных Астерием, все персонажи выглядят, «как живые». Добивается этого эффекта художник, как это следует из описания, в основном двумя способами. Во-первых, путем выражения живописными средствами внутреннего состояния изображенного персонажа и, во-вторых, с помощью натуралистически-иллюзионистской техники изображения. И то и другое высоко оценивается Астерием.



*Иоанн Предтеча. Икона. VI в.
Киевский музей
западного и восточного искусства*

Вот судья с «непримиримой враждебностью» смотрит на деву; «искусство,— отмечает Астерий,— когда оно того пожелает, может выразить подобие гнева посредством неодушевленной материи»³³. Дева одета в серую тунику и гиматий, чем художник хотел показать, что она философ, и одновременно изобразил ее миловидной. Астерия восхищает умение художника в одном образе путем «смешения красок» выразить «противоположные по природе» свойства характера: скромность («она склонила свою голову, как бы стесняясь того, что на нее смотрят мужчины») и мужество («бесстрашно стоит и не боится испытания»).

Описав сцену пытки Евфимии, Астерий подчеркивает, что именно натурализм, говоря современным языком, изображения, вызывает сильную {543} эмоциональную реакцию зрителя. Для убедительности он вспоминает впечатление, произведенное на него изображением: «Они (палачи.— В. Б.) уже начали мучать девушку. Один из них, взяв ее голову и наклонив несколько назад, привел ее лицо в такое положение, чтобы другому было удобно бить по нему. Этот последний приблизился к деве и выбивал ее

³³ Ibid., p. 38.

жемчужные зубы. Около палачей изображены и орудия пыток — молот и бурав. Вспоминая это, я невольно проливаю слезы, и чувство сильной печали прерывает мое повествование. Живописец так хорошо изобразил капли крови, что можно подумать, будто они в самом деле капают изо рта девушки, и невозможно без слез смотреть на них»³⁴.

Здесь перед нами образец типично эллинистического психологического (когда описывается впечатление зрителя) экфрасиса. Отраженное в нем понимание живописи как натуралистически-иллюзионистического изображения действительности сохранялось в определенных кругах византийского общества на протяжении всего средневековья, хотя византийская живопись к этому времени уже давно начала уходить от импрессионизма и натурализма эллинистического искусства по пути создания условно-символических образов.

Обратимся еще к одному ранневизантийскому описанию. Его автор ритор Хорикий из Газы (VI в.) подробно описывает церковь св. Сергия (начало VI в.) в своем родном городе³⁵. Здесь мы, пожалуй, впервые в христианской литературе, встречаемся с описанием развернутого цикла росписей, посвященного жизни Иисуса. Роспись расположена на сводах храма и состоит из ряда (не менее 23) картин, иллюстрирующих евангельскую историю жизни Иисуса от «Благовещения» до «Вознесения». Первые сцены («Благовещение», «Рождество», «Брак в Кане») описаны более подробно, остальные кратко или просто названы. Обратим внимание на характер описания Хорикия. Изображение «Благовещения»: «Крылатое существо только что сошло с небес [по фантазии] художника и пришло к той, которая будет матерью без мужа: она еще не мать, когда ангел находит ее скромно прядущей и приветствует ее благой вестью... Испуганная неожиданным визитом, она почти отворачивается в смущении и едва не роняет пурпур из рук — суставы ее пальцев ослабли от страха. Ее женский пол и невинность ее лет — она была девушкой брачного возраста — тревожат ее и делают подозрительной к приветствию» (48—49). Здесь Хорикий описывает не столько само изображение, сколько свое восприятие его, т. е. образ, возникший в его психике в результате рассматривания изображения и соотнесения его с имеющейся у него информацией об изображенном событии. В этом же духе выдержаны и описания других сцен.

Газский ритор предстает в этом экфрасисе чутким ценителем живописи, продолжающим наиболее изысканные традиции позднеантичного эстетизма. В изображениях на христианскую тематику его интересует не только их содержание, но и исполнение. Он пристально вглядывается в многофигурные композиции, с удовольствием рассматривая даже незначительные элементы изображения (выполненного, по всей вероятности, все еще в импрессионистически-натуралистических традициях эллинизма). В лице Марии в сцене «Рождества Христова» он отмечает, напри- {544} мер, отсутствие бледности, обычно «присущее женщинам в первое время после родов», и осмысливает это как знак сверхчеловечности ее материнства (52). В сцене «Благовестия пастухам» он подробно описывает позы пастухов, услышавших звон с неба и увидевших ангела, и не забывает даже о животных. «Овцы, — пишет он, — из-за их врожденной глупости даже не повернулись в сторону видения: одни наклонились к траве, другие пьют из вышеупомянутого источника. Собака, однако, будучи животным враждебным к посторонним, кажется, внимательно смотрит на сверхъестественное явление. Таковы детали, которые изобразил художник», — заключает Хорикий (54) и вдруг, спохватившись, что забыл еще что-то, добавляет: «Между тем, пастухи, ведомые звездой, смутно отразились в источнике, чьи воды возмутили овцы» (55). Одно этого добавления было бы достаточно, чтобы составить представление и о характере описываемой живописи, и об эстетическом вкусе автора описания.

Таким образом, ранневизантийские писатели, продолжая и развивая античные и библейские традиции, описания произведений изобразительного искусства и архитектуры, ввели в обиход практически все виды известных нам на сегодня исторических типов экфрасиса, которые условно могут быть квалифицированы следующим образом. Главные типы — дескриптивный (описательный) и толковательный. Дескриптивный, в свою очередь, делится на статический и динамический. Последний можно условно разделить на два класса: технологические описания (процесса изготовления) и психологические, среди которых также можно усмотреть два подвида: описание впечатления, произведенного объектом на зрителя, и описание своего понимания произведения (образа его восприятия). Толковательный экфрасис, как мы убедились, носил или образный, или знаково-символический характер.

В ранневизантийской эстетике описательный экфрасис распространялся как на изобразительные искусства, так и на архитектуру; толковательный — в большей мере на архитектуру. {545}

³⁴ Ibid., p. 39.

³⁵ Ibid., p. 60—68.

Изобразительное искусство

Византийское искусство, просуществовавшее более тысячелетия и повлиявшее на судьбу искусства многих народов, не сразу нашло свои законченные и устойчивые формы. Византийская символическая и стилистическая художественная система определилась, и притом с большой духовной, интеллектуальной и артистической концентрированностью, в VI в. В течение IV—V вв. шли интенсивные и разнообразнейшие поиски художественного языка, способного передать новые, христианские идеалы. Нижняя граница этой периодизации условна (IV в. — официальное признание христианства) и может быть отодвинута в глубь столетий (II—III вв. — христианская живопись катакомб, начало III в. — росписи христианской капеллы в Дуре Европос).

Раннехристианское искусство возникло как явление новое, но не безродное и отнюдь не агрессивное по отношению к античной традиции. Истоки его — в языческом средиземноморском искусстве, однако уже позднее, испытавшем в III в. сильнейшую трансформацию, соответствующую существенным сдвигам в античном мировоззрении. В III в. эллинистическое и римское искусство переживало глубокий кризис. Его образы, утратившие античную цельность, часто передавали теперь состояние внутреннего конфликта (скульптурные портреты, поздний фаюмский портрет). Его формы утратили пластическую естественность, стали резкими и контрастными, застыли в состоянии символической значительности. В живописи (росписи поздних римских вилл) пространство сменилось плоскостью, богатая красочная фактура — ровными, линейно обрисованными поверхностями. Во всем появилось тяготение к сменившей античный иллюзионизм геометрической условности, создающей ненатуральность и экспрессию. Другой способ художников поздней антики выразить отношение к неустойчивому, потерявшему стабильность миру — живописный «импрессионизм», способный благодаря своей имматериальности передать спиритуалистическую суть образа. Но каковы бы ни были пути трансформации классического образа, они имели одну цель и сходный результат — отразить смятенное состояние души человека, свидетеля крушения вековых классических идеалов, и обрести для этого художественные средства, порывающие с сенсуализмом античной классики. В этой ситуации душевного кризиса, духовного поиска и художнического эксперимента возникает искусство раннехристианских общин. Существенными своими чертами примыкающее к позднеантичному, оно перенимает вместе с тем многое от мировоззренческой и художественной системы Востока с ее напряженной духовностью, догматическим способом мышления, упрощенным геометризмом форм, не ведающим о классических нормах. Однако все полученное в наследство от Средиземноморья и Востока христианское искусство существенно видоизменяет и создает особый тип образа, ибо христианское мировоззрение в корне меняет характер человеческого сознания. Душа праведника теперь мыслится спасенной. Исчезает трагический конфликт между телом, воспринимавшимся раньше как грешное и низменное, и духом, стремившимся вырваться из земной оболочки. Просветленность, созерцательный покой, а не безысходное напряжение стали теперь составлять главное содержание образов. Трагический дуализм между телом и духом принципиально чужд христианским понятиям. Напротив, христианское вероучение о возможности очищения праведника от грехов, о преображении и святости указывало каждому путь спасения и, частично, оправдывало бренное тело, так как ему могла сообщаться благодать бога. В соответствии с этим христианское искусство стало создавать образы, исполненные утверждения и надежды, а не горечи и растерянности, а художественный стиль его смог широчайшим образом использовать классические античные традиции.

Самые ранние создания живописи, возникшие еще в границах нехристианского государства, одновременно и параллельно с господствующим языческим искусством, — это росписи стен в римских катакомбах (II—IV вв.) — подземных лабиринтах, где находились древнейшие христианские захоронения. Основная часть этих фресок сделана в III в., т. е. современна кризисному позднеантичному искусству. Потаенные, созданные в период жестоких гонений на христианские общины, многие образы этого искусства исполнены экзальтации, однако это не трагическая напряженность их языческих современников, а экстаз веры, неотступной и сильной, несмотря на преследования.

Молодое христианское искусство обладало страстным пафосом убеждения, но не имело еще твердой программы, как иконографической, так и стилистической. Причудливо, но и совсем естественно на стенах катакомб соседствуют античные и христианские мотивы. С течением времени последние все более доминируют. Рядом с изображениями Орфея, Эрота и других мифологических персонажей предстают портреты Христа, богородицы, апостолов, библейские и евангельские сцены. Излюбленным хри-

стианским сюжетом в катакомбной живописи становится «Воскрешение Лазаря», что связано с верой в воскрешение мертвых. С темой мученичества и жертвенного подвига и спасения, остро воспринимаемой в катакомбных помещениях, среди захоронений, связана ветхозаветная сцена «Три отрока в печи огненной». «Тайная вечеря» намекала на таинство причастия, совершаемого христианами тут же, в катакомбах, и являлась священным прообразом «трапез любви», на которые в подземелье собиралась ранняя христианская община.

Поиски христианской символики еще очень вольны и разнообразны и легко уживаются с привычными языческими образами. Более того, нередко персонажи языческой мифологии аллегорически намекают на евангельские образы и понятия. Орфей изображает Христа, Амур и Психея предстают как символы бессмертия души. Крылатые амур, птицы, дельфины, гирлянды цветов, кажется перенесенные на стены подземных христианских капелл прямо из античных декораций, обозначают теперь райский мир, в который попадут спасенные души. Античный пасторальный мотив пастуха, пасущего стадо, превратился в полный глубокой значительности сюжет «Доброго пастыря» — Христа, пасущего свою паству, т. е. спасающего души людей.

Вместе с такой иносказательностью в катакомбах формируется «прообразовательная» символика — предсказание явлений и событий Нового завета в Ветхом, — которая будет широко использоваться и развиваться в искусстве на протяжении всего средневековья. Так, пророк Даниил во рву львином, по божественной воле не тронутый хищниками, является прообразом Христа, его искупительной жертвы и вознесения. На это же указывает ветхозаветная история пророка Ионы, проглоченного китом и чудесно спасенного из утробы морского гиганта.

Кроме подобных сюжетных композиций, в катакомбах появляется множество отдельных изображений, носящих характер атрибута, знака, иногда — емкого символа. Все они выглядят как декоративные украшения стен и потолков, образуют незамысловатые пасторальные мотивы и натюрморты, и лишь посвященным понятно их истинное содержание и значение. Это искусство полно тайных намеков и сложных ассоциаций. Так, виноградная лоза означает кровь Христа, пролитую за спасение человечества; хлеба, уложенные в корзины, — плоть Христа; гроздь винограда и хлеб являются символами евхаристии, так как в таинстве причастия вино и хлеб мистически превращаются в кровь и тело Иисуса. Корзины с плодами — в античности атрибут плодородия и непрерывности жизни — теперь обретают смысл вечности жизни духовной. Рыба (особенно излюбленное изображение в раннехристианском искусстве) намекает на образ Христа, ибо греческое слово *ἰχθύς* (рыба) представляет собой тайнопись: буквы его являются начальными в греческих словах «Иисус Христос бога сын спаситель». Птица становится символом бессмертной души; венки — символом победы Христа над смертью.

Число таких изображений-знаков все увеличивается, и уже в искусстве первых веков христианства (в мозаиках церквей, в рельефах саркофагов, в рукописях и т. д.) разрастается в целый изобразительный «словарь» символов. Чаши с водой означают крещальные купели; в облике голубя является мир святой дух; голубь около чаши ассоциируется с крещением; фонтаны и всевозможные сосуды с водой означают источники духовной жизни; стоящие рядом или пьющие из них олени — это неофиты, приобщенные к таинствам христианской религии; орел с распростертыми крыльями — в античности знак могущества Зевса — напоминает теперь о бессмертии и вознесении Христа; павлин, тело которого, по представлениям древних, было нетленно, означал воскресение. Символов-знаков так много, что создается впечатление, будто весь природный мир, все обитающие в нем твари, растения и предметы обладают, кроме своей наглядной и простой сущности, еще и другой, незримой, но угадываемой, осознаваемой, глубинной и наиболее важной. Земные вещи воспринимаются отныне как намеки на вневременные и мистические явления.

Стены катакомб членятся по античным законам на отдельные декоративные поля и ниши, в которых написаны фигуры и сцены. Однако какие бы то ни было архитектурные или пейзажные, пластические и иллюзионистические фоны, столь характерные для античных композиций, теперь исчезают, и вся декорация становится совсем не похожей на помпейские росписи, далекой от театрализованной античной наглядности и материальной иллюзорности, но впечатляющей своим условным ритмом.

В стиле живописи еще немало античных ассоциаций, и в ряде изображений сохраняется чувственная сочность и импрессионистическая легкость живого мазка. Однако в большей части росписей стиль грубеет, теряет виртуозный артистизм античного искусства, но приобретает незнакомую античности экспрессию. Композиции упрощаются, часто выглядят элементарными по своей ритмической и перспективной устроенности. На стенах размещаются частично одинокие фигуры, реже — малофигурные сцены, составленные как бы из таких же отдельных значительных фигур. Аскетическими темными силуэтами они вырисовываются на пустых, ничем не украшенных белых фонах, создающих иллюзию бесконечной глубины пространства.



*Мальчик с осликом. Мозаика V в. (?).
Константинополь. Большой императорский дворец*

Симметрические композиции построены по абстрактному принципу ритмического чередования. Неподвижные фигуры предстают в несложных, часто фронтальных позах. Фигуры не имеют тяжести и кажутся парящими в неограниченных пространственных сферах. Формы утрачивают телесную наполненность и выглядят плоскими, параллельными стене, легко скользящими по ней силуэтами. Пластическая реальность, осязаемость форм, столь важная для античных мастеров, теперь исчезает. Фигуры возникают, как нематериальные тени. {549} Охватывающие их строгие контуры, резкие линии, крупные однотонные плоскости заменяют теперь переливчатую поверхность античной живописи, казавшуюся совсем живой и подвижной. Этот новый стиль более соответствовал спиритуалистическим идеалам христианства, чем исполненный чувственной красоты стиль эллинистического искусства. Мастера отказываются от всего, что может напоминать о реальной жизни и телесной красоте. Главным становится духовное содержание образов. В выражении лиц, в широко открытых глазах, во взорах, устремленных в невидимую даль, в молитвенно распростертых огромных руках ощущается экстатическое религиозное чувство,

Искусство ранних христиан — это в основном декорация стен погребальных помещений в катакомбах. Кроме них, сохранился только один цикл росписей в баптистерии при христианском молитвенном доме в Дуре Европос на Евфрате, созданный, вероятно, в раннем III в. Христианский церковный комплекс возник там, возможно, чуть позже синагоги, стены которой расписаны фресками на библейские сюжеты. Станным образом отступив от иудейского закона, запрещающего фигуративные изображения, евреи украсили свой молитвенный дом в Дуре Европос сплошь покрывающими стену весьма наглядными сценами из истории Моисея, в целом вполне отвечающими вкусам римского искусства, лишь с некоторой печатью восточного схематизма и провинциализма. Они создали свой ансамбль так же, как это было, видимо, принято в языческих храмах (там же, в Дуре Европос, сохранились росписи зороастрийского святилища), применив декоративные принципы языческого искусства к своей тематике. Возможно, вслед за росписями синагоги христиане украсили живописными композициями стены своего баптистерия.

Итак, это первый известный нам и, скорее всего, единичный (хотя, быть может, не единственный) опыт христианского монументального церковного искусства в столь раннее время. В нише, являющейся своеобразным прототипом апсиды, на красном фоне изображен Добрый пастырь с овцой на плечах и стадо овец рядом с ним; ниже — Райский сад, где в углу, с краю стоят Адам и Ева, так что фигура Адама приходится прямо под ногами Доброго пастыря. Новый Адам — Христос, пасущий паству и спасающий заблудшие души, противопоставляется ветхому Адаму и возвышается над ним. На боковых стенах изображения протягивались двумя фризами. «Чудеса Христовы» следовали здесь друг за другом, непрерывной нитью, без деления на сцены (вверху — «Исцеление паралика», «Хождение по водам» и др.; внизу — «Жены мироносицы у гроба господня», «Христос и самаритянка» и др.). В верхних

сценах — легкие, незатрудненные композиции, беглый рисунок, очерчивающий лишь самое главное и как бы не вдающийся в подробности,— все похоже на фрески в катакомбах Рима и, быть может, в еще большей степени — провинций. Монументальный торжественный стиль сцен нижнего ряда свидетельствует о преемстве классических традиций древнего Рима, которым в официальном христианском искусстве принадлежало будущее в дальнейшем, в IV в.

После того как христианство превращается в официально признанную религию, искусство становится необходимой принадлежностью церковного культа. За пределами христианской сюжетной и символической программы в изобразительном искусстве остаются лишь декорации дворцов и вилл, а также предметы «прикладных художеств», украшавшие быт. {550}

Императорские резиденции были, по-видимому, щедро украшены всевозможными произведениями и предметами искусств. О размахе и расточительной роскоши таких светских ансамблей способны дать представление мозаические полы загородных царских дворцов. В Пьяцца Армерина (Сицилия) — на вилле IV в., возможно, императора Максимиана Геркула (первые десятилетия IV в.; другое мнение — середина или вторая половина IV в.), — полы украшены мозаическими композициями на языческие сюжеты. Здесь и мифологические сцены, посвященные Геркулесу, смерти Титанов, Ликургу и Амброзии. Здесь и Орфей, и аллегории времен года, и персонификации стран и народов, и сцены охоты, и гимнастические игры с фигурами молодых гимнасток — обширный набор излюбленных в языческом искусстве сюжетов. Подобные же мозаики сохранились во дворцах около Антиохии. На вилле императора Константина (начало IV в.) мозаический пол одного из залов изображает персонификации четырех времен года, расположенные по диагоналям, и сцены охоты между ними. Антиохийские мозаики, исполненные с традиционным классическим вкусом, с достаточно тонким техническим мастерством, передают пасторальное очарование позднего античного искусства, как будто не затронутого переменами и вкусами новой эпохи. Светские мозаики в Пьяцца Армерина — более жесткие и схематичные. Заметная экспрессия образов и дисгармония форм словно являются отзвуками настроений новой эпохи.

Основная же масса всех произведений искусства начиная с IV в. имеет прямое церковное назначение или включается любым способом в круг христианской символики.

Возникает потребность в возведении больших храмов, способных вместить толпы верующих. Вместе с храмовым строительством с IV в. широкое распространение получает и христианская живопись. Стремление к образному воплощению библейской и евангельской истории сливается с потребностью в декоративном оформлении церковных интерьеров.

Путь складывания канонического художественного языка в новом, христианском искусстве был сложным, подчас конфликтным и, конечно, неодинаковым в разных частях христианского мира. Искусство христианизировавшейся Римской империи, огромной, многонациональной и многоязыкой, разумеется, питалось совершенно различными художественными импульсами и традициями. Их несходство было обусловлено как разницей исторических судеб новых государств, так, в еще большей мере, разницей старых, дохристианских традиций местных культур.

После официального раздела Римской империи в 395 г. два образовавшихся государства стали развиваться неодинаково. Однако поначалу различия коснулись гораздо больше политической и хозяйственной структуры, чем сфер духовной жизни и культуры. Последние были в IV—V вв. столь близки, что в истории архитектуры и изобразительного искусства этот этап справедливо может быть выделен как период «раннехристианской культуры». Он включает в себя в равной мере произведения художественного творчества, возникшие на средиземноморских территориях как Западной, так и Восточной империй, без государственных разграничений. Различия, заметные в произведениях этого круга, объяснимы скорее разницей духовных направлений, в русле которых они созданы, чем территориальными и тем более государственными границами. Их общность, укорененная в повсеместном господстве на этих землях христианской ре- {551} лиги, обуславливалась в значительной мере также и отношением их к античной культуре.

Искусство, поставленное на службу христианству, сразу же получило особую идейную насыщенность, в значительной мере утраченную им в позднеримском обществе. Смена тематики, поиски новой иконографической программы и художественного стиля, способного соответствовать спиритуалистическим образам христианства, были общими для мастеров как западных, так и восточных земель. Задачи их были едиными, духовные и художественные усилия направлены к одной цели, результат оказывался часто чрезвычайно близким хотя произведения создавались в далеких друг от друга областях.

Другая причина общности (или различий) искусства раннехристианской поры — близость к античным художественным традициям (или удаленность от них). Для мастеров классического Средиземноморья, включая Италию, Грецию, эллинизированное побережье Малой Азии и Африки, античные нормы и вкусы были как бы наследственным достоянием и не могли быть, разумеется, отброшены и за-

быты сразу. Художественный стиль, способный более адекватно, чем классический античный, передать суть христианского образа, вырабатывался в этих местах лишь постепенно. На первых порах средиземноморские мастера целиком используют привычный набор классических образов и художественных приемов, пытаясь приспособить его к новым задачам и требованиям, лишь слегка видоизменить, сделать менее чувственным и более одухотворенным. Но основная художественная структура во многих, и притом лучших, произведениях раннехристианского Средиземноморья остается еще очень близкой античности. И не столько мера отхода от ее законов, сколько различие способов, какими этот отход достигается, определяют своеобразие локальных художественных школ на Средиземном море.

В целом искусство средиземноморского круга раннехристианской эпохи (как ранневизантийское, так и итальянское) предстает как широкая цельная картина, где многообразие поисков одухотворения образа заключено в единую раму классицистического стиля.

Если для Рима, Италии, Константинополя, Греции классические принципы были не только легко доступными, но и само собой разумеющимися и христианский образ был очень близок античному, то, напротив, на Востоке, в землях Сирии, Палестины, Месопотамии, Армении, в глубинных районах Малой Азии, мало знакомых с классической средиземноморской культурой, христианское искусство развивалось совсем иным путем, и в нем отнюдь не сразу были созданы антропоморфные образы. Храмы здесь были лишены фигурных изображений. Лишь кресты, орнаментальные узоры и пейзажи с растениями и животными составляли их убранство. Абстрактное орнаментальное искусство, поначалу поддержанное иудейскими кругами, в первые века существования христианства было широко распространено на Востоке. Если в землях Средиземноморья постоянные рецидивы античной классики надолго сохранили благородство старых античных традиций, но мешали распространению спиритуалистического стиля, то, напротив, на Востоке, не «отягощенном» классическими воспоминаниями, мог быть легче обретен стиль, отвлеченный и насыщенный нужной для христианства символикой. В отличие от средиземноморской культуры, исполненной интеллектуализма и аристократичности, культуры, в которой классика была своеобразным «интер-национальным» достоянием, на христианском Востоке в искусстве сохранялись чисто местные вкусы и был силен народный слой. Разница художественных направлений в этот ранний период определяется различием между центрами старой средиземноморской культуры на Западе и Востоке, с одной стороны, и восточными территориями Византийской империи — с другой. Это вызывает необходимость при рассмотрении истории и содержательной сущности раннего христианского искусства выйти за пределы исторически сложившихся в то время государственных границ и часто в одном ряду рассматривать памятники Византии и Западной Римской империи.

Антропоморфные образы в христианском искусстве даже в классических средиземноморских центрах утвердились в результате борьбы. Так как церковное искусство здесь в первые десятилетия своего официального существования (первая половина IV в.) полностью перенимает художественный стиль античности, то возникает сомнение в возможности воплотить классическими средствами новые религиозные идеалы, сомнение, рожденное страхом перед остатками античного сенсуализма, ужас «образопоклонства», вызвавший протест строгих богословов. В ранних мозаических циклах нет изображения божества в человеческом образе. Таковы мозаики свода и центрального купола в мавзолее Санта-Констанца в Риме (первая половина или около середины IV в.), мозаика капеллы Руфины и Секонды Латеранского баптистерия (ок. 315 г.), старая мозаика апсиды церкви Санта-Мария Маджоре (432—440 гг.), мозаика в Сан-Джованни ин Латерано (IV в.). В них стены и своды покрыты изображениями птиц, животных, цветов в вазах, пейзажей, орнаментов. В сравнении с рафинированной буколиккой этих идиллических ландшафтов и натюрмортов человеческая фигура в таких композициях малозаметна и никогда не олицетворяет христианскую святую. Это только путти или портрет императора (Константин в Санта-Констанца) — нейтральные мотивы из античного наследия.

Однако это своеобразное иконоборчество, рожденное в интеллектуальных образованных кругах, долго продержаться не могло. Изогранный эстетизм пасторальных мотивов ранних мозаик, как и протодушная неотшлифованная символика катакомбной живописи, не могли удовлетворить потребностей церкви, нуждавшейся в эпических иллюстративных циклах и репрезентативных, вызывающих поклонение сценах. Утверждаются антропоморфические основы религиозных и художественных воззрений, изображение бога в человеческом образе становится обязательным. В то же время нельзя было обойтись без частичного компромисса с язычеством. С середины IV в. в христианское искусство широко проникают антиквизирующие вкусы; более того, после сдержанности и осторожности искусства первой половины IV в. теперь наступает настоящая классическая реакция. На место аллегорических (как в катакомбах) или декоративных (как в росписях первой половины IV в.) мотивов приходят исторические сцены на библейские сюжеты. Они преподносятся с пышной представительностью, не уступающей велеречивому римскому искусству. Таковы две композиции из Санта-Констанца в Риме — Христос между Пет-

ром и Павлом и Христос вручает ключи Петру (возможно, третья четверть IV в.), Христос среди апостолов в Санта-Пуденциана в Риме (401—417 гг.) и в Сан-Аквилино в Милане (середина V в.), декорация купола в крещальне св. Иоанна в Неаполе (вторая половина {553} IV в.), фигуры святых воинов и мучеников в церкви св. Георгия в Салониках (ок. 400 г.). Священные события изображаются в героическом стиле римских триумфальных повествований с той же театрализованной торжественностью и подробной повествовательностью. Священные персонажи понимаются во многом по законам языческой культовой мысли, которая как бы применена к христианским потребностям. Образ обожествляемого римского императора угадывается в изображении Христа, сидящего на троне среди апостолов в небесном Иерусалиме (Санта-Пуденциана), скорее как привычный для Рима светский повелитель, чем как «царь небесный». Святые мученики и воины на стенах церкви св. Георгия в Салониках похожи на римские статуи ораторов и философов. Образы катакомб, помещенные вне какого-либо осязаемого пространства и ограниченного времени, заменяются теперь не лишенным занимательности изложением событий священной истории, духовное горение первых — физической красотой вторых. Символическая сжатость и аскетическая простота художественного языка катакомбных фресок казались бы слишком бедными для этой живописи, использующей формальный аппарат античного искусства с его пластической полновесностью и красочной щедростью.

В этих не оформленных точно границах языческого наследия, которого теперь не боятся, и требований внутренней выразительности христианского образа искусство развивается и в V в., однако несколько изменяется, усложняется. Элементарная, по-римски деловитая и слишком прозрачная символика IV в. теперь становится более многосложной. Центральной темой искусства по-прежнему остаются символические изображения, однако теперь не столько буквально иллюстрирующие, сколько дидактически истолковывающие события. Композиции перестают быть индивидуально найденными, все больше теряют элементы как случайности, так и исключительной выразительности и достигают все большей смысловой точности, а вместе с тем — иконографической повторяемости. И хотя иконография византийской живописи была окончательно сформирована не в этот век, а позже (в IX—X вв.), и хотя композиции еще очень разнообразны и включают в себя немало подробностей, которые потом будут казаться излишними и отпадут, все же многие сюжеты нашли свои иконографические схемы, оставшиеся в основном неизменными в течение веков, уже в искусстве V в. В разработке иконографических циклов поучительно-наставительный момент и стремление к занимательности рассказа интересовали, кажется, в это время больше, чем глубинная символика каждого единичного образа.

Символика в искусстве V в. — разветвленная, но более внешняя, чем в живописи катакомб. Она связана теперь со всей богословской системой, с обширной священной историей и воплощается не в скупых строгих образах, как в катакомбах, а переплетается со множеством светских мотивов. Глубокомысленное и поучающее искусство стремится стать теперь образно представленной теологией и догматикой. Подробно развернутые циклы сцен из Ветхого и Нового завета, идущие длинными фризами на стенах и на триумфальной арке базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, должны наглядно проиллюстрировать события священной истории. Композиция «Крещение» в куполе баптистерия православных в Равенне (ок. середины V в.) призвана не столько сосредоточить на таинстве происходящего, как будет позже в компактных византийских композициях {554} «Крещения», сколько продемонстрировать исторический момент. Литературно, назидательно и очень доходчиво воплощена символика Сошествия св. Духа на Христа, и затем от него — на апостолов, разносящих христианское учение по миру и представленных в вечном движении по большому внешнему кругу, внутрь которого вписан малый круг с самой сценой Крещения в Иордане. Иногда символика граничит с аллегорией, воображенной совершенно литературно, в образах поэтических и чувственных. Христос — добрый пастырь в мавзолее Галлы Пладиции в Равенне (ок. середины V в.) — это молодой пастух, пасущий стадо овец (свою паству) в идиллическом ландшафте, где черты декоративной, уже средневековой условности легко уживаются с сентиментальным очарованием позднеэллинистического пейзажа. Между тем дидактическая цель этой сцены — зримое истолкование даже не исторического священного сюжета, а достаточно отвлеченного понятия.

В образной и стилистической выразительности всех этих мозаик — много индивидуальных различий. Переполненные шумные композиции в Санта-Мария Маджоре, их многословность и любовь к деталям, подробная повествовательность рассказа, становящегося иногда занимательно-жанровым, подвижные силуэты, живые контуры, импрессионистическая игра кубиков мозаической смальты — все это создает богатую и еще далекую от канона живописную стихию, включающую в себя больше разнообразия, чем допускало впоследствии византийское искусство, еще далекую от напряженной выразительности смысла и аскетического содержания христианского образа. Мозаики Равенны V в., особенно в баптистерии православных, обладают в большей мере, чем римские, новой, неантичной одухотворенностью, едва уловимой внутренней экзальтацией образов, «иконописной» сосредоточенностью некоторых

обликов, взволнованной динамикой силуэтов, остротой ломких контуров, насыщенностью мерцающего света, утрачивающего подчас легкую переливчатую подвижность и застывающего интенсивными, полными символической значительности сгустками. Зависело ли это от более «восточной» ориентации равеннского искусства по сравнению с римским, от влияний сирийской живописной школы или же от более быстрой (возможно, программной) трансформации античных традиций в духе новых христианских требований, что могло быть осуществлено в константинопольской художественной школе, совершенно, впрочем, проблематичной для этого времени, — так или иначе более острая спиритуалистическая озабоченность равеннской живописи V в. очевидна.

И все же при некоторой разнице римских и равеннских мозаических циклов, различия их стиля не принципиальны. Во всех них от античности сохраняется благородство пропорций, чувственная красота лиц, естественная свобода композиций, ритмическая гармония, деликатный, светлый либо насыщенный, но никогда не пестрый колорит и импрессионистическая живость мелкой мозаической кладки. Вместе с тем во всех них, в большей или меньшей мере, есть и незнакомые античности черты. Даже в Санта-Марии Маджоре их немало: «плоский» цвет, резкие цветные тени, подчас усиленные контуры, схематичные фоны, условные планы и масштабы, лишенная перспективы и пространства ковровая декоративность ансамбля. Однако там они «вычитываются» лишь при пристальном взгляде и в целом не нарушают еще ощущения подвижной и естественной живописной стихии. В равеннских мозаиках V в. эти новые {555} стилистические черты плотнее сплетаются со старой классической средиземноморской речью.

Впрочем, иногда даже в пределах одного ансамбля в разных композициях выпукло проступает то одна, то другая интерпретация. В мавзолее Галлы Плацидии Христос-добрый пастырь — это великолепная, пластически сильная, совершенно иллюзорная античная фигура, с юным, полным, красивым лицом, которое могло бы, кажется, олицетворять персонажи из эллинской или римской мифологии. Между тем «Мученик Лаврентий, идущий на казнь» в люнете другой стены мавзолея — это композиция, исполненная тревожного ритма, пронзительного движения, ломких, острых линий, условных, «кристаллических» драпировок, скрывающих нормальную пластику, уничтожающих ощущение материальности, делающих фигуру бесплотной, готовой к парению.

В западной живописи, в итальянских центрах, не связанных так слитно с античным прошлым, как Рим, или с Востоком (Константинополем, или, быть может, Сирией), как Равенна, большая аскетическая строгость стиля, его символическая условность, а иногда — огрубение и примитивизация частично нейтрализуют чувственную основу средиземноморской живописи. Таковы мозаики в Сан-Приско в Капуе (первая половина V в.), в Сан-Аквилино в Милане (середина V в.), в Сан-Витторе ин Чьелдуро в Милане (начало VI в.), в баптистерии в Альбенге (начало VI в.). Во всех них моделировка становится более плоской, пространство — более отвлеченным, выражение лиц — более строгим, мозаическая кладка — более ровной и крупной. Цвет стремится стать ярким, твердым и символически устойчивым, а линии обрести резкую и грубоватую энергию, царящую во всем художественном строе изображения.

Колебание этих основных компонентов стиля — чувственной живописности и нового средневекового схематизма — было весьма подвижным в памятниках V — начала VI в., однако состав этих элементов был более или менее неизменным. Но в целом в большей части ранних мозаик Италии и Греции (церковь св. Георгия в Салониках, ок. 400 г.) античные традиции либо еще преобладают над средневековыми новшествами, либо легко сосуществуют с ними, и образы выглядят как потомки своих античных прототипов. С течением времени это соотношение изменится, античные черты не будут жить в искусстве так отчетливо и откровенно. И все же утвердившиеся в эти первые века христианского искусства антропоморфные образы, а соответственно — и классические основы стиля укореняются в византийском искусстве на долгие века. В сохранении и распространении их особенно велика была в IV—V вв. роль римской живописной школы.

Большое место в раннехристианском искусстве занимает скульптура. Пластический художественный язык, традиционный для античности, был жив и в ранние века христианства. Более того искусство этой первой поры христианства существовало одновременно с поздним римским, которое продолжало свою жизнь параллельно с новым христианским и как бы независимо от него. До IV в. христианское искусство было лишь маленьким островком в огромном море римской культуры. В IV—V вв. оно стало главным, но отнюдь не вытеснило позднеантичную художественную продукцию. Продолжали существовать различные формы традиционной римской скульптуры, главной из которых был портрет. {556}

При столь тесном соприкосновении двух культур молодое христианское искусство использовало все традиционные формы пластики для изображения своих сюжетов и выражения своих идей. Новая иконография появляется в круглой скульптуре как в форме античной погрудной статуи («Христос —

добрый пастырь», V в., Гос. Эрмитаж), так и в форме портрета-бюста («Евангелист», V в., Стамбул, Археологический музей). Для изображения христианских сюжетов широко используется рельеф (саркофаги с рельефами на евангельские сюжеты, надгробные плиты). Чаще всего это очень «высокий рельеф», приближающийся к круглой скульптуре (саркофаг Юлия Баса, IV в.). Евангельские персонажи и сцены передаются здесь, как это было и в ранних римских мозаиках, очень близко к античным представлениям: Христос и апостолы выглядят, как античные герои, с красивыми и безмятежными классическими лицами. Однако иногда рельеф делается плоским, отчего изображение становится более условным и графическим, как бы не принимающим во внимание возможности эффектов света и тени и их способности подчеркнуть правильный объем. Сами сюжеты изображений иногда сводятся к отвлеченной символике, к различным знакам, обозначающим христианские понятия и располагающимся с геральдической симметрией (виноградная лоза, павлин, рыба, ваза с водой и др.).

Развитие искусства такого типа было в целом совершенно идентично формированию и эволюции стиля раннехристианской живописи. В ранний период, в IV—V вв., ориентация на классические модели еще определяла художественные образы и формы вне зависимости от сюжета. Фигуры и композиции на христианские темы выглядят столь же близкими к античным идеалам, как и герои из античных мифов. Однако античный стиль определял, но не заполнял собой все в искусстве пластики, постепенно и все больше в него вращались черты символической условности. Уже в начале VI в. этих черт становится столь много, что именно они определяют художественный результат. Таковы консульские диптихи (например, диптих Ареовинда, 506 г., Гос. Эрмитаж), где фигуры фронтально развернуты на поверхности, где не объем, а силуэт определяет впечатление, где не мягкая округлая моделировка, а глубокая прочерченная графья создает изображение, где исчез эффект углубленности пространства, в котором существовали образы, и вместо него все фигуры и предметы размещены на плоской поверхности, как на ковре.

Скульптура больших форм, столь распространенная в раннехристианский период, уже с VI в., во время сложения собственно византийского стиля, почти совсем перестанет интересовать византийских мастеров, опасавшихся ее «натуралистичности» и языческой «идольской» природы. Дальнейшая жизнь искусства пластики продолжалась преимущественно в малых формах, в различных видах «прикладных» художеств и ювелирных ремесел.

*

Искусство IV—V вв., даже созданное на территориях Восточной Римской империи, нельзя назвать еще в строгом смысле византийским. Контуры того особого художественного явления, которое соответствует понятию «византизм», в нем еще расплывчаты. Средства для выражения христианских мыслей и образов еще не прояснены окончательно — их лишь пробовали найти, пытаясь приспособить для этого, античное наследие. {557}

Завершением раннехристианского (или ранневизантийского) этапа условно можно считать конец V — начало VI в. Начиная с этого времени уже вряд ли можно говорить о единой «средиземноморской» культуре, напротив, примерно с этого рубежа резко разграничивается история двух культур, собственно Византии и Западной Европы, история, протекавшая в течение всего средневековья совершенно по-разному.

На Западе античная культура была разгромлена варварами, традиции ее оказались прерванными и поначалу недоступными для новых молодых народов, уровень развития которых был несравним с греческим или римским. В это же время, в первой половине VI в., Византийская империя приходит к своему наибольшему могуществу, а византийская культура обладает высокой зрелостью и блеском. В огромной и пышной империи Юстиниана отчеканиваются основы византийской государственности, церковности, культуры, искусства. Константинополь рассматривается теперь как центр мира и, разумеется, как центр образованности и законодатель художественных вкусов. Здесь вырабатываются все основные установки в искусстве. Импульсы из Константинополя широкими концентрическими кругами расходятся по периферии, определяя ее художественную жизнь. С этого времени и далее, во все века существования Византии, в ее искусстве четко выделяется столичная школа.

Византийская культура, в том числе и прежде всего искусство, в отличие от западной, не знала разрушений. На античных художественных образцах здесь учились, античность здесь навсегда осталась «живой» и стала настоящим фундаментом всей культуры. Собственный художественный язык был обретен путем трансформации античного, а не создавался заново, как бы «с нуля», как это было в варваризировавшейся Европе. Путь византийского искусства — это естественное развитие раннехристианского средиземноморского, а затем — бережное хранение его классических основ, впрочем, переосмысленных, приспособленных для христианских идей.

В светском изобразительном искусстве знание и подражание классике было определяющим. Сюжетные мозаические полы украшали, как и прежде, императорские дворцы и богатые частные виллы. Живописные композиции на полах и стенах домов были популярны еще в древнем Риме. Вкус к изящным декорациям светских зданий был унаследован василевсами и элитой Византии. Сохранившиеся фрагменты мозаик полов Большого императорского дворца в Константинополе (датировка колеблется: середина V — ранний VI в.; вторая половина VI в.) могут дать представление об искусстве такого рода. Большое число рядом лежащих сцен образуют целые композиции, связанные определенной тематикой. Циклы мирных и пасторальных сюжетов чередуются с группами сцен драматических. Здесь и излюбленные в античности идиллические мотивы: пастухи и пастушки, детские игры, пасущиеся стада, сцены охоты, красивые ландшафты с водами, деревьями, скалами. Здесь — и кровавые сцены битв между «мирными» и хищными животными. Здесь — и языческие мифические существа, и человеческие головы, и всевозможные птицы, звери, фрукты, напоминающие буколические античные и раннехристианские мотивы. Все композиции эффектно и совершенно иллюзионистично выделяются на белых фонах. Все выполнены мелкими, ровными мозаическими кубиками, лежащими узорными рядами. Композиции свободны и ритмичны, рисунок безупречен, пластика сильно подчеркнута, свет и тень {558} распределе-



*Богоматерь с младенцем.
Икона. Энкаустика на дереве. VI в.
Киев. Музей Западного и Восточного искусства {559}*

ны непринужденно и нескованно, красивые облагороженные лица напоминают об античном прошлом. Такое искусство, насквозь пропитанное классическими вкусами, несомненно, высоко ценилось в аристократических кругах и, видимо, было достаточно распространено в светской элитарной среде в разных местах византийского мира.

Мозаики полов публичных зданий и частных вилл Антиохии во всем близки константинопольским. Исполненные примерно тогда же, когда и напольные композиции Большого императорского дворца, они имеют сходную тематику, тот же утонченный вкус и тот же поддельвающийся под классическое прошлое стиль. В сценах охоты, где охотники сгруппированы вокруг фигуры, олицетворяющей Великодушие, много от героического тона, демонстрирующего себя благородства и церемонной торжественности римского искусства. Сохранившийся в одной из антиохийских построек мозаический фриз с видами уличной жизни города, где много реалистической наблюдательности, забавных деталей и жанровых сценок, представляет собой совершенно уникальный образец светского византийского искусства.

Напольные мозаики с изображением языческих аллегорических тем, а также животных и растений применяли не только в светских, но и в церковных сооружениях VI в. Композиции с аллегорическими изображениями месяцев года покрывали пол в церкви в Кабр Хираме (Финикия) и в церкви св. Иоанна Крестителя в Герасе (Палестина). Олицетворение Космоса, идущее от античных представлений, можно видеть в мозаике церкви в Никополе (Греция). Ставшая знаменитой мозаическая карта св. Страны украшала пол церкви в Мадабе (Трансиордания). Сцены охоты, всевозможные изображения цветов, рыб, птиц, растений были широко распространены в мозаиках полов многих церквей по всему Средиземноморью, во всех византийских провинциях, вплоть до Херсонеса.

Часто античные пасторальные, а иногда и мифологические темы толковались, как христианские аллегии. Излюбленными мотивами были овца, символизирующая жертвенного Агнца, виноградные лозы и цветы, чередующиеся с крестами и изображающие райский сад. Такие композиции покрывали пол церквей в Аквилее (церковь «Фондо Туллио», конец V в.), в Мадабе, в Эль Муасса (VI в., Тунис), в Маунд Небо (Палестина) и др. Античный Орфей стал олицетворять Христа, и эта смешанная языческо-христианская иконография, известная еще в римских катакомбах, воплотилась в монументальной, весьма эффектной мозаике пола погребального Оратория в Иерусалиме (сейчас в Археологическом музее в Константинополе). Рыбы и караваи хлеба, изображенные орнаментальными композициями на мозаическом полу церкви в Эль Табгхе (около Галилейского озера), символизируют евангельское чудо умножения хлебов и рыб.

Тем или иным способом старые античные или раннехристианские мотивы, натюрмортные и пасторальные, излюбленные в классическом прошлом изображения цветов и плодов, зверей и птиц, Орфея, завораживающего природу музыкой,— весь этот привычный античному человеку мир приспособился к христианской символике и как бы переместился на «устланные» мозаическими «коврами» полы христианских церквей. На мозаике пола церкви в Мадабе умиротворенные и прирученные звери, хищные и мирные рядом, пасутся среди цветущих и плодоносящих деревьев Рая. Образ и картина райского сада видится и в мозаиках сводов церквей {560} (Мавзолей Галлы Плацидии в Равенне, церкви Сан-Витале в Равенне, Сан-Приско в Капуе и др.). Изображения животных, пришедшие из языческого мира и, видимо, распространенные в светском византийском искусстве, часто используются церковью для создания грандиозной картины, символизирующей распространение христианства и покорение ему всякой твари. Так мотивы светского искусства переносятся в декорацию храмов, утрачивая откровенно подражательный по отношению к классике характер и насыщаясь новым содержанием.

В церковной живописи VI—VII вв. кристаллизуется специфически византийский художественный язык. В основе лежит опыт мастеров и Запада, и Востока, пришедших в VI в. независимо друг от друга к созданию искусства, соответствующего спиритуалистическому мировоззрению. Происходит точнейший отбор всего наиболее пригодного для выражения трансцендентной сущности христианского образа. Такой сосредоточенности мыслительных и эстетических возможностей, как в эпоху Юстиниана, византийское искусство не знало, пожалуй, никогда. Правда, полная, завершенная выраженность идеального и стабильного византийского типа и стиля была найдена позже, в средневизантийский период (конец X—XII в.). И все же именно в юстиниановский век были обретены уже все основы этой образной и художественной системы, хотя воплощены в более разнообразных формах, чем допускал позднее византийский канон.

Из широких возможностей античного и раннехристианского искусства выделяется более узкий круг средств, уместных для создания византийского художественного типа. В системе росписи храма мастера идут по пути упрощения и систематизации. Обстоятельность обширных исторических циклов ранних римских мозаик кажется теперь излишне повествовательной, расплывчатой и поэтому символически недостаточно выразительной. Они заменяются выборочными, самыми значительными евангель-

скими сценами, так, чтобы декоративная система росписи храма превратилась в сжатую, символически насыщенную формулу. В раскрытии системы росписи теперь стал важен не только и даже, видимо, не столько исторический, сколько догматический смысл сюжетов. Несохранившиеся мозаики на евангельские сюжеты в церкви св. Апостолов и в св. Софии, созданные при Юстине II были подобраны по историческому принципу, однако так, чтобы подчеркнуть, двуединую природу Христа и вездесущность триединого божества. Видимо, это был своеобразный художественный отголосок острой догматической борьбы середины VI в. против Нестория и Евтихия. Каковы именно были эти мозаики и как они размещались в храмах, — неизвестно, но ясно, что догматическая символика в росписях была не менее важна, чем наглядный обзор событий священной истории. Стремление к зримому воплощению отвлеченных догматов иногда приводило к созданию особых иконографических схем, сложных и совершенно умо-зрительных, не связанных с историей Ветхого или Нового завета и требовавших для понимания богословской эрудиции. В церкви Успения в Никее в апсиде и своде вимы помещалась мозаика, иллюстрировавшая догму непорочного зачатия. Триединый бог был символизирован Престолом Уготованным, от которого исходили три луча; средний из них соприкасался с большим крестом в апсиде (позже, вскоре после 787 г., замененным фигурой богородицы), олицетворявшим Христа. {561}

Стремление к идейной концентрации в искусстве этого времени очевидно не только в выборе сюжетов, но и в композициях, и в стилистических средствах мастеров. На стенах храмов фигур становится меньше, каждая из них укрупняется, выглядит внушительно и импозантно. Внимание не рассеивается в разглядывании подробно рассказанных сюжетов, а сосредоточивается на созерцании крупных репрезентативных образов, каждый из которых способен выразить всю полноту византийских представлений о духовном мире. Общий характер ансамбля становится более строгим и программно отчетливым. В поисках стиля, наиболее подходящего для выражения спиритуалистического содержания образа, обозначаются несколько тенденций. Одна из них очевидна в художественных созданиях, прямо или косвенно связанных с Константинопольской живописной школой. Произведений, возникших в этот период в самой столице, сохранилось мало. Это только небольшой мозаический фрагмент VII в. (голова ангела) из церкви св. Николая в Фанаре (находится в патриархии Константинополя) и миниатюры Венского Диоскорида (начало VI в., до 512 г.) с изображением 14 известных римских и греческих врачей, Диоскорида с корнем мандрагоры в руках и стоящей перед ним Софии Премудрости божией и Юлианы Аникии между аллегорическими фигурами Великодушия и Мудрости.

Образному и стилистическому строю константинопольского мозаического фрагмента очень близки мозаики с изображением четырех ангелов — сил небесных в виме церкви Успения в Никее (конец VII в.), по всей вероятности, созданные столичными мастерами. Общие или сходные в них черты столь определенны и ярки, что позволяют понять особенности одного из направлений столичной живописной школы, быть может, не самого распространенного, но очень существенного для духовной и художественной атмосферы Константинополя. Для всех них характерно великолепное качество исполнения, иногда переходящее в утонченный артистизм. Во всех них образы овеяны глубокой одухотворенностью. Стремление к предельной спиритуализации художественной формы сочетается в них с отсутствием каких-либо признаков прямолинейной стилизации и упрощения; напротив, сохраняется преемственность классической культуры, благородство нерастраченных эллинистических традиций, преобразованных, однако, спиритуалистической одухотворенностью. Во всех них — полная живописность, красочное разнообразие, подчас утонченное и изнеженное, трепетность красочной фактуры, переливчатость оттенков, как будто пренебрежение ко всему жесткому, застылому, однозначному: прямой линии, простому контуру, яркому плоскому цвету. Во многих из них — неуловимая цветовая и световая «вибрация» мозаической смальты или стремительная легкость беглого мазка. Мелкие кубики мозаической кладки, положенные под небольшими углами друг к другу, отражают свет перекрестными лучами, что создает блистающую световую игру. Поверхность изображения, а соответственно и образ кажутся совершенно нематериальными, построенными по законам не человеческой логики, а божественного вдохновения.

Все эти памятники, созданные мастерами сходной духовной и художественной ориентации, дают представление о византийском художественном образе, каким его видело и понимало эрудированное и эстетически изощренное константинопольское общество. Это был опыт перевоплощения античной телесной красоты в создание духа, стремление воплотить {562} византийскую художественную мечту о максимальном одухотворении чувственной плоти, оставшуюся идеалом для византийского столичного искусства в течение столетий. Всего полнее этот идеал воплощен в образах никейских ангелов — «сил небесных» (особенно Дюнамис), стоящих по сторонам от «Престола Уготованного» со знаменами и державами в руках. Ученый догматизм символика сочетается с откровенным артистизмом художественного воплощения, отвлеченность композиционного замысла — с индивидуальностью и конкретностью образов. На лице Дюнамис, с нежным овалом, живым движением глаз, приоткрытым дышащим ртом,

лежит печать нескрываемой чувственной привлекательности, переведенной, однако, в иную тему — экзотического внутреннего вдохновения. В основе такого стиля лежит переживание эллинизма. Однако античные приемы красочной лепки объема и пластической рельефности формы живут рядом с ускользающей «импрессионистичностью» построения, при которой конструктивная логика отсутствует и форма предстает как бы дематериализованной. Подобно этому в образе полнота конкретных жизненных сил сочетается с тончайшей одухотворенностью. Отблески этого утонченного художественного строя, рожденного элитарной константинопольской культурой, очевидны и в некоторых памятниках Италии (фрески в церкви Санта-Мария Антиква в Риме, начало VII, середина VII и начало VIII в., в Кастельсеприо близ Милана, возможно, конец VII в.). Особенности иконографии, типология лиц, приметы стиля и, наконец, греческие надписи позволяют предположить работу не местных, но византийских мастеров, притом связанных в широком смысле с тем же художественным кругом, что и авторы мозаик Никеи или константинопольского фрагмента.

Экспансия византийского искусства в Рим и Милан была обеспечена, кроме традиционных художественных связей и общности эллинистических истоков, еще и тем, что папский престол в течение VII в. и первой половины VIII в. 13 раз занимали греки и сирийцы.

Правда, этот особый стиль осуществился в Италии не в такой благородной чистоте, как в самой Византии, а смешался с местными чертами, что создало своеобразный его вариант, оригинальное промежуточное явление между Востоком и Западом. Сквозь классическое изящество фресок церкви Санта-Мария Антиква с их подвижными незатрудненными композициями, одухотворенными лицами, почти скульптурной пластикой и мягкой сочной живописностью проглядывает их исконная римская основа, заметная в грузности фигур, их массивности и осанности, в характерности широких лиц, в императивных позах, тяжелых, скованных жестах. Однако эти римские черты лишь легким отзвуком звучат на фоне принципиально иной, не римской, но греческой художественной системы. В более чистом и совершенном виде этот стиль осуществился во фресках Кастельсеприо.

В эту эпоху был создан и совершенно иной тип христианского образа и стиля, подводящий для выражения трансцендентных идеалов византийского искусства, тип, гораздо более распространенный, чем первый. Он воплощен в ряде мозаических циклов Равенны, в мозаиках Синая, Салоник, Кипра, Пореча (Далмация). Разумеется, все они весьма различны по своей индивидуальной художественной выразительности; более того, они даже не одновременны, а созданы на протяжении почти 150 лет (мозаики Равенны — с конца V до середины VI в., Пореча — в середине {563} VI в., Синая, Салоник, Кипра — в первой половине VII в.). Тем не менее при всех тонких различиях художественный строй их обладает известной общностью. Некоторые из них, по всей вероятности, являются работой константинопольских мастеров (Синай), другие принадлежат местным художникам (Равенна, Салоники), знакомым со столичным искусством. Поэтому нет оснований считать этот стиль провинциальным, скорее это особый вариант константинопольского же искусства, ставший, возможно, популярным в среде, более далекой от столичного общества с его рафинированными и одновременно полными традиционализма художественными претензиями.

В этих образах нет столь сложных рефлексий, как в никейских ангелах, нет и такой изощренной тонкости исполнения. Кажется, что античные воспоминания не слишком сильно волнуют мастеров. Грань между возможностями античного и христианского искусства, казавшаяся зыбкой в никейских мозаиках, для художников этого иного круга имеет весьма определенные очертания. Образ становится более аскетическим и цельным, все акценты в нем приобретают смысловую точность. Не только чувственному, но и эмоциональному моменту в таком искусстве нет больше места, зато духовная концентрация столь высока, что каждый образ обретает, кажется, всю возможную силу углубленного сосредоточения.

Разумеется, не ко всем перечисленным памятникам можно приложить целиком эту характеристику, но во всех них заметны общие контуры одного образа и стиля. В мозаиках церкви св. Дмитрия в Салониках и в монастыре св. Екатерины на Синае черты их смягчены: образы — более разнообразны и индивидуальны, некоторые из них наделены тонкой и артистичной вдохновенностью (Синай), родственной той, что и в никейских ангелах; красочная палитра включает в себя множество оттенков, подвижна, полна цветовых и световых рефлексий и далека от какой бы то ни было скованности; техника исполнения безупречна.

Немало различий и среди мозаических циклов Равенны. Интенсификация черт образа и стиля происходит здесь в первой половине VI в. Ранние же из них — Арианский баптистерий (ок. 500 г.), Архиепископская капелла (конец V — начало VI в.) — насыщены промежуточными, переходными чертами. В мозаиках Арианского баптистерия, где в куполе изображено «Крещение», иконографически чрезвычайно близкое такой же сцене в равеннском баптистерии православных V в. (крещение в Иордане в центральном медальоне и двенадцать апостолов вокруг), еще много «римского»: крупные, пластически-

ми тяжелыми чертами вылепленные лица, живые взгляды, толстые губы, сильное, энергичное движение; в обликах много такой же достоверной жизненной силы, какая наполняла образы V в. Но вместе с тем резкая экспрессия исказила пластическое совершенство, ослабила впечатление чувственной физической красоты, придала обликам выражение страстное, полное огненного внутреннего порыва. Внутренний фанатизм сочетается с внешней экзальтацией. В соответствии с этим и некоторые интонации художественной речи становятся иными, чем в V в.: экспрессия искажает черты лиц, асимметрия их граничит с анатомической неправильностью, резко усиливаются контуры, утяжеляется цвет, пестрее становится смальта в лицах, светоноснее широкие белые одежды, более похожие на столпы света, чем на ткани.

В мозаиках равеннской Архиепископской капеллы, где в своде четыре апокалиптических ангела и четыре апокалиптических существа — {564} символы евангелистов — окружают монограмму Христа, а в арках свода непрерывными «нитьями» тянутся медальоны с изображениями Христа, апостолов и святых, — иной строй образа. Римские элементы сочетаются здесь с сильнейшими восточными, и этот своеобразный симбиоз создает особый тип, как будто продолжающий фаюмский портрет. Итальянские и восточные (сирийские, палестинские?) черты соединены тут в тончайший сплав, причем те и другие трансформируются, покоряясь новой и главной цели — христианской спиритуализации образов. Как и в образах Арианского баптистерия, в них заметна и античная, и христианская основа, хотя по сравнению с первыми они предстают как духовно более насыщенные, с явным преобладанием спиритуального над материальным, в широком смысле — как более византийские. Образы освобождены от всякой экспрессии, напряжения. Обретенный ими покой исходит, кажется, из торжества христианской веры и сообщает им высокую духовную сосредоточенность. Художественные средства утрачивают энергию и сочность и по сравнению с Арианским баптистерием выглядят незаметнее, деликатнее: легчайшая контурность, тонкое строение пластики, отсутствие какого-либо пластического нажима, «прозрачность» постепенной «розовой» гаммы в карнации лиц, ровность кладки смальты, ее повышенная способность отражать свет.

При сохранении всей жизненной конкретности образов и всех пластических ценностей это искусство уже полностью обладает последовательно выраженной духовной ориентацией.

Перелом наступает с цикла мозаик в церкви Сант-Аполлинаре Нуово (первые десятилетия VI в., до 526 г.). Все стены по обеим сторонам центрального нефа, воспринимающиеся не как солидные устои, а как тонкие и краткие промежутки между окнами и колоннадами, заняты мозаиками. Стены становятся совсем легкими, как бы лишенными материальной вещественности. Обилие мозаик, способных блестеть и светиться, слагающихся в общую импозантную композицию, которая охватывает весь интерьер, придает всему пространству храма праздничность и как бы насыщает его дополнительным сиянием. Уже здесь в полной мере, и далее — всегда, на протяжении веков, за редчайшими исключениями, вызванными какими-либо крайностями исторической ситуации, византийское искусство предстает как спокойное и торжественное, полное света; ничто излишне динамическое, излишне эмоциональное и тем более теневое или отрицательное не должно было быть в него допущено, чтобы не омрачить идеальный созерцательный покой его образов.

В простенках между окнами расположены фигуры апостолов и пророков. Выше, над окнами, длинной чередой по обеим стенам главного нефа разворачивается рассказ о чудесах и страстях Христовых; небольшие композиции следуют друг за другом не в исторической последовательности, как было принято в V в., а согласно ходу литургии. Ниже, над колоннадами, по обеим сторонам центрального нефа базилики, целиком заполняя поверхности стен, бесконечно длинной торжественной процессией тянутся ряды мучеников и мучениц, облаченных в блистающие светом и царственной роскошью белые и золотые одеяния. «Шествие» их начинается от самого входа и протягивается к алтарю, заполняя собой все основные стены храма, а мысленно — и все его пространство от запада до востока. В эти длинные ряды включаются изображения дворца Теодориха и вид равеннского порта, вполне условно переданные, однако по- {565} ражающие необычной конкретностью замысла, а также фигуры трех волхвов, подносящих дары богородицы. Все это церемониальное «действие» направляется к изображениям Христа и богородицы, восседающих на тронах в окружении ангелов в восточном конце базилики, по обе стороны от алтаря. Царь и царица небесные принимают поклонение святых мучеников и мучениц, представленных в сиянии славы. Их земное страдание увенчивается небесным торжеством. Их величественный шаг вторит размеренному ритму длинных колоннад. Их образы, их жизненный и духовный путь являются идеальным ориентиром для молящихся, стоящих внизу, под мозаиками, между колоннадами. Четкость идейной программы и ясность композиционного построения достигают большой концентрации, почти совсем исключаяющей все чувственное, непосредственное, изменчивое. Художественный стиль по сравнению с предшествующими мозаическими ансамблями, даже такими, как Арианский баптистерий и Архиепископская капелла, становится еще более условным, насыщенным символикой, как бы стремящимся отделиться от привычных природных зрительных форм и жизненных ассоциаций.

В композициях нет конкретного пространства, ограничивающего место действия. Вокруг изображений развертывается беспредельная сфера золотого фона, погружая всякое единичное существо в бесконечность. Фигуры изображены фронтально или в застылых трехчетвертных поворотах в молитвенной сосредоточенности, все они священнодействуют. Композиции отчетливы и торжественны, в них все пребывает в состоянии покоя и не допускает ничто мелкое, суетное. Абстрактная симметричная расставленность фигур исключает их из сферы живых индивидуальных связей и намекает на их «надмирное» единство. Телесная моделировка фигур сводится к минимуму. Объемному живописному изображению предпочитают плоский силуэт, парение легких, как бы «полых» фигур, сохраняющих правильную округлую форму, но лишенных реальной тяжести и нормальной телесности. Исчезает живописная нюансировка, ибо она могла бы напомнить о чувственной природе вещей, о земной красоте. Ее заменяют твердые и гладкие цветные поверхности, где сгущение цвета доведено до такой интенсивности, что как бы теряется его материальная природа. Цвет утрачивает природную мягкость, становится символом. Благодаря контурной обточенности силуэтов фигуры кажутся легкими, а при недостаточной освещенности интерьера — призрачными. Линейная очерченность форм дематериализует их, делает сухими, мало-вещественными. Драпировки не облегают тело, а прячут его за сеть складок; переданные условными линиями, неорганичные, они делают фигуры имматериальными. И само изображение, и внепространственная и вневременная среда, в которой оно пребывает, будто лишены сил земного тяготения и озарены божественным светом. Все индивидуальное — будет ли это душевное состояние, жест, поза или даже выразительность линии — заменено типическим. Символичность и намеренная иррациональность художественных средств создают впечатление, что настоящая жизнь всякого образа и всякой формы протекает по ту сторону правильности и красоты видимого мира. Художественный язык теряет непосредственность и обретает многозначительность. За каждой его чертой, за каждой индивидуальной формой и единичным образом скрывается понятие. Система художественных средств призвана теперь символически воссоздать образ трансцендентного мира. {566}

Художественный образ и стиль, определившиеся уже вполне ясно и ярко в мозаиках Сант-Алоллинаре Нуово, обретают наибольшую выразительность и символическую полноту в мозаиках Равенны середины VI в., в церквах Сан-Витале и Сант-Аполлинаре ин Классе. В обоих ансамблях нет исторической последовательности событий священной истории. Изображения призваны теперь ориентировать христианина в догматах веры и намекать на многозначительную символическую глубину сюжетов. Сцена Преображения в апсиде базилики Сант-Алоллинаре ин Классе представлена в предельно отвлеченной иконографической редакции. Вместо Христа в центре ее — крест; фигуры трех апостолов, бывших в это время с Христом, отсутствуют, и только пророки Моисей и Илья, размещенные по сторонам от креста, уточняют смысл происходящего и переносят созерцающего к символике события на Фаворской горе. Рассказ и изобразительный момент сведены к минимуму; главное теперь — смысловой акцент. Знание евангельской истории и известная богословская эрудиция необходимы здесь, чтобы правильно прочесть сюжеты мозаик. Раньше, в V в., наоборот, сюжеты, подробно изображенные на стенах, помогали познать библейскую и евангельскую историю.

В пресбитерии Сан-Витале, на его своде, северной и южной стенах, мозаические композиции подчинены единой идее о жертвенной и двуединой природе Христа. Библейские сюжеты истолковываются как предвещающие и символизирующие евангельские события: на своде — апокалиптический Агнец в окружении четырех ангелов, на стенах — жертвоприношения Авеля, Мельхиседека и Авраама, а также сокровенные моменты жизни Моисея, когда ему являлся и с ним разговаривал бог (Моисей на Пастбище и Неопалимая купина; получение заповедей на Синае). Однако, кроме этого символического цикла изображений, в апсиде и пресбитерии Сан-Витале помещены две мозаические композиции иного характера. В конхе представлен Христос Эммануил, в сиянии славы, между двумя архангелами, св. Виталием — покровителем храма, и Эклесием с моделью храма в руках. Главный, символический смысл композиции, связанный с образом Эммануила, соединен с патрональным и донаторским, т. е. «историческим», мотивами. «Историческая», «конкретная» тема звучит в ансамбле Сан-Витале еще раз — в знаменитых мозаиках, расположенных внизу, на противоположных стенах пресбитерия, в групповых композициях с портретами императора Юстиниана и императрицы Феодоры в окружении придворных мужей и дам¹.

¹ Композиции явно задуманы как портретные, однако, разумеется, не в современном смысле этого понятия. В средневековом искусстве буквальное физиогномическое сходство с изображаемым было не обязательным. Скорее стремились передать лишь некоторые характерные черты, например цвет волос и глаз, пропорции лица и, возможно, индивидуальную выразительность облика или типа. Образ, созданный художником, и характеристика этого же персонажа, сохранившаяся в литературных описаниях и исторических хрониках, не всегда совпадают.

Здесь в «ряду» Юстиниана на переднем плане высится фигура архиепископа Равеннского Максимиана, высокого, сухопарого, с лицом аскета, с жестким взглядом правителя. Внутренней интенсивностью его образ много превосходит все остальные в «мужском» ряду, в том числе и Юстиниана, округлость и припухлость лица которого выдает натуру сибарита, а вкрадчивая мягкость глаз и довольная складка губ обрисовывают характер, знающий цену тонкой лести. Рядом с его полным и добродушным обликом, кажущимся величественным скорее из-за неподвижности, чем благодаря внутренней энергии, портрет Максимиана выглядит сухим, колючим, волевым. Властная сила его образа может быть сопоставлена только с образом Феодоры, тонкое хрупкое лицо которой источает покоряющую и почти пугающую, неженскую силу. Собранный энергия ее облика, индивидуальная красота ее маленького худого лица, «просвеченного» или даже «прожженного» непомерно большими темными глазами, резко выделяются среди лиц придворных дам, однообразно красивых, по-римски величавых, по-римски дородных, по-римски надменных, с тяжелыми овалами, крупными глазами, скульптурными чертами. Только лицо одной из них, самой юной и легкой, той, что стоит рядом с Феодорой и, вероятно, является фавориткой, кажется почти столь же худым и хрупким и едва ли не столь же загадочным, как и у императрицы. Поэтическая одухотворенность этого лица, нежная и счастливая, лишь оттеняет трагическую сильную натуру Феодоры и кажется легким отзвуком ее волевой и духовной энергии.

Императорские портреты в Сан-Витале, несомненно, уже в силу замысла, — самые индивидуальные образы в равенском искусстве середины VI в. Однако в целом в равенских мозаиках этого времени усиливаются единые законы, соответствующие как духовному уровню, так и художественной моде эпохи.

В таком искусстве бесконечное число раз варьируется определенный тип лица — восточный, с преувеличенно крупными чертами, с пристально устремленными, расширенными глазами, с приковывающим, «втягивающим» взглядом, тип лица, обладающий внешней экспрессивной выразительностью и внутренней гипнотизирующей активностью. Лица похожи друг на друга. Их типологическая дифференциация, как и передача, за исключением особых случаев, индивидуального душевного состояния, почти исчезает. Равная духовная полнота, соответствующая одинаковому отблеску духовного начала в человеке, унифицирует их, придает им одинаковую выразительность. Все компоненты стиля устойчивы и лишены живой гибкости. Художественная система кажется незыблемой, не подвластной изменениям. Симметрия или повторное чередование фигур создает композиционную скованность, не предполагающую возможности движения. Исчезает ощущение пространственности сцен, пластичности формы и живописности (в старом, классическом понимании) колористической гаммы. Фронтальные застылые фигуры располагаются сплошным непроницаемым рядом на золотом фоне. Взгляд бессилён, кажется, проникнуть за пределы этой сверкающей золотом и красками стены, и невольно надолго останавливается на созерцании образов.

Отсутствие перспективного углубления, подчеркнутая плоскостность изображений лишает восприятие динамики и предрасполагает к сосредоточению. Безмолвные неподвижные фигуры пребывают в беспредельно глубоком, золотом, пронизанном насыщенным светом, пространстве. Намеренно утрачивается реальное ощущение какого-либо вещества: земля, горы, скалы, ткани, деревья, здания кажутся созданными из единой, перевоплощенной, нечувственной материи. В системе художественных средств акцент с живописного блика-мазка окончательно перемещается на контур и штрих, на строгие четкие линии и крупные застывшие цветовые пятна. Почти исчезают рефлексы, в колорите становится все меньше полутонов, краски как будто и не стремятся обладать природной мягкостью {568} и сочностью, становятся чистыми и как бы светящимися. Красочная лепка объема заменяется линейной очерченностью силуэтов, плавность тональных переходов — яркими локальными красками, имеющими символическую определенность. Их сгущенность и отчетливость соответствуют неизменной сущности изображаемого.

Становится иным и характер мозаической кладки. Кубики смальты укрупняются, выкладываются более ровными рядами, чем в Никее, поверхность становится менее «фактурной», более «зеркальной», и гладь ее отражает, а со стороны зрителя интенсивно излучает световые потоки, усиливающие ощущение невесомости и тем самым — иррациональности фигур, как бы скользящих в золотых фонах. Мозаика приобретает эффект сильного свечения. Все художественные средства окончательно отрешаются от иллюзорности эллинистической и раннехристианской живописи. В таком мире легких бесплотных форм, возникающих в золоте фона, символизирующем небесный свет, нет места ничему чувствительному, низменному.



Исцеление слепого.

*Миниатюра из Синайского кодекса. VI в.
Париж. Национальная библиотека*

Это был «созданный», преображенный мир возвышенных, духовно сосредоточенных образов и очищенного от земных ассоциаций художественного языка. Он соответствовал спиритуалистической и идеально-созерцательной сущности византийского духовного сознания гораздо больше, чем все попытки воссозданий и вариаций классических мотивов и средств, которые предпринимали христианские мастера предшествующего периода, в течение IV, V и в начале VI в. {569}

Иными путями шло развитие искусства на христианском Востоке, в Сирии, Палестине, Месопотамии, Каппадокии, Армении, малоизвестных с классической средиземноморской культурой. Здесь доминировали аскетические вкусы, догматический способ мышления, часто — враждебность эллинизму и исконная привязанность к более отвлеченному искусству. Здесь не было характерного для искусства Италии компромисса с античностью и затрудненного преодоления языческих пережитков. Христианские образы получили совсем особую интерпретацию, грубоватую, подчас наивную, однако исполненную страстной веры, духовной напряженности и душевного экстаза. В этом искусстве особенно ценились догматическая твердость содержания и наглядная повествовательность рассказа. Здесь были разработаны разветвленные иконографические циклы изображений событий Ветхого и Нового завета, акцент в которых часто ставился на драматических сценах.

Несколько иллюстрированных сиро-палестинских и малоазийских рукописей дают яркое представление о духовной и художественной атмосфере восточно-христианского мира [Евангелие Рабулы 586 г. (Флоренция) и ряд рукописей VI в. на пурпуровом пергаменте: Россанский кодекс (Евангелие), Венский генезис (Книга Бытия), Синопский фрагмент (Евангелия) и др.]. Миниатюры некоторых из них (Евангелие Рабулы, Синопский фрагмент) несут всю полноту экспрессивной выразительности этого особого стиля. Другие (Россанский кодекс, Венский генезис) более близки классическому художественному миру. Однако, несмотря на небольшую стилистическую разницу, все они входят в единый художественный круг восточно-христианского искусства. Образы и формы его далеки от эллинской красоты типов, гармонической системы пропорций, интереса к пространственной глубине, тонкой вибрации цвета. Типы впечатляют резкой выразительностью, но однообразны и несложны по внутреннему содержанию. Композиции перенасыщены и лишены ритмической и пространственной мерности. Жесты резки, движения угловаты, пропорции искажены и тяжелы, колорит ярок и пестр, линии грубы и толсты. Все это создает упрощенный и доступный, далекий от эллинизма стиль, присущий искусству страстной душевной убежденности и профессиональной неотшлифованности. Вместе с тем формальные законы этого художественного языка, его несложная плоскостность, активная цветность, упрощенный геометризм контуров, повелевающая жесткость немногих линий своей условностью и императивностью соответствовали символическим и догматическим потребностям христианского искусства.

Особое место в ансамбле и символике христианского храма принадлежало иконе. Самые ранние сохранившиеся иконы относятся, вероятно, к VI в. По своему назначению икона обладала большей са-

кравальной и культовой значительностью, чем настенные декорации или иллюстрации рукописей. В мозаиках и фресках, как и в миниатюрах, существенную роль играли моменты литературно-повествовательные, проповеднически-поучительные и декоративно-оформительские. Разумеется, все они были важны в какой-то мере и для иконы, однако главный смысл ее существования был в ином: в максимально возможном приближении образа к «божественному прототипу», ибо, по символике, иконное изображение является подобием такого прототипа и имеет с ним магическую идентичность. При созерцании иконного образа человек как бы соприкасался с идеальным миром. Эта концепция иконы имела истоки в тол- {570} ковании позднеантичного ритуального портрета (фаюмского), предназначенного для «перехода» человека в потусторонний мир. Точно так же некоторые черты ранних икон и в стиле, и в технике кажутся перенятыми от фаюмского портрета (техника энкаустики, тип лица с «приковывающим», втягивающим взглядом, густой красочный слой с широкими мазками, замененный позднее в византийской иконописи гладкой поверхностью, сделавшей красочную фактуру как бы невидимой).

И все же разница между иконой и фаюмским портретом принципиальна. Суть ее — отнюдь не в мере отступления от классической художественной гармонии, не в степени условности стиля: поздний фаюмский портрет нередко даже более схематичен, чем ранние иконы, сохраняющие иногда все пластическое и живописное совершенство эллинистического искусства. Однако даже самые «эллинизированные» иконы с обликами, впечатляющими конкретностью и индивидуальностью, выглядят «имперсонально» по сравнению с любым фаюмским портретом. Изменяющаяся душевная эмоциональность в иконах преодолена, и обретенная духовная содержательность придает обликам спокойную и глубокую созерцательность.

Для иконописи VI—VII вв. характерны те же тенденции, что и для всех других видов живописи. Три иконы («Апостол Петр», «Христос» и «Богородица между св. Федором и св. Георгием», все из монастыря св. Екатерины на Синае) выделяются самым высоким качеством исполнения. Подвижные лица, живые размышляющие взгляды, интеллектуализм интерпретации образов, естественные позы, богатая живописная поверхность со множеством переливчатых рефлексов и оттенков, сочность фактуры, построенной на густом нескрытом мазке, — во всем чувствуются традиции эллинистического портрета. Во всех трех иконах классические основы стиля сочетаются с тончайшей одухотворенностью образов.

Другой тип образа и стиля — в иконе «Сергий и Вакх» (Киевский музей) возможно, также константинопольского происхождения, однако иного круга. Облики восточного типа, напряженное и застывшее выражение, неподвижные симметричные фигуры, строгая молчаливость и внутренняя интенсивность образов, аскетический строй духовного мира и при этом легкая и даже изысканная живописность палитры — все это родственно мозаикам монастыря св. Екатерины на Синае или церкви св. Дмитрия в Салониках.

Целый ряд ранних икон отличаются исполнением примитивным и экспрессивным. Некоторые из них происходят из Египта и, видимо, представляют собой образцы коптского искусства («Епископ Авраам», Берлин). Другие связаны с сиро-палестинским кругом (фрагмент триптиха с «Рождеством» и «Крещением» из Гос. Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина; реликварий из Санкт-Петербурга в Латеране; «Двое святых» из Киевского музея; «Три отрока в огненной печи» на Синае и др.). При некоторых локальных различиях художественный строй их всех определяется однородными чертами. Фигуры застывают в неживой симметрии. Однообразные лица лишены индивидуальной печати, зато отмечены восточной «сверхвыразительностью». Грубая живопись построена на энергии толстых контуров и достаточно элементарного, нередко яркого цветового слоя, как бы «раскрашивающего» поверхность. Образный и художественный строй родствен миниатюрам восточно-христианских рукописей VI в. {571}

Итак, становление византийского художественного образа и стиля шло разными и часто весьма несходными путями. Оно основывалось как на использовании античного наследия, так и на отказе от него, что зависело от регионального своеобразия новой христианской культуры, от местных традиций и устоявшихся вкусов, в большой мере — от социальной среды. В результате создавшиеся в эту эпоху христианские образы и формы впечатляют обилием индивидуальных различий и оригинальностью интерпретаций. Однако при всей красочности и тонкости вариаций все они вписываются в определенное и небольшое число общих типов соответствующих традиционному классическому средиземноморскому и, с другой стороны, столь же традиционному восточному образному мышлению. Цельность искусства этой эпохи ясно видна, общие контуры его выступают четко и ни в коей мере не ступшеваются из-за разнообразия личных поисков мастеров Запада и Востока. Эти контуры очерчивают характер искусства уже собственно Византии, все самое существенное в духовном облике ее культуры. В этом отношении искусство VI—VII вв. отличается от предшествующего, «ранневизантийского», когда античное и христианское в искусстве были соединены непринужденно и стихийно, а образный и художественный ре-

зультат часто получался двойственным. И только с начала VI в., а более определенно и строго — с эпохи Юстиниана, в нем уже четко обозначаются художественные особенности византизма. {572}

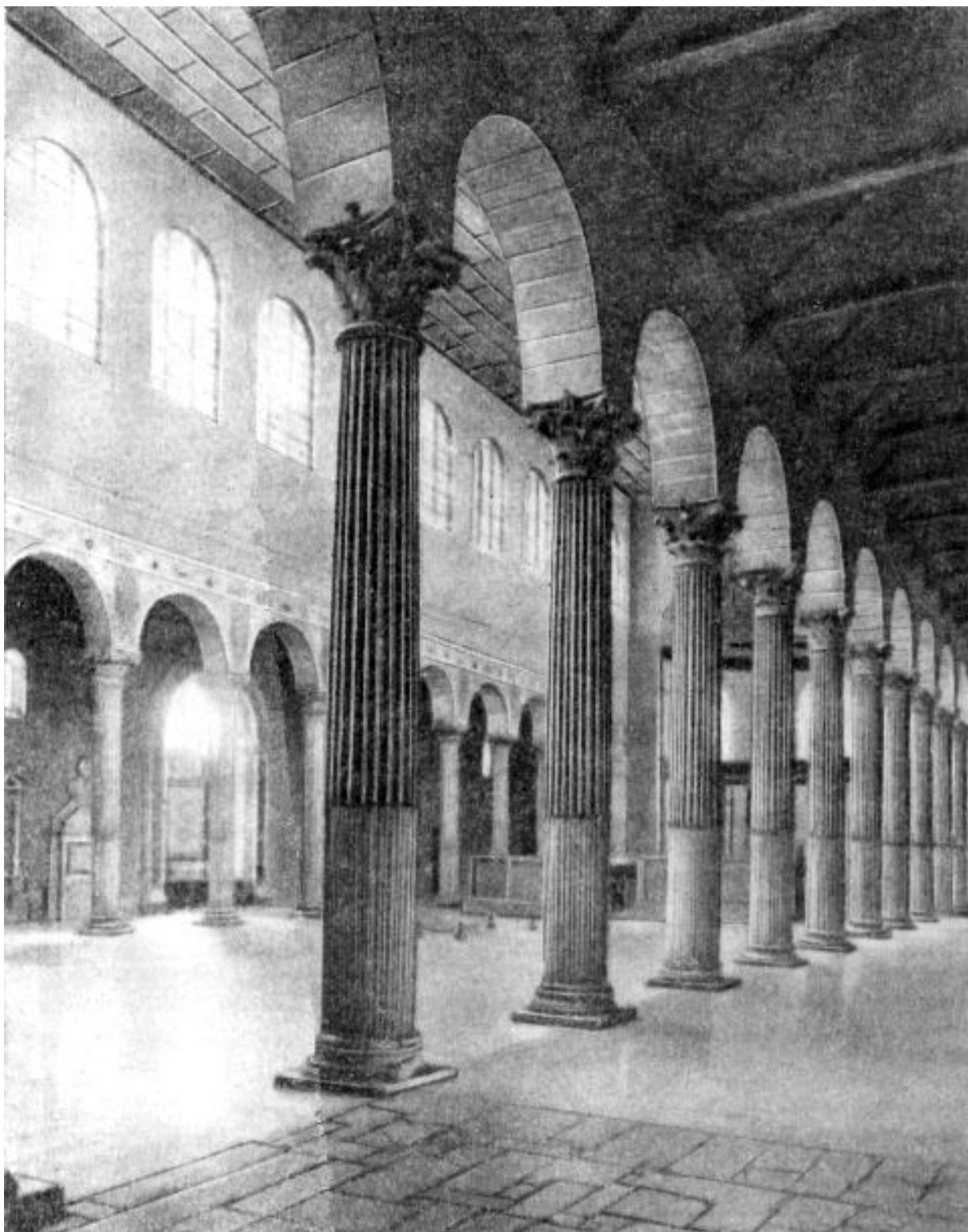
17

Архитектура

Византийская архитектура с полным правом может рассматриваться как непосредственная продолжательница художественных традиций позднеантичного мира. Необозримое богатство форм, употреблявшееся зодчими III—IV столетий на огромной территории Римской империи, было доступным и близким для мастеров рождавшегося в IV—V вв. византийского искусства. И тем не менее к VI в., когда характер ведущих художественных явлений обозначился вполне определенно, оригинальность, принципиальная отличность новых построек от античных образцов отчетливо разграничили уходящее в прошлое зодчество и начинающую тысячелетний путь развития византийскую архитектуру. Причина перемен кроется в резких сдвигах мировоззрения, сопровождавших смену эпох. Пришедшее на смену язычеству христианство определило основы новых эстетических представлений которые, естественно, прежде всего выразились в облике церквей, баптистериев, мавзолеев и т. п. Важная и большая часть архитектурного наследия Византии — ее светские сооружения, общественные и частные — известна нам недостаточно, фрагментарно, случайно. Мы вынуждены рассматривать эволюцию этого искусства по хронологическим цепочкам культовых памятников. Конечно, это обедняет наши общие представления, но — и это важнее — не искажает их, ибо культовые постройки полнее всего и наиболее творчески отразили характер нового искусства в силу адекватности их функций духу новой культуры.

В ранний период, во II—III вв., христиане не ставили никаких особых задач художественного оформления своих молитвенных зданий. Хотя идеологи христиан часто сравнивали реальный мир с художественным произведением, созданным божественной творческой волей, они отказывали художественным произведениям этого же мира в способности быть выразителями духовного начала. Очарование античных зданий, скульптур, мозаик, фресок было им чуждо, даже враждебно, и это заставляло их пренебрегать эстетическими возможностями искусства. Бог христиан наполнял собою весь мир, и казалась невозможной, а главное, ненужной передача этого ощущения средствами искусства.

Превращение христианства в господствующую религию поставило перед ним новые и огромные задачи. Приобщение к христианству и воспитание миллионов новых верующих вызвали к жизни интенсивнейшее строительство. О нейтральном или враждебном отношении к искусству {573} в таких усло-



Базилка Санта-Сабина. Интерьер. 422—432 гг. Рим {574}



Базлика св. Павла. Интерьер. 385 г. Рим

виях уже не могло быть речи. От художников постепенно стали требовать особой структурной и декоративной организации пространства литургического обряда

Противоположность христианства и язычества сделала невозможным использование опыта культовой архитектуры античности. Ближе к христианству стояли культы, получившие распространение в первые века нашей эры — митраизм, зороастризм, даже культ императоров; связанные с ними памятники стали в некоторых отношениях образцами для христианского строительства. Однако основными явились традиции общественного светского зодчества эллинистической и римской эпох. Со II в. до н. э. широкое распространение получили базилики, использовавшиеся для различных целей,— известны базилики судебные, дворцовые и т. п. Именно этот тип зданий, пригодный для массовых общественных действий, и был избран христианами в качестве образца церковных построек.

В первой половине IV столетия христианство приобрело характер имперской и императорской религии. Неведомые прежде триумфальность, грандиозность и роскошь стали сопутствующими чертами и обрядов, и самих построек. Эпоха Константина явилась временем создания сложных и уникальных сооружений, осуществляемых по императорским приказам лучшими зодчими эпохи. {575}



Базлика Ахиропойтос. Интерьер. V в. Салоники

Возведенная в 313—320 гг. в Риме Латеранская базилика, ставшая главным храмом столицы, представляла собой обширное пятинефное сооружение (55×95 м). Нефы разделялись колоннадами, колоннады несли стены с освещавшими средние нефы окнами. Крайние нефы прерывались с алтарной, западной стороны поперечно идущими помещениями, прообразами жертвенников и диаконников позднейших построек. В трех средних нефах находились верующие, крайние же занимали подготовляемые к крещению (катехумены). Широкий и высокий центральный неф на западе заканчивался апсидой со скамьями для клира, перед апсидой располагались алтарь и кафедра.

Большое цельное пространство базилики лишено внутренних перегородок. Мерный ритм колоннад организует его движение к апсиде. Все случайное и единичное изгнано. Четкое определение места для каждой группы верующих и собранность всех зон в единый ансамбль сочетаются с намеренным выделением значения алтарного пространства. Общая ритмика становится важнее пластической красоты отдельной формы, и движение, проходящее через ансамбль базилики, приобретает характер идеального. Сами формы не обладают динамикой, но общая организация заставляет взгляд последовательно проследживать их друг за другом. Возникает мир, организованный единой ритмикой, целенаправленно упорядоченный. Надо всем доминирует светлое верхнее пространство центрального нефа, открытое, но недоступное людям.

Потеря архитектурной формой пластической выразительности и доминирование пространства делают акт зрительного восприятия не динамически-активным, а пассивным и созерцательным. Это и есть основной смысл новой художественной концепции.

Однако если новое христианское мировосприятие сразу определенно сказалось в архитектуре времени Константина, то надо учитывать и силу обратного влияния. Использование форм и композиций античности вносило в христианский мир образы и ощущения античной культуры. Разноцветные — зеленые, желтые, красные — полированные колонны, резные базы и капители, чаще всего взятые из каких-либо античных памятников, мраморная облицовка стен, раскрашенные плафоны, золотые и серебряные алтари, светильники — все это свойственное римской архитектуре великолепие делало интерьеры храмов чрезвычайно зрелищными. Это соответствовало триумфальному утверждению христианства в эпоху Константина, но в известной мере противоречило культу духовного и идеального внутри самой христианской религии.

Подобными же чертами отличались и иные по своему назначению и типу культовые постройки первой половины IV в. По заказу Константина были выстроены огромные храмы-мартрии — Рождества в Вифлееме и Воскресения в Иерусалиме. Сами мартрии имели центрическую форму — октогон в

Вифлееме и ротонда в Иерусалиме, что связывало их с традициями античных геройонов и императорских мавзолеев. Это показывает связь центрических мавзолеев с образом Христа — героя, триумфатора, царя небес. В обоих городах к мавзолеям примыкали обширные базилики.

Сложной символикой отличался выстроенный по императорскому заказу храм Апостолов в Константинополе. Имевший в плане вид четырехконечного креста, он олицетворял триумфальную силу христианства и его распространение во всех частях света. Но вместе с тем храм строился и в качестве императорского мавзолея. В центре была устроена гробница Константина, который становился как бы тринадцатым и едва ли не самым главным апостолом. Уже в середине IV в. эта идея оказалась чуждой, и гробница императора была перенесена в сторону. Подобные же постройки под влиянием константинопольского образца возникли в IV в. в Северной Италии, в Милане и других городах.

В качестве храмов при императорских резиденциях в IV в. возникают сложные центрические сооружения (антиохийский октагон, имеющая в плане вид квадрифолия церковь Сан-Лоренцо в Милане). Обходящие их центральные пространства хоры создают сложные, как бы двойные структуры. Подобные композиции встречаются в позднеримских дворцах, виллах, термах.

Эпоха Константина была временем новаторства и экспериментов, когда под влиянием новых требований и идей, используя весь традиционный арсенал форм, зодчие придавали постройкам неведомую прежде выразительность. В следующем, V в. массовое строительство храмов привело к стабилизации и типизации основных приемов и композиций. Базилика становится резко преобладающим, почти обязательным типом храма для каждодневных собраний верующих. Часто ей предшествует атриум, один или два нартекса, к ней примыкают баптистерий и мавзолей. Весь ансамбль размещается по оси запад — восток, алтарная часть теперь, в отличие от построек эпохи Константина, обращена к востоку.

Канонизация типа вовсе не препятствовала тому, что в каждом из районов Средиземноморья архитектура, основываясь на местных строительных и художественных традициях, приобретала оригинальный характер. Вместе с тем культурная, религиозная и часто политическая общность всей



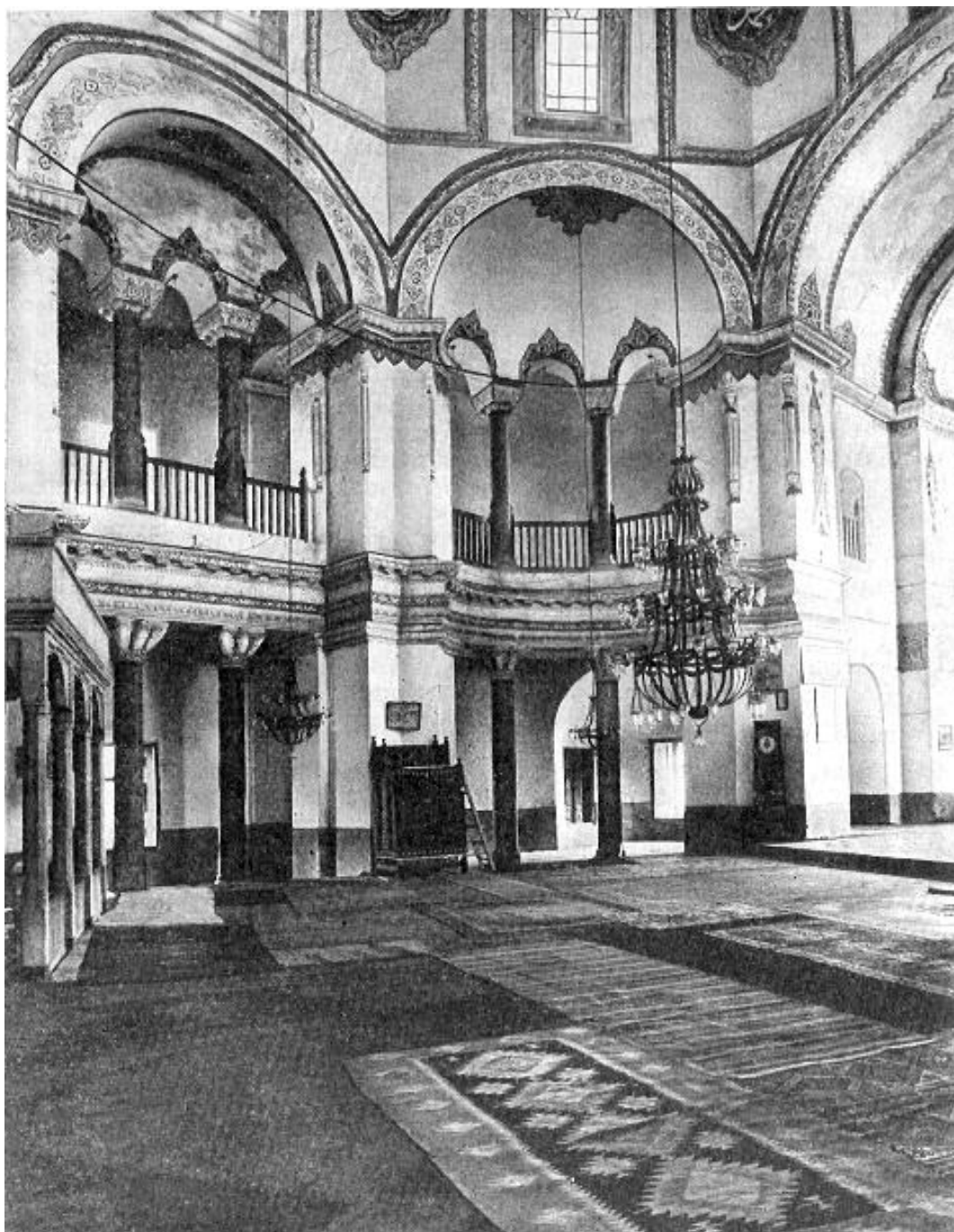
Типаса. Базилика. Сер. V в. Общий вид

территории приводила к взаимовлиянию художественных школ, обмену композиционными идеями и декоративными формами. С середины V в. ведущая роль в распространении нового начинает закрепляться за районами Эгейского моря с Константинополем во главе.

Наиболее единообразным оказалось строительство церквей в Риме. В крупнейших постройках, возводимых по заказу императора или папы, мы встречаемся с импозантностью форм позднеримской

архитектуры (базилика Сан-Паоло, Санта-Мария Маджоре). В большинстве же остальных доминирует тип трехнефной базилики меньших размеров, более простой по композиции, с упрощенно расчлененными массами и потому как бы более легкой, прозрачной. Для всех построек характерна вытянутость с запада на восток, осязательность параллельного движения нефов к алтарной части. Осевое движение повторяется колоннадами, аркадами над ними, рядами окон клирестория. Пропорции нефов становятся более вертикальными, поверхности стен теряют пластичность членений, покрытые мраморной облицовкой или мозаиками стены выглядят облепченными плоскостями. Элегантным образцом такой архитектуры является Санта-Сабина.

Подобные же традиции питают строительство в Северной Африке. В качестве стандартного типа здесь используются трехнефные базилики. Они короче римских, но осевое движение нефов в них также подчеркнуто. {578} Апсида часто располагается выше уровня основного помещения и отделяется от не-



*Церковь св. Сергия и Вакха. До 536 г. Интерьер.
Константинополь {579}*

го колоннадой. В пространство центрального нефа выносятся алтарь с ограждающим парапетом. Однако в Северной Африке вариантов значительно больше, и они разнообразнее. Часто встречаются огромные комплексы, базилики которых имеют семь и даже девять нефов, например Типаса (Алжир, середина

V в.). Вокруг базилик возникают целые кварталы христианских построек — Джемила (Алжир, начало V в.), возводятся очень развитые и четко спланированные монастырские ансамбли, например Тебесса (Алжир, IV—VI вв.).

Грандиозный комплекс Дамус Эль Карита (Тунис, IV в.), сложностью и индивидуальностью композиции выдает влияние построек константиновского времени — полукруглый огромный атриум, пересекающий почти в середине девятинефную базилику трансепт. В V в. в Тебессе, Тигцирте (Алжир) наличие хор над боковыми нефами, отделение боковых нефов от центрального парапетами в интерколумниях свидетельствуют о воздействии архитектуры константинопольского круга.

Особая по стилю архитектура получила распространение во внутренних районах Сирии. В небольших по размерам, коротких базиликах опорами служили колонны или столбы. Атриум отсутствовал. Внутри в центральном нефе размещались экседры, в которых находились священники во время литургии катехуменов. Входы в базилику чаще располагались на южном фасаде, полукруглые изнутри апсиды с симметричными пастофориями с северной и южной сторон снаружи вписывались в прямоугольные очертания.

Строители этих храмов обнаружили удивительный вкус к композиции из упрощенных геометрических объемов. Игра кубических форм, как бы составляемых, нередко поражает странностью пропорций, ощущением замкнутости каждого блока и общей ритмической подвижностью, массивностью кладки стен из крупных тесаных блоков белого камня и одновременным вниманием к окнам, их обрамлениям и группировкам. Это искусство на первый взгляд кажется несколько примитивным, хотя и чрезвычайно изобретательным в функциональных и типологических вариациях. Большое распространение получили монастырские комплексы.

Очень быстро, уже в последней трети V в., специфический язык сирийской архитектуры достигает совершенства. Он ничуть не теряет в своей оригинальности и при этом обогащается опытом константинопольской и, вероятно, антиохийской архитектуры. Одним из лучших является монастырский комплекс в Калат-Семане (Сирия, 480—490 гг.). В огромном крестообразном храме, каждый из рукавов которого представляет трехнефную базилику, центральное ядро — мартирий Симеона Столпника — имеет вид восьмигранника с экседрами у диагональных граней; в центре его находится столп.

Возможно, что центральное пространство завершалось пирамидальной деревянной кровлей.

Под влиянием подобных памятников на рубеже V—VI вв. строится ряд базилик. Они становятся крупнее, их формы приобретают торжественную уравновешенность, даже некоторую триумфальность — Турмании, Калб-Лузе (Сирия). Ощущение сложности и развитости искусства увеличивают портики и аркады главного и боковых фасадов, симметрично расположенные башни, весьма развитая декорация фасадов. Массивность стен, как и раньше, ощутима, при этом стены сложно и изящно расчле-



Бинбиркилиссе. Церковь № 1. VI в. Центральный неф

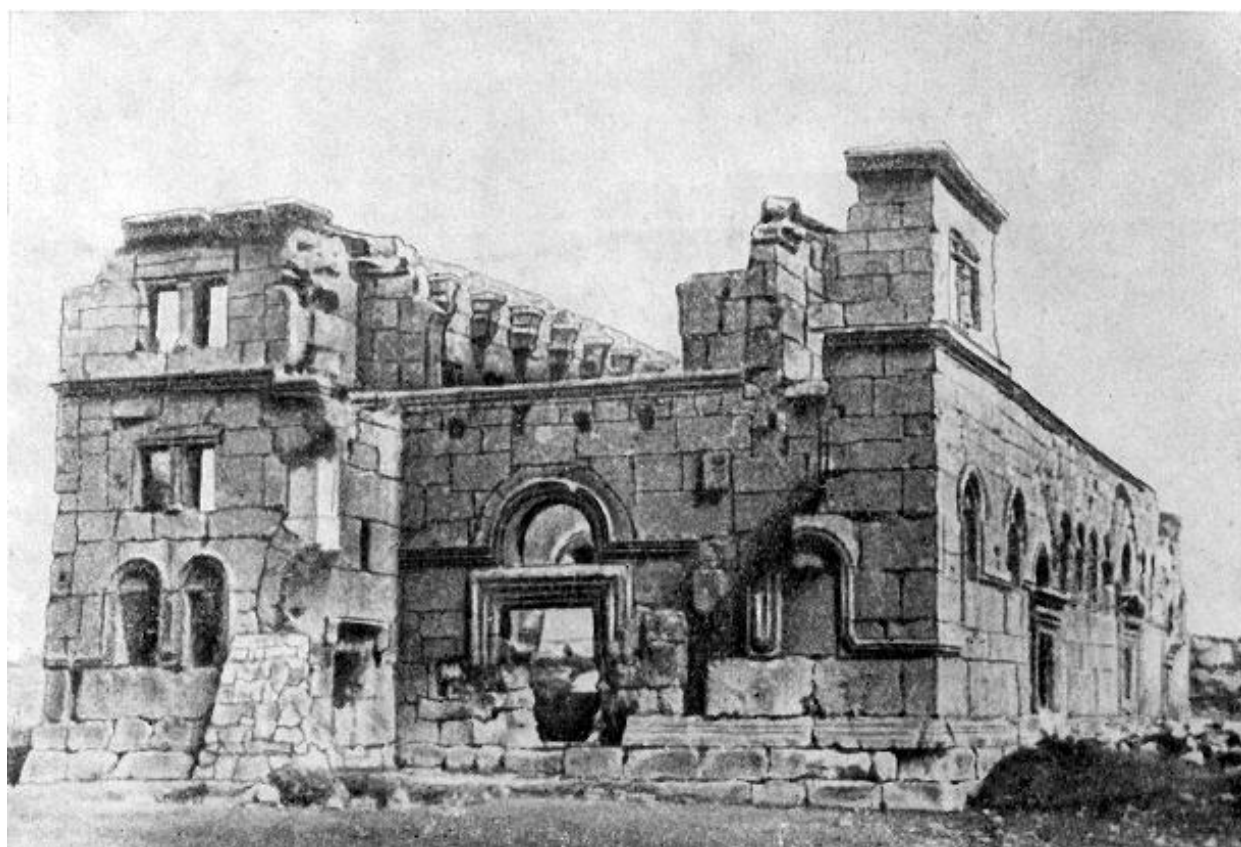
украшены суховатой по рисунку, но обильной и искусно выполненной резьбой.

Интерьеры храмов приобретают своеобразную пространственность. Количество опор сокращается, что вместе с отсутствием вытянутости гасит осевое движение, рождает ощущение зальности ин-

терьера, группировки пространства вокруг центрального нефа. Массивные столбы делают пространство статичным.

Несомненно воздействие сирийской архитектуры на сельские небольшие церкви малоазийского нагорья. Довольно много их сохранилось в Каппадокии и на юго-востоке, в Бинбиркилиссе (Турция). Они обычно невелики (их длина — 10—15 м.); облицованные блоками белого камня стены мало расчленены, окна немногочисленны и узки. Почти все церкви в Бинбиркилиссе представляют собой сводчатые трехнефные базилики, тяжесть сводов объясняет их приземистость, массивную замкнутость. Симметричные башни у западного фасада, симметричные помещения пастофориев с восточной стороны связаны с сирийскими образцами. Апсиды и арки нередко имеют подковообразные очертания. Интерьеры темны, но их структура, тем не менее, говорит о константинопольском влиянии — нередки хоры над боковыми нефами.

На территории Греции строительство церквей долго не было интенсивным. Устойчивость философских и религиозных традиций античности до начала V в. препятствовала массовому распространению христианства. Но уже в середине V в. здесь получили распространение довольно слож- {581} ные

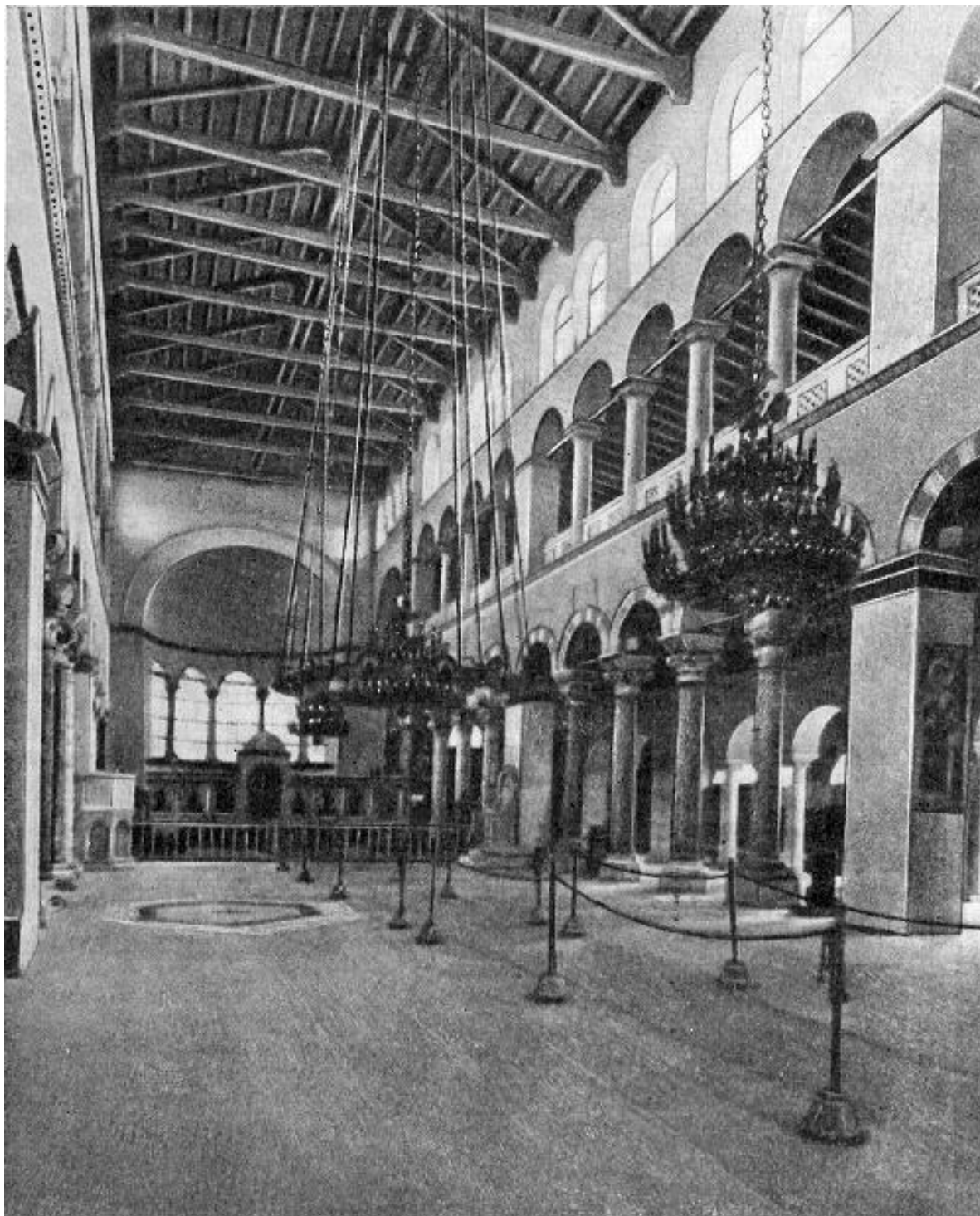


Калб Лузе. Базилика. Ок. 500 г. Общий вид

трехнефные базилики с атриумом, партерами и полукруглой апсидой (базилика во Вравроне). К торцам нартекса примыкали симметричные прямоугольные помещения, одно из которых служило диаконником. Нартекс открывался в центральный неф тройной аркадой на колоннах интерколумнии разделявших нефы колоннад были забраны парапетами. В центральном нефе находился амвон, вдоль стены апсиды шли скамьи для клира.

Отделение пространства нефов парапетами связано со спецификой богослужения, когда центральный неф занимали священнослужители, а молящиеся помещались в боковых нефам. Кроме осевого движения к апсиде, оказывалась важной ориентация от крайних нефов к среднему. Поперечные перспективы становились существенными, и вскоре они начали подчеркиваться и усложняться. Сокращение площади для верующих потребовало устройства обширных хор. К этому следует добавить другие особенности базилик: большую ширину центральных нефов, их хорошую освещенность окнами, идущими над аркадами второго яруса, группировка аркад в обоих ярусах и группировки окон, сложные и обширные трансепты. Все это создало небывалую самостоятельность и богатство пространственных композиций многих греческих памятников (Ахиропойтос и св. Дмитрий в Салониках).

Свидетельством замечательного расцвета греческой архитектуры является грандиозная базилика св. Леонида в Лехаоне, пригороде Коринфа; общая длина комплекса 186 м. (см. с. 590). По одной оси расположены {582} большой прямоугольный двор, полукруглый атриум, нартексы. Нефы (ширина цен-



Базилика св. Дмитрия. V в. Интерьер. Салоники {583}

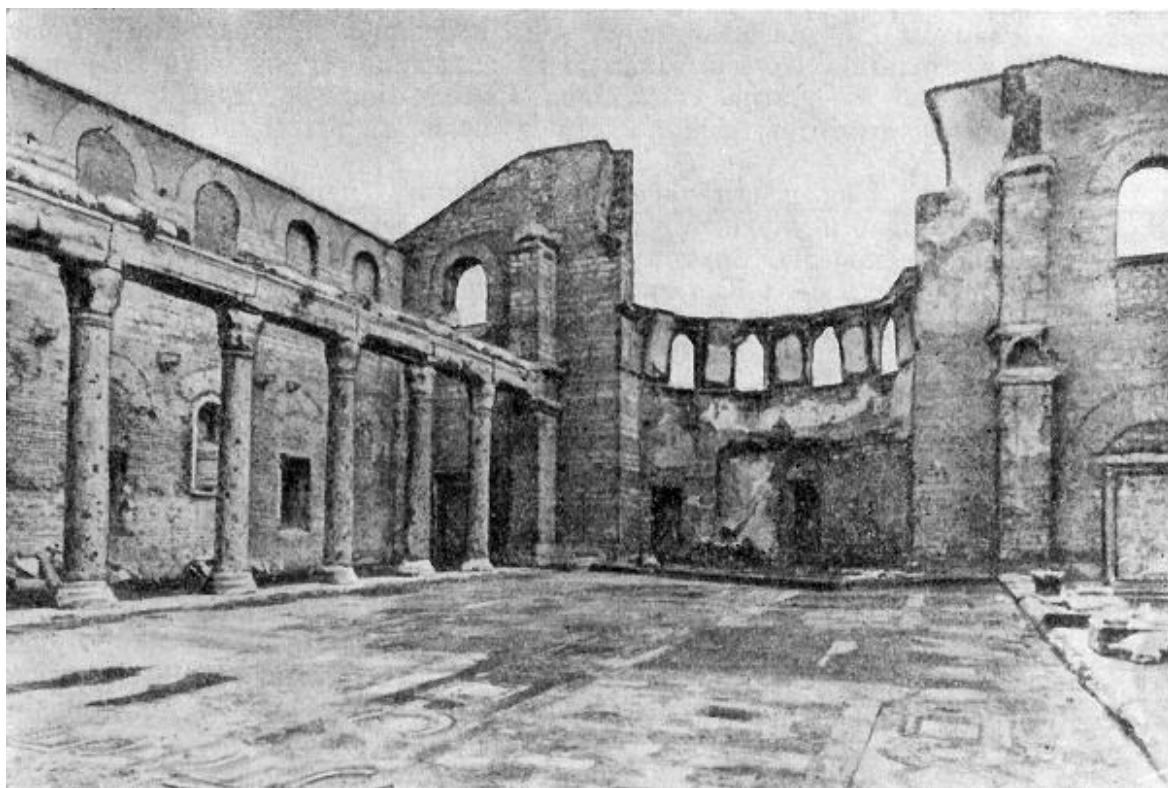
трального — 15 м.) завершались на востоке трехчастным трансептом и огромной полуциркульной апсидой. Сложность пространственных отношений в интерьере увеличивали колоннады в нартексе и трансепте, полы нефов, вимы, крыльев трансепта находились на разных уровнях. По углам квадратной вимы возвышались четыре мощные опоры, которые, возможно, поддерживали арки с деревянным куполообразным завершением. Замечательным совершенством отличались все резные мраморные детали храма — капители, карнизы; полы были инкрустированы мрамором, конху апсиды покрывала мозаика.

Подобная архитектура была, очевидно, свойственна всем крупным городам на побережье Эгейского моря, ей близки эфесские храмы — Марии (ок. 400 г.) и Иоанна (середина V в.). Влияние этого искусства определило и одну из лучших построек в Египте — церковь св. Мины в Абу Мина.

В V—VI вв. замечательными постройками украсилась Равенна. В этом городе, бывшем в V в. сначала столицей западной части Римской империи, а затем столицей государства остготов, переплелись разнообразные художественные традиции. С Миланом, бывшей столицей, связаны кирпичная техника кладки стен, расчленение фасадов пилястрами, типы ранних построек (мавзолей Галлы Плацидии, православный и арианский баптистерии, базилика с трансептом Санта-Кроче). Однако постепенно здесь распространялись формы, обычные в искусстве Греции, — трехнефные базилики без трансепта с граненой апсидой, с примыкающими к нартексу дополнительными симметричными помещениями.

Колонны равеннских храмов завершаются капителями с импостами, из-за этого сами колонны оказываются ниже и не имеют столь монументального характера, как колонны римских базилик. Они легко включаются в волнообразное движение широких аркад, подчиняющееся общему ощущению гибкости и подвижности каменной оболочки здания. Частые и большие окна боковых нефов усиливают подобный характер композиции, подчеркивают равномерной освещенностью ширину пространства, что также оказывается ближе к постройкам Салоник, нежели Рима (базилика Сан-Джованни, 424, 434 гг.; Сант-Аполлинаре Нуово, 490 г. и др.). Все равеннские постройки были украшены мраморными облицовками, мозаичной и рельефной декорацией, сохранившейся, к счастью, в некоторых из них до наших дней.

Общий подъем архитектуры в конце V столетия сопровождался постепенным превращением Константинополя в ведущий художественный центр. Огромное строительство IV—V вв. в новой столице носило большей частью светский характер. Вокруг города поднялись тройные стены с многочисленными башнями, создавался ансамбль большого императорского дворца и дворцов к северу от ипподрома, возникали и получали архитектурные акценты ансамбли улиц (триумфальная арка Феодосия I). Огромный размах имели, очевидно, инженерные работы, связанные с постройкой укреплений, акведуков, цистерн. Во всех сооружениях применялась техника сводостроения из плинфы, стены складывались из чередующихся рядов камня и плинфы на растворе. Подобная техника со II—III вв. была традиционна для прибрежных районов Малой Азии (Пергам, Эфес), отсюда она и пришла в новую столицу. {584}



*Студийская базилика. 463 г. Интерьер.
Константинополь*

В V—VI столетиях продолжал оформляться Большой императорский дворец в Константинополе, основанный еще в IV в. Константином и состоявший из многочисленных отдельных зданий и ансамблей.

Все его парадные помещения, следуя традиции римских императорских дворцов, размещались во втором этаже. Главным залам часто предшествовали или просто соседствовали с ними находившиеся в одном уровне открытые террасы, огороженные решетками (илиаки). Внизу, с одной или нескольких сторон илиаков, устраивались открытые обширные площади с фонтанами — фиалы. Фиалы предназначались для большого количества народа и имели иногда ступени для размещения участников церемоний; илиаки служили местом торжественного выхода императоров. Илиаки и фиалы соединялись открытыми лестницами, внутри же дворца для связи между этажами часто служили закрытые винтовые лестницы.

Дворцы состояли из огромного количества помещений, в том числе терм, ипподромов, были здесь и сады с изящными павильонами; достаточно напомнить, что огромный столичный ипподром был одновременно и частью Большого дворца. Постройки могли группироваться вокруг перистильных дворов, один из которых, сооруженный в VI столетии, окруженный портиками с замечательными мозаичными полами, был раскопан в наше время. Для перехода из одного комплекса зданий в другой устраивались одно- и двухъярусные переходы. {585}

Размеры и масштаб построек поражали воображение. Позже, в XIV столетии, Стефан Новгородец записал: «Ту же есть двор нарицается: палата правоверного царя Константина; а стены его велики, выше городных стен, великому граду подобны под гипподромием стоят, при море»¹.

Вход во дворец вел через торжественную купольную залу — Халке, перестроенную и украшенную при Юстиниане. Она имела бронзовую позолоченную кровлю. Внутри своды украшали мозаичные композиции на темы военных побед Юстиниана, в куполе были изображены василевс и Феодора, окруженные синклитом и празднующие триумф над побежденными вандалами и готами. Стены и пол покрывали мраморные плиты.

Центром дворца во второй половине VI в. стала выстроенная Юстином II тронная «золотая» палата — Хрисотриклиний. Она имела вид перекрытого куполом восьмигранника, каждая грань которого широкой аркой открывалась и соединялась с прилежащим сводчатым помещением. Восточное имело форму апсиды, в которой был установлен императорский трон.

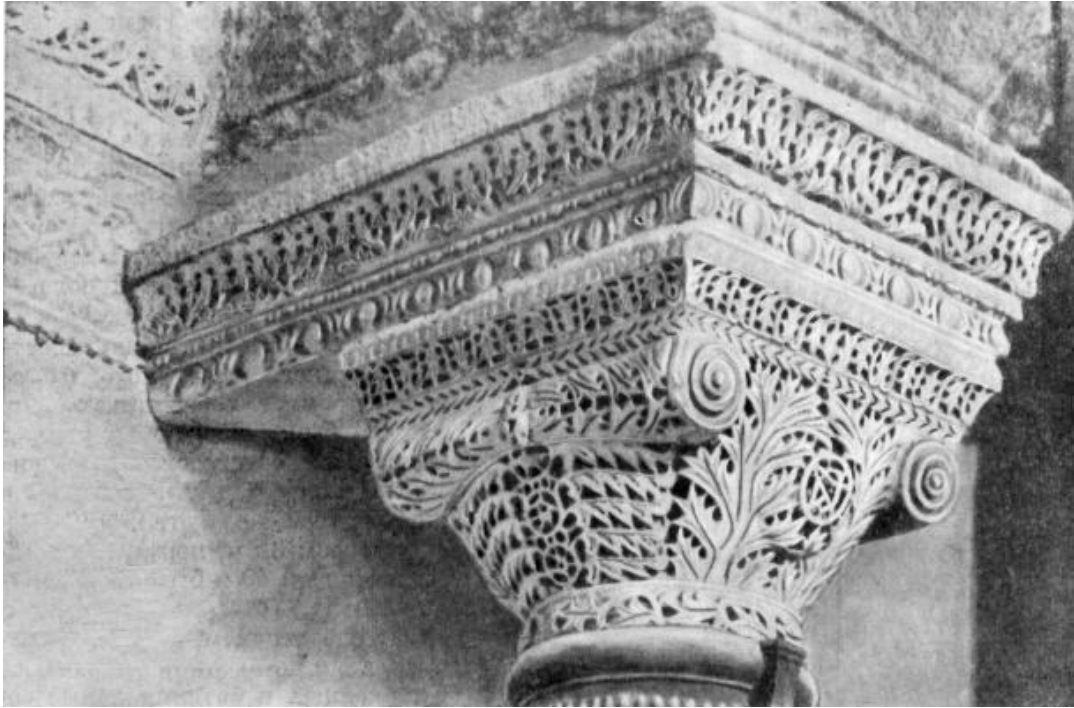
Строительство дворца стало школой мастерства для константинопольских зодчих. Здесь оттачивалось их искусство возведения сводов, формировалось умение мыслить сложными пространственными структурами, здесь выкристаллизовывалась особая художественная выразительность гибкой и подвижной архитектурной формы, облаченной в драгоценные сверкающие одеяния из мозаик, мрамора, порфира, серебра и т. п.

Мы очень мало осведомлены о церковном строительстве V в. в Константинополе. Сохранился лишь один, хотя и весьма значительный, памятник — базилика Студийского монастыря 463 г. Недлинной трехнефной базилике предшествует окруженный портиками квадратный атриум, колоннады нефов имели в промежутках парапеты, хоры обходили центральный неф с трех сторон — с боковых и с западной, полукруглая внутри апсида была снаружи граненой. Перекрывавшийся плоским потолком центральный неф, скорее всего, не имел верхнего ряда световых проемов и был темнее боковых, залитых в двух этажах светом, идущим из часто поставленных огромных окон. Парапеты и хоры с трех сторон превращали центральный неф из осевой в срединную часть здания.

Стремление к выделению среднего пространства и превращению его в центральное соединялось в Константинополе с вниманием к сводам — к их идейному истолкованию и в конструктивном отношении. Чрезвычайно показателен комплекс символических представлений в описании сотворения мира Василием Великим. В «Беседах на Шестоднев» он уподобляет мир храму, возводимому богом для человека. Прежде всего, это сводчатая постройка, и купол с его безупречным, вечно «длящимся» круговым очертанием есть центр ее. Оболочка такого здания легка и невесома, «яко дым», она кажется висящей, не оказывающей давления на опоры — «в руке божией концы земли». Строгая целесообразность мироздания, по Василию Великому, — результат божественного замысла.

Представление о подобном здании, структуре и выразительности его форм оказалось определяющим для последующей эволюции византийской архитектуры. В начале VI в. перед зодчими была поставлена задача со- {586} здания купольного храма, символизирующего мироздание и воплощающего

¹ Хождение Стефана Новгородца. — В кн.: *Сперанский М. Н.* Из старинной новгородской литературы. М., 1934, с. 54.



*Храм св. Софии. 532—537 гг. Капитель колонны.
Константинополь*

этот символ в особой архитектурной композиции. Задача эта была выдвинута в императорском окружении, и для ее решения были привлечены лучшие художественные и научные силы эпохи.

При формировании типа купольного храма был использован опыт той области христианского строительства, в которой давно употреблялись подобные композиции,— речь идет о мавзолеях, баптистериях, мавзолеях. Квадратные, круглые, крестообразные, восьмигранные, они были распространены повсеместно и в качестве самостоятельных построек, и как части базиликальных комплексов. Во всех них идея купола присутствовала в своей символической, впервые определенной в восточных культурах форме — как «небо», а во многих купол получал осуществление в виде каменной оболочки. Возможно, что центрическими были и дворцовые храмы — мы уже упоминали о Сан-Лоренцо в Милане и октогоне Константина в Антиохии. Особенностью их являлась своеобразная двойная структура, связанная с существованием хор и двухэтажного обхода вокруг центрального ядра. Подобные композиции определили многие памятники V—VII вв., в первой же половине VI в. их творческая актуальность доказывается двумя связанными с императорскими заказами замечательными постройками — храмами Сергия и Вакха в Константинополе и Сан-Витале в Равенне. Весьма близкую композицию имел и описанный выше Хрисотриклиний Большого дворца. {587}

Самым сложным и грандиозным созданием эпохи явился Софийский собор в Константинополе, выстроенный в 532—537 гг. Новый храм встал на месте базилики Феодосия; открытый раскопками портик последней и старое здание скевофилакиона позволяют говорить об их одинаковой ориентации и общих размерах. Идея базилики была старой, идея купола — вновь осуществляемой.

Стремление к выделению пространства среднего нефа, которое наметилось во многих базиликах V в. и которое было связано с новыми требованиями оформления обрядов, получило полное осуществление в Софийском соборе. Гигантский купол диаметром 32 м, перекрывавший на высоте почти 40 м огромный центральный неф, стал структурным и идейным средоточием здания. Отныне купольная композиция сделалась доминирующей, и базиликальные сооружения теряют свое значение в последующем строительстве.



*Церковь Сан-Витале. V в.
Капитель колонны. Равенна*

Особая выразительность вертикального развития внутреннего пространства и каменной оболочки здания, его круговой ритм знаменовали собою торжество тех эстетических принципов, которые определили художественную природу византийской архитектуры.

Собор является самым ярким для юстиниановской эпохи воплощением идеи церкви: мир — это храм, созданный богом для человека; люди, постигшие законы этого строительства, рассматривали храм как идеальный мир, в котором возможно духовное единение с творцом.

Архитектуре, вышедшей из тысячелетнего развития ордерной системы, пришлось заговорить совсем иным языком. Это касается прежде всего тектоники и ритма (см. выше, с. 25, 27).

Красота мерного подъема колонн античного храма уступает место направлению развития сверху вниз. Купол, самая масштабная и совершенная форма, венчающая здание, становится безусловным центром композиции. Исчезает телесная наполненность античных архитектурных форм, на ее место приходит понимание стен и сводов как гибкой, лишь закрепляющей движение внутреннего пространства оболочки. Ритм — переключка пластических объемов античного зодчества — заменяется движением криволинейных линий и плоскостей, которые внутри здания всегда вогнутые — полые, пространственные, но не выпуклые, не телесные. Пластическая выразительность, столь свойственная активному, жизнерадостному характеру античного сенсуализма, больше не ценится. Красота {588} новой архитектуры вызывает у человека состояние созерцания и рефлексии, как нельзя более подходящее запросам христианского богослужения, «основной задачей было не пробуждение, а подавление воли»². Пространство интерьера получило характер бесконечно развивающегося. В этой архитектуре молящийся остается неподвижным, в то время как взор его непрестанно побуждается переходами одних форм в другие к движению. Зрительное созерцание вызывает созерцание духовное, и оба они сливаются воедино. Это ощущение выразил Прокопий Кесарийский: «Всякий раз как кто-нибудь входит в этот храм, чтобы молиться, он сразу по-

² Лазарев В. В. История византийской живописи. М., 1948, т. 1, с. 33.

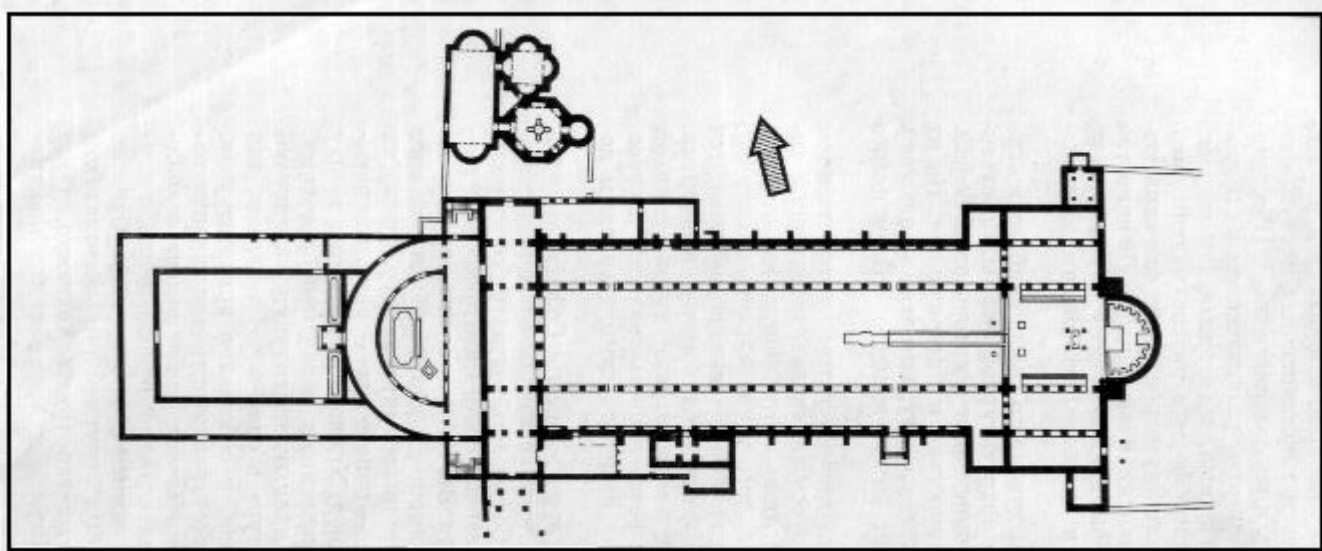
нимает, что не человеческим могуществом или искусством, но божьим соизволением завершено такое дело»³⁻⁴.

Подобное объединение зрительного и духовного созерцаний возможно лишь благодаря особой выразительности архитектурной формы. Собственно, красота отдельной формы ничего не определяет в интерьере св. Софии. Каждый элемент здания есть форма конкретная и материальная. Но их соединение порождает высшую, идеальную красоту, которая, не находясь целиком ни в одном из них, определяет смысл каждого. «Идея целого более реальна, нежели ее части»⁵.

Весь этот комплекс идей и форм есть главное в том художественном явлении, каким является св. София. Но особенности архитектурной ситуации середины VI в. станут ясными лишь тогда, когда мы отдадим себе отчет во всей сумме впечатлений от этого удивительного памятника. Связанные с ним представления религиозного характера не являются единственными и всеобъемлющими, хотя и остаются, конечно, основными.

Можно указать на два очень важных направления художественной мысли, значительно усложняющих выразительность здания. Первое, на которое давно указывалось, связано с императорским дворцовым искусством.

Еще одна особенность впечатления, производимого Софийским собором, связана со смелой оригинальностью, художественным и конструктивным совершенством его композиции. Св. София есть результат соединения базилики не только с куполом, но и с развитым типом центрического здания. Это как бы подобный храму Сергия и Вакха октагон, две противоположные грани которого приравнены по ширине к диаметру центрального купола; из-за этого арки над ними приобрели огромную высоту, между их основаниями переброшены еще две такие — поперечные — арки, все четыре несут гигантский, как бы парящий купол. Угловые промежутки между центральными арками заполнены сферическими вогнутыми парусами, к западной и восточной большим аркам примыкают полукупола, опирающиеся на полукупола экседр. Это структура в одно и то же время, как мы видели, есть концепция и религиозная, и собственно архитектурная. И если в качестве первой она — наиболее грандиозное воплощение общих для своего времени помыслов, то как вторая она занимает положение исключительное. Дело в том, что она является одновременно и концепцией научной, созданием виднейших ученых своего времени. Один из ее строителей — Исидор из Милета — был крупнейшим математиком своего времени. Он собрал все сохранившиеся труды Архимеда, а его ученик Евтохий их прокомментировал. Интерес к Архимеду глубоко знаменателен, ибо именно он внес в чисто геометрическую логику Евклида представления динамические. Сплав понятий пространства, формы и силы лежал в основе расцвета механики в первые века нашей эры.



Базилика св. Леонида. V—VI вв. План. Коринф — Лехеон

Архитектура по природе своей является теснейшим сплетением пространственных и динамических проблем, что как раз в это время, в связи с переходом к сводостроению, стали отчетливо осознавать. В I в. н. э. Герон Александрийский написал специальное сочинение о конструкции сводов — «Ка-

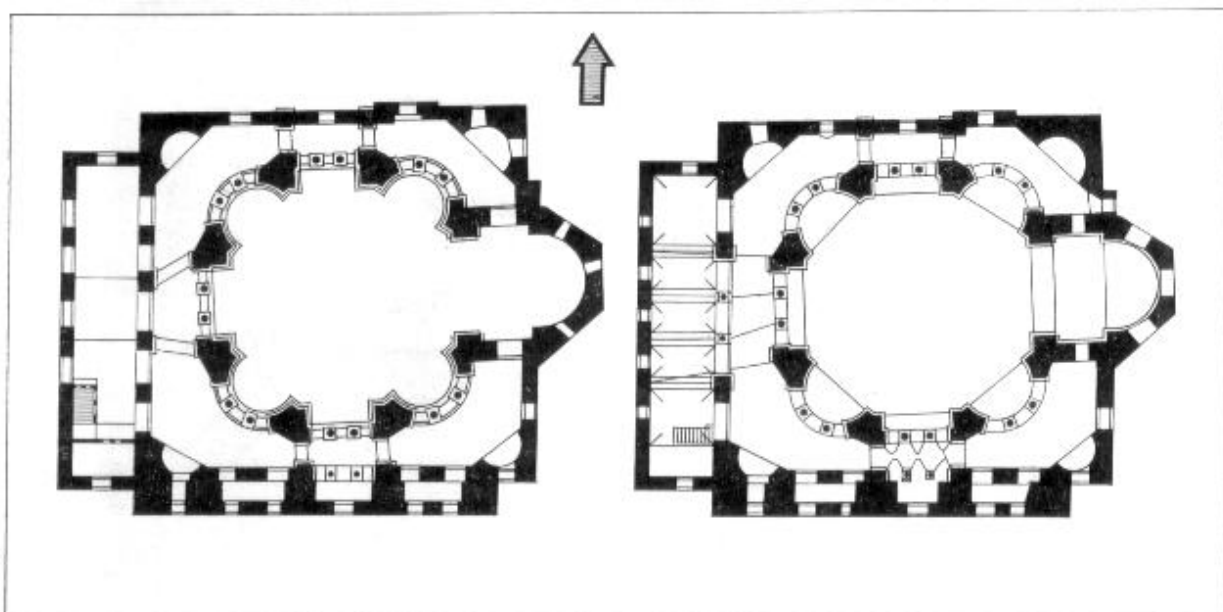
³⁻⁴ Прокотий Кесарийский. О постройках. — ВДИ, 1939, № 4, с. 211.

⁵ Grabar A. Plotin et les origines de l'esthétique médiévale. — SA, 1945, I, p. 22.

марика». А Исидор в VI в. составил к нему комментарий, к которому добавил им самим найденный способ построения параболы. Исидор был, очевидно, автором системы статического равновесия св. Софии, а его сотоварищ — Анфимий из Тралл — обеспечил ее практическое осуществление. Анфимий был одним из прославленных зодчих эпохи. Он тоже немало времени отдал теоретическим штудиям. В частности, ему принадлежит трактат о зажигательных зеркалах, также, безусловно, тесно связанный с расчетом криволинейных поверхностей и их сопряжений.

Оба этих выдающихся человека были лучшими представителями ученых ранневизантийского общества, когда образовались целые фамилии, из поколения в поколение выдвигавшие людей умственного труда. Племянник Исидора — тоже Исидор — восстанавливал купол св. Софии после разрушения в 558 г.

Архитектор IV—VI вв. занял в обществе иное положение, нежели его предшественники времен классики и эллинизма. Градостроительство, инженерия, сводостроение — все эти новые области, завоевываемые архитектурой, требовали гораздо большей образованности зодчих. Лишь отдав себе отчет в подобных переменах, можно понять всю красоту Софийского собора как изысканнейшей, тщательно продуманной и безупречно {590} осуществленной статической системы. Ощущение умной пространст-



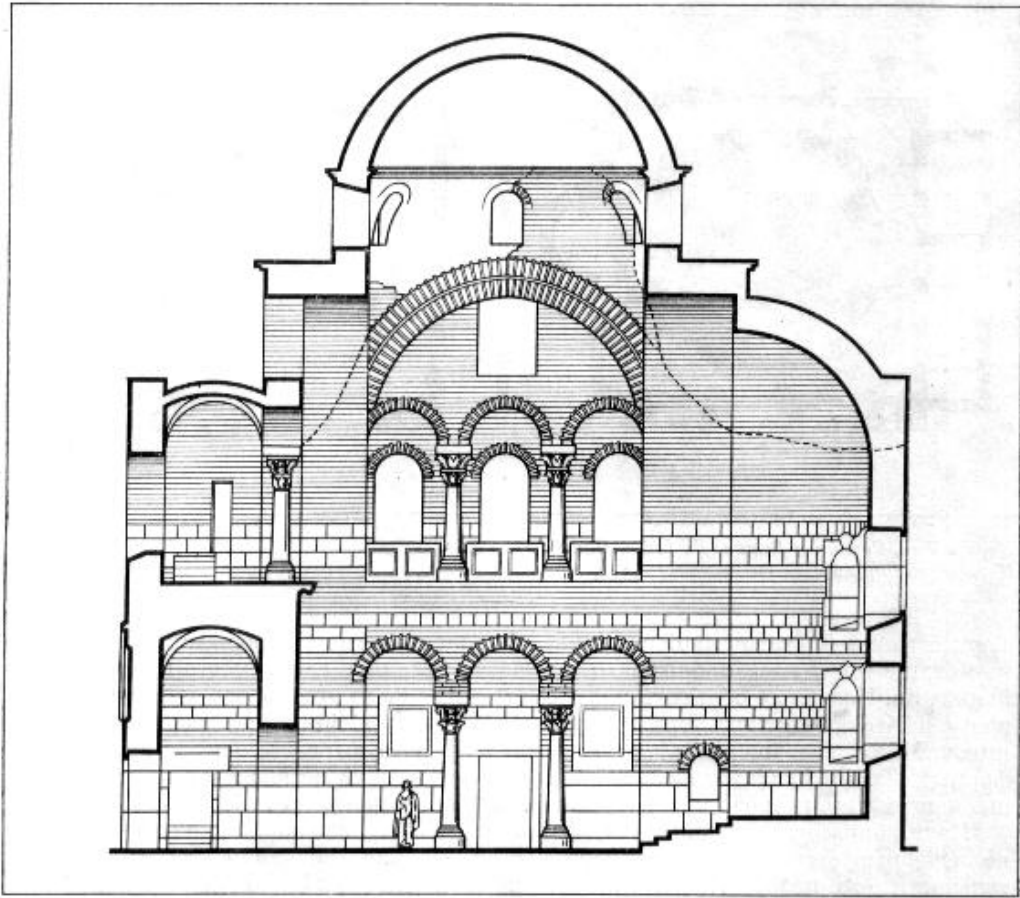
*Церковь св. Сергия и Вакха. До 536 г. План.
Константинополь*

венно-механической идеи пронизывает все части здания и любое место их сопряжения. Нельзя не обратить особого внимания на паруса, вовсе не имевшие обязательного характера и обращавшие на себя внимание современников. Милле совершенно верно определил природу выразительности этой формы: «Тромп является формой эмпирической: парус не является ли решением разума, которое может сделать честь греческому гению?»⁶

Круг вопросов, связанных с Софийским собором, сказанным, конечно, не исчерпывается, но этого вполне достаточно для осознания исключительности его положения в истории искусства. Софийский храм — это действительно космос, но только не христианский. Искусство, всегда связанное с красотой реальных форм, было более объективным и суммарным отражением общественного сознания, нежели богословие, интенсивно сводившее в это время смысл и закономерности бытия к единообразным сакральным формулам. Комплекс идей и чувств, заложенных в архитектуре св. Софии, гораздо шире чисто теологического толкования, но именно это не позволяет собору стать завершением поисков идеального типа культового здания. София Константинопольская, лучшее создание византийской архитектуры, дала мощный импульс, определивший окончательное торжество идеи купольного храма, но сама осталась памятником уникальным, стоящим почти вне типологического движения.

Поэтому при сохранении единства идейных и стилистических принципов византийская архитектура первой половины VI в. вырабатывала иной тип здания — купольную базилику. К этому был проложен путь в предшествующее столетие (куполообразные деревянные конструкции над {591} вимами

⁶ Millet G. L'Asie Mineure, Nouveau domain de l'histoire de l'art.— RA, P., 1905, janv.-juin, 4-me sér., t. V, p. 102.



Каср-ибн-Вардан. Сирия. Церковь. 564 г. Разрез

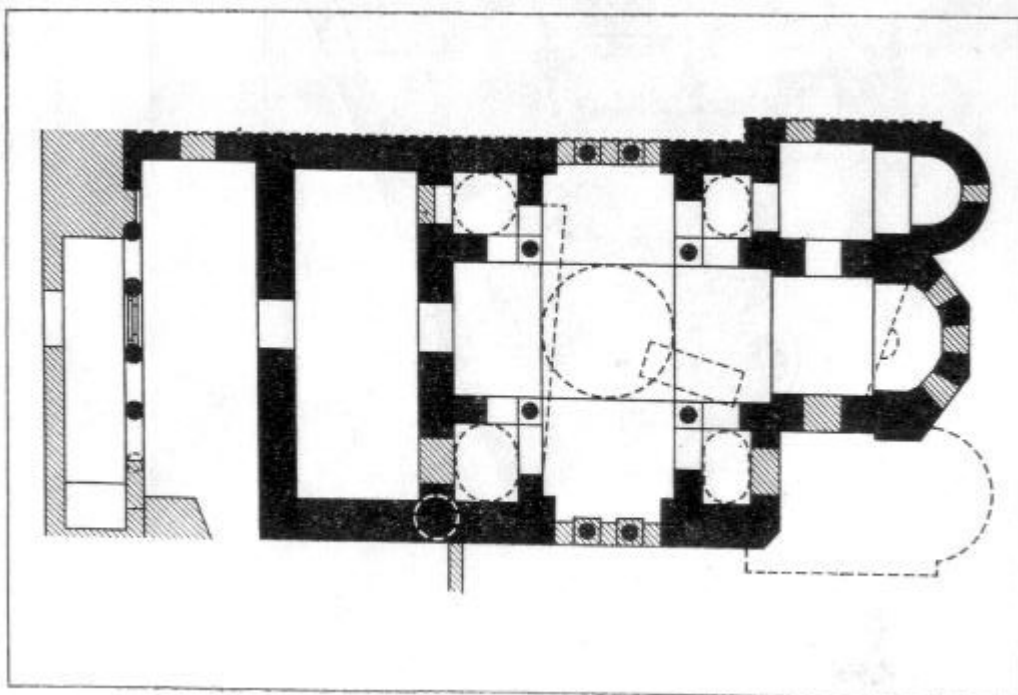
греческих базилик, в сирийских памятниках, купол над центральной ячейкой базилики в Койя-Калесси). В VI в. мы знаем две большие купольные базилики — св. Ирины в Константинополе и базилики «В» в Филиппах. Мы не знаем точно, как был поставлен купол над первой из них, но структура второй ⁷ говорит о трудностях подобного соединения, приведших к гибели памятника. Идея купола настойчиво требовала проведения принципа центрической композиции. Поэтому более жизненным оказался тот вариант купольных базилик, который связан с храмами Апостолов в Константинополе и Иоанна Богослова в Эфесе. Это было счастливое соединение традиций — зданий базиликальных, купольных и крестообразных. Архитектурные идеи, связанные с мартириями, помогли создать новые композиции, способные к дальнейшему развитию. Подобный тип вызвал отголоски в строительстве VI в. (церковь Панагии Гека-^{592}тонпилиани на острове Паросе), он оказался приемлемым и позже, в XI столетии (собор св. Марка в Венеции).

Еще более важным структурным образованием стали храмы, подобные дворцовой церкви в Каср-ибн-Вардане (Сирия). Церковь является как бы уменьшенной и упрощенной репликой Софийского собора. Центральное пространство перекрыто куполом на очень низком барабане, переход к которому образован парусами. С трех сторон оно охвачено двухъярусными обходами, из которых западный служит нартексом. Близкую структуру имели церковь Марии в Эфесе VI в., собор в Эдессе ⁸, в VII в. — церковь Успения в Никее. Очевидно, этот тип был распространен в строительстве крупных городов.

Параллельно с ним на периферии существовал тип крестовокупольного храма. В сложившемся виде он известен уже в V в. — это храм св. Давида в Салониках, к нему близки церковь Апостолов и пророков в Герасе, баптистерий в Царицыном граде, церкви Спасителя в Рометте и св. Андрея в Римини, юго-восточная пристройка в Аладжа-Яйла в Ликии (все — V—VII вв.).

⁷ *Lemerle P. Philippes et la Macédoine orientale. P., 1945.*

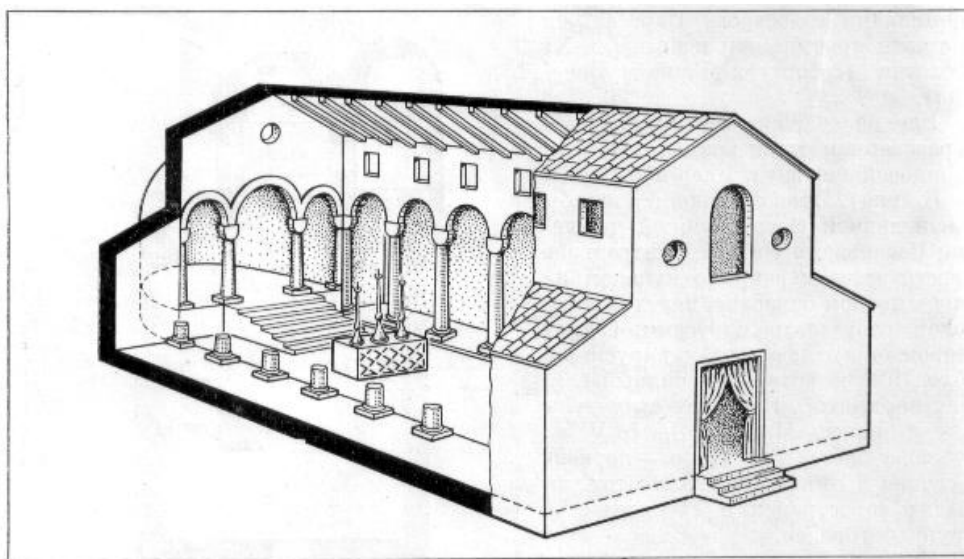
⁸ *Grabar A. Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice. — CA, 1947, II, p. 41—67.*



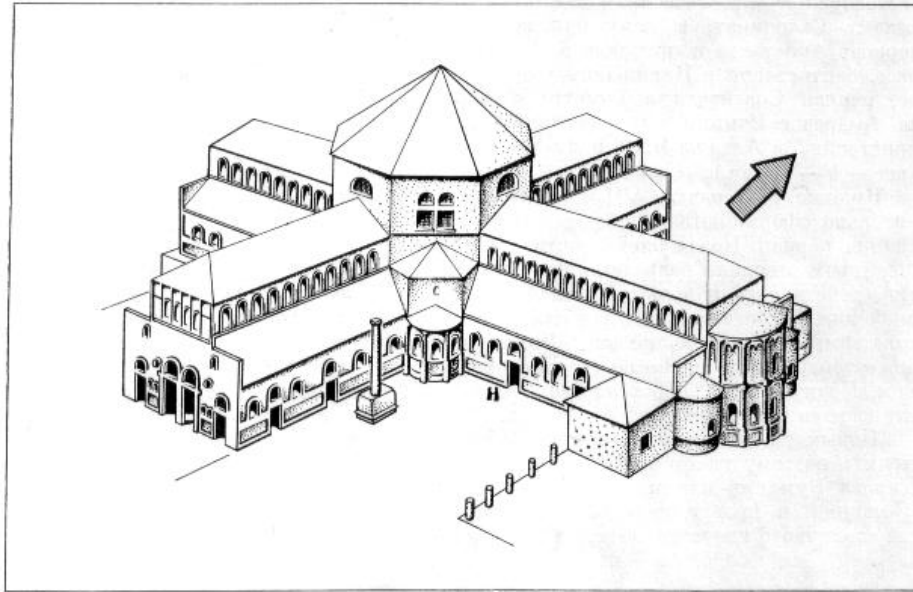
*Церковь св. Стефана в Триглии (Турция).
VIII в. План*

В конце VI — начале VII в. окончательно оформляются идейные и символические толкования литургии и здания церкви. Новая эпоха считала требования культа главными, а художникам отводила роль лишь исполнителей. Возрастает значение литургии, действия священнослужителей приобретают глубокое символическое значение. В соответствии с требованиями литургии выделяются пространства вимы и подкупольной зоны. Вима соединяется проходами с находящимися теперь обязательно по сторонам алтаря жертвенниками и диаконником. Подкупольное пространство, где совершается таинство евхаристии, становится истинным центром здания.

Новым требованиям наилучшим образом отвечали крестовокупольные храмы, поэтому уже в VI в. они начинают выдвигаться на первый план. Такова Куманин-джами в Анталии (Турция), где соединяются приемы столичной и провинциальной архитектуры. Более последовательно черты столичного искусства выявляются в церкви св. Тита в Гортине (Крит), {593} которую можно рассматривать как слож-

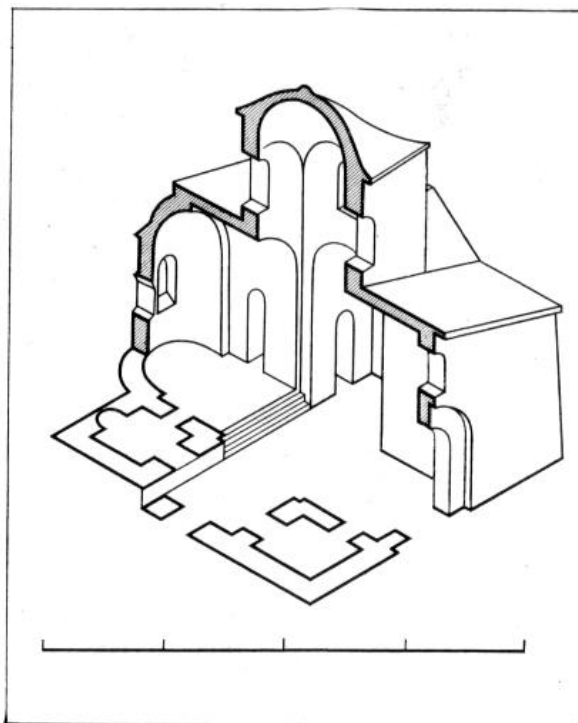


*Базлика в Северной Африке. Ок. 400 г.
Реконструкция по мозаике в Табарке.*



*Мартирий Симеона Столпника. Ок. 470 г.
Реконструкция. Калат-Семан*

ный крестовокупольный храм (а не только как купольную базилику).



*Церковь св. Давида. V в. Реконструкция.
Салоники*

Несколько позже, в VII—VIII вв., как разновидность крестовокупольных композиций появляются храмы, в которых опорами центральных арок и сводов становятся колонны. Они известны нам сейчас лишь в периферийных районах — это церкви св. Стефана в Триглии⁹ и церкви «АА» и «ЕЕ» в Сиде (Турция)¹⁰. Однако кажется возможным связать создание подобной структуры с центральными явлениями византийского зодчества. Во-первых, западные и юго-западные территории малоазийского полуострова были всегда тесно связаны со столичным искусством. Во-вторых, и это самое важное, стилисти-

⁹ Hasluck F. W. Bithynica. — Annual of the British School at Athens. 1906—1907, XIII, p. 285, 288, 290—291.

¹⁰ Mansel A. M. Die Ruinen von Side. B., 1963, S. 164—165, 168—169.

чески природа подобного художественного языка в своей основе имеет тяготение к мраморной, полированной, изящно организованной, как бы выточенной форме, в VII в. остающейся популярной лишь в придворном императорском искусстве. Подобным храмам было суждено занять центральное место в византийской культуре, но их рождение прошло почти незаметно. Для VII—VIII вв. они явились лишь вариантом (хотя, как кажется, и столичным) одной из многих композиционных структур, выдвинутых замечательным расцветом зодчества юстиниановского времени. {595}

18

Прикладное искусство

Процесс сложения малых форм искусства протекал во многом сходно с эволюцией, происходившей в IV—VII вв. в монументальной живописи; однако для малых форм были характерны особенности, которые в известной мере объясняются назначением этих памятников, а также той средой, для которой они создавались.

До нас дошли главным образом предметы, имевшие распространение в высших кругах византийского общества, а также культового назначения. Многие из них изготовлены из золота, серебра, слоновой кости, шелка и т. п. Наши представления об искусстве относительно широких кругов византийского общества весьма ограничены; тем более нет данных о народном искусстве: существовало ли оно вообще и в каких формах?

В противоположность монументальной живописи или мозаикам, покрывавшим стены зданий, произведения малых форм искусства легко перевозились, что создает трудности для определения места и времени их изготовления; исследователи даже не всегда согласны в вопросе о византийском их происхождении. Изучение произведений прикладного искусства затруднено и тем, что на них редко имеются надписи, свидетельствующие о принадлежности конкретным историческим лицам; еще реже встречаются имена мастеров; уникальны портретные изображения; лишь в редких случаях определены точные места их находок.

Изучение и идентификация предметов прикладного искусства осложняются тем, что в рассматриваемую эпоху в пределы Византийской империи входило много областей со своими древними художественными традициями; к тому же ломка старых и сложение новых форм искусства сопровождалась неравномерностью развития: новые, чаще всего религиозные сюжеты иногда исполнялись в духе старых традиций, и наоборот, новые средства художественного выражения проникали в унаследованные от античности образы. Наконец, некоторые мифологические и светские образы приобретали в эти века новое христианское осмысление¹, в чем отразилось, по-видимому, приобщение к победившей религии привилегированных слоев общества с их повышенной художественной требовательностью и еще очень сильной приверженностью к античной культуре. Характерна в этом отношении эпиграмма поэта IV—V вв. Паллада «На статуи богов, перенесенных для христианского культа в дом некоей Марины»: «Став христианами, боги, владельцы чертогов Олимпа, здесь обитают теперь невредимыми, ибо отныне не предадут их огню плавильня и мех поддувальный»².

¹ *Weitzmann K.* The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and their Impact on Christian Iconography.— DOP, 1960, 14, p. 45— 68; *Grabar A.* L'empereur dans l'art Byzantin. P., 1936 (Réimpression 1971); *Idem.* Christian Iconography. A Study of its Origin. Princeton. 1968; *Idem.* Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et moyen âge. P., 1979.

² Греческая эпиграмма. М., 1960, с. 269. Пер. Л. Блуменау.



*Реликварий. Серебро. IV в.
Салоники. Археологический музей*

Возврат к античным формам, наблюдавшийся в конце IV в. и в монументальной живописи, дал основание некоторым исследователям ввести в научный оборот понятие «Феодосианское возрождение»³, которое они прослеживали и в сфере скульптуры. Что касается малых форм, то большой интерес представляет в этом отношении серебряный реликварий IV в., не так давно найденный вблизи Фессалоники (Фессалоники, Археологический музей); наряду с хризмой (монограммой Христа, расположенной на крышке) он украшен хорошо известными по живописи катакомб и рельефам саркофагов изображениями на библейские сюжеты («Три {597} отрока в печи огненной», «Даниил во рву львином»); однако, в отличие от бесплотных образов катакомб, все персонажи представлены здесь в изящных позах, в сложных поворотах, лица переданы с тончайшей моделировкой, драпировки облегают тело мягкими складками.

Примерно к тому же времени относится хранящийся в Эрмитаже мисорий (дарственное блюдо, не имеющее утилитарных функций) Констанция II: конное изображение императора, сопровождаемого Никой и телохранителем, воспроизводит традиционный тип императора-триумфатора, известный по множеству римских монет. Он отличается от них лишь тем, что на щите воина имеется хризма. Вместе с тем сама трактовка образа как бы вводит нас в новую эпоху: фигура Констанция развернута условно — голова и фигура в фас, а ноги в профиль; конь кажется парящим в воздухе, отсутствует моделировка, изображение — плоскостное. Любопытно, что в детали вооружения и конского убора введены некоторые элементы, говорящие о воздействии варварского мира, а в costume ощутимы восточные влияния. На этом предмете светского назначения (по всей вероятности, изготовленном не в столице, а в одном из провинциальных центров) явно обнаруживаются как в иконографии, так и в стиле черты переходной эпохи.

К IV в. относится также реликварий из слоновой кости, украшенный резными изображениями (Брешия, музей Чивико). Заключенные в медальоны портреты апостолов и ряд евангельских сцен, в частности «Чудеса Христа», стилистически весьма близки реликварию из Фессалоник, хотя, по-видимому, исполнены западным мастером. Медальоны с изображениями апостолов то в фас, то в профиль встречаются в это время также на донцах стеклянных сосудов: они вырезаны на золотом листке, заключенном внутри стекла (подобно кубикам мозаики); встречаются исполненные в этой технике ветхо- и новозаветные сцены, мало отличающиеся от мифологических (например, «Жертвоприношение Авраама». IV в. Гос. Эрмитаж), а также портреты, иудейский семисвечник и др.

Интересно, что к тому же IV в. относится найденная на территории Югославии (в Докле, близ Подгорицы) стеклянная чаша-патера (Гос. Эрмитаж), на которой выполнены гравировкой те же библейские сцены («Иона», «Даниил во рву львином», «Жертвоприношение Авраама»), но совсем в ином стиле: их выразительность и как бы детская непосредственность свидетельствуют об отступлении от античных норм и отражают воздействие варварского искусства. Изображения на этой патере сопровождаются латинскими надписями; местом ее производства, очевидно, была западная часть империи.

³ *Kitzinger E. A Marble Relief of the Theodosian Period.— DOP, 1960, 14, p. 17—42. Bepprint in: The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies. Indiana University Press, Bloomington; London, 1976, p. 1—31.*

В конце XVIII в. в составе большого клада серебряных вещей на Эсквiline, в Риме, был найден серебряный ларец конца IV в. (Лондон, Британский музей) с изображением мифологических и жанровых сюжетов; на его крышке эроты держат медальон с погрудными портретами брачной пары, близко напоминающими композиции на саркофагах этого времени, а латинская надпись призывает новобрачных — Секунда и Проекту — жить «во Христе».

Подобная противоречивость присуща малым формам искусства и в последующие века. До нас дошел ряд императорских, консульских и церковных диптихов (или их частей) V—VI вв. из слоновой кости. На них наверху можно видеть медальоны, которые несут крылатые Ники, а в {598} венке дано



Чаша-патена. Стекло. IV в. Ленинград. Гос. Эрмитаж

погрудное изображение женщины, олицетворяющей Константинополь. На одном великолепном образце этого искусства в высоком рельефе исполнен император Анастасий (?) в традиционном облике конного триумфатора, которому покоренные народы подносят дары; парящие ангелы над его головой во всем подобны Никам, но они держат медальон с погрудным изображением юного Христа (Париж, Лувр).

Саму форму диптиха, каждая створка которого состоит из пяти частей, воспроизводили примерно в то же время церковные диптихи: место императора на них занимают Христос или богородица, вокруг вырезаны сцены евангельского или протоевангельского содержания; вверху ангелы {599} держат



*Блюдо. Пастух среди стада. Серебро. 527—565 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

медальон с крестом — символом Христа. В некоторых случаях, например на окладе VI в. Эчмиадзинского евангелия (Ереван, Матенадаран), манера исполнения несколько меняется, рельеф уплощается, намечается известная схематизация. Но черты условности ощутимы и на многих консульских диптихах: резко выделенная, отличающаяся размерами фигура консула, торжественно-репрезентативная и бесстрастная, без характеристики индивидуальных портретных черт, противостоит мелким, живым и выразительным фигуркам актеров, акробатов, возничих, эквилибристов, изображенных в нижней части створок.

По-видимому, одни и те же мастера изготовляли предметы светского и церковного назначения. Так, великолепное изображение архангела Михаила (V—VI вв., Лондон, Британский музей) на необычно большой створке диптиха (42,8×14,3) расположено под аркой, между колоннами, в характерном для консульских диптихов архитектурном обрамлении. Место таблички с указанием имени и должностных эпитетов консула здесь занимает греческая метрическая надпись, начинающаяся с креста. Архангел стоит на перспективно переданных ступенях, в легком повороте, фигура трактована объемно, мягко спадают складки драпировок; исполнение памятника сближает его с произведениями придворного ис-



*Блюдо-дискос епископа Патерна. Серебро, позолота. 491—518 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

куства.

До нас дошло значительное число пиксид (коробочек для хранения реликвий или ценных предметов) конца V—VI в., исполненных из части бивня слона: на них чаще всего изображены ново- или ветхозаветные сцены, пришедшие на смену Венере и Адонису, Вакху и Орфею, охотничьим или пиршественным сюжетам.

Сцена из истории Иосифа на пиксиде V в. из собрания Эрмитажа очень близка к изображению Пира богов и Суда Париса на пиксиде того же времени Балтиморского музея (США)⁴. На многих пиксидах просматриваются эллинистические традиции (например, на пиксиде со сценами из истории Ионы VI в.— Гос. Эрмитаж), но есть и другие, более строгие и условные по манере изображения, с некоторыми восточными чертами в типе лица. {601}

Вопрос о месте изготовления этих предметов не вполне ясен. Небольшая их группа справедливо выделена специалистами как восточная⁵, быть может, даже кавказская — например фрагменты из Озорука (Северная Осетия) и створка из собрания Уварова (Москва, Гос. Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина), есть и такая группа, которая ближе к памятникам Западной Европы.

Значительный интерес для ознакомления с различными сторонами византийской жизни, при всей условности трактовки, представляют пластина (возможно, часть ларца V в.— ФРГ, сокровищница собора в Трире) с изображением сцены перенесения реликвий и не вполне ясный по своему назначению образец деревянной резьбы (возможно, завершение пилястра; размер около 1/2 метра), изображающий осаду крепости (V в., Западный Берлин, Гос. музей Далем). На пластине можно видеть движущееся по улице шествие во главе с царственными персонажами и духовными лицами, базилику и городские дома, из окон которых высовываются головы зрителей. На предмете с деревянной резьбой (происходящем,

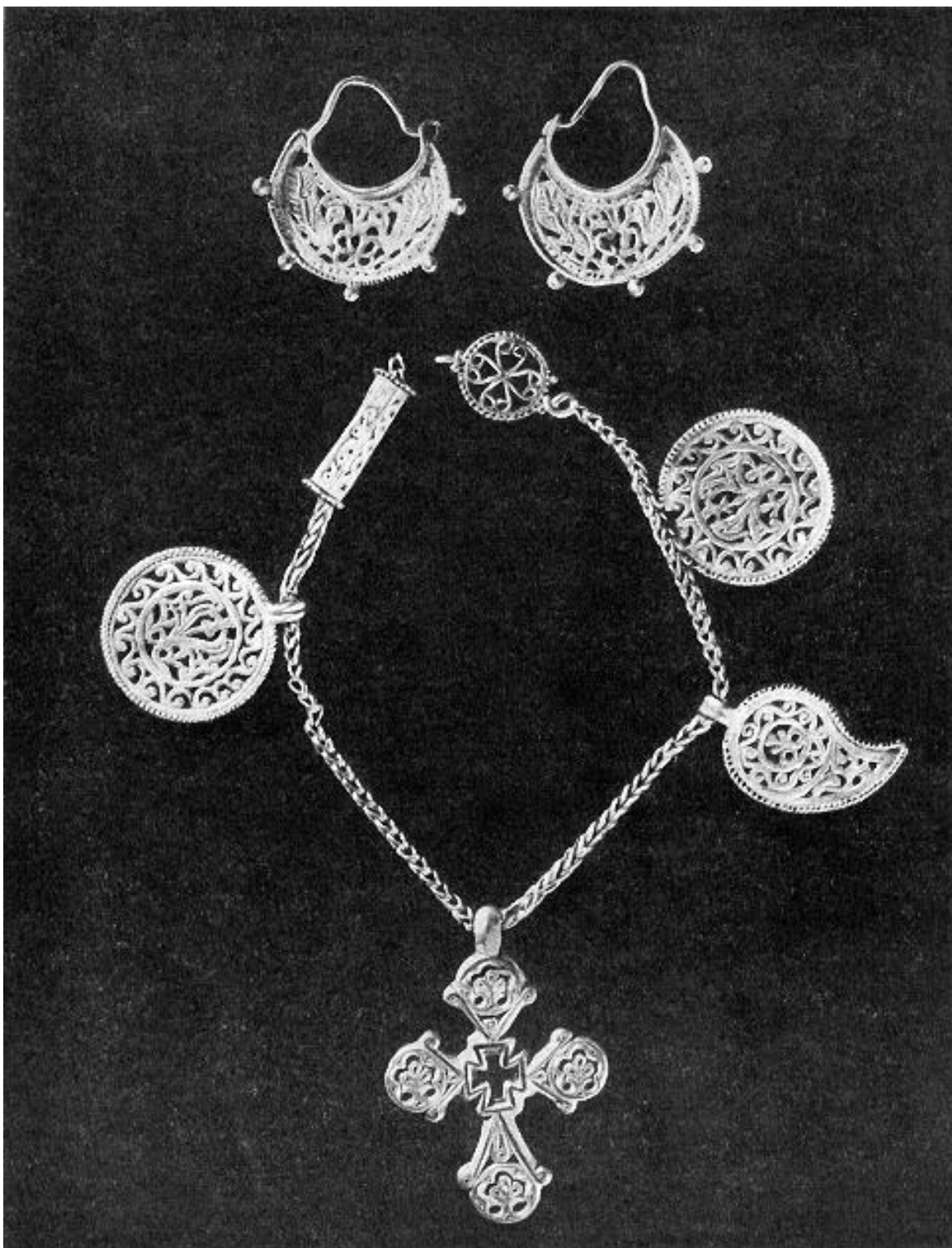
⁴ *Volbach W. V. Elfenbeinwerke der Spätantike und des frühen Mittelalters. 3. Aufl. Mainz. 1976. S. 24, 89, 116; Idem. Avori dele capitale tardoantiche. Corsi di cultura sull'arte Ravennate e bizantina. Ravenna, 1978, p. 265—289.*

⁵ *Ibid.*

подобно большинству дошедших до нас произведений подобного рода, из Египта) видны расположенные в несколько ярусов конные и пешие воины, их доспехи и вооружение, кладка стен, башни и ворота.

Все еще остается спорным место изготовления наиболее крупного предмета, украшенного резьбой по слоновой кости,— кафедры того самого епископа Максимиана, который изображен в составе процессии Юстиниана на мозаике в церкви Сан-Витале; в Равенне (Равенна, Епископский музей). На ее передней стенке имеется монограмма Максимиана, ниже которой расположены в арках фигуры Иоанна Предтечи и евангелистов, образы которых напоминают античных философов. На боковых стенках вырезаны многочисленные сцены из библейской истории Иосифа: мелкие живые фигурки отличаются от торжественно-репрезентативных изображений переднего плана. Схожи с ними не полностью сохранившиеся на спинке кафедры сцены из евангельского цикла. Большое место в убранстве этого замечательного памятника занимает тончайший растительный орнамент, который окаймляет сцены и фигуры: в завитки виноградной лозы вплетены вазы, птицы и животные. Этот орнамент был широко распространен в V—VI вв.: он встречается на равеннских мозаиках, на сирийских рельефах, на коптских тканях и многих других произведениях искусства. Имеется он, в частности, и на одном из наиболее тонких по исполнению серебряных предметов, так называемом антиохийском кубке первой половины VI в. (США, Нью-Йорк, Музей Метрополитен): вся поверхность заполнена здесь виноградной лозой, в которую вплетены фигуры Христа и сидящих вокруг него апостолов; среди гроздьев расположены птицы и животные.

Этот же орнамент украшает борт широко известного блюда—дискоса епископа Патерна, найденного в погребении (ранее считавшемся кладом) в районе Полтавы, в с. Малая Перещепина (Гос. Эрмитаж). Это один из немногих сосудов, в надписи на котором упоминается реальное историческое лицо — епископ города Томы Патерн, живший при императоре Анастасии. Большая хризма на дне дискоса, буквы А и Ω, заключенные в монограмму, позолота и камни, вставленные в гнезда, напаянные поверх орнамента, составляют его убранство. {602}



Ожерелье с крестом и подвесками. Серьги.

Золото. Конец VI в.

Ленинград. Гос. Эрмитаж {603}

Инкрустация камнями или цветными стеклами — прием, излюбленный в искусстве варваров Средиземноморья и Причерноморья. Множество различных золотых украшений (фибул, пряжек, диадем), вооружение, конские уборы, в частности те, которые найдены на юге нашей страны — в Крыму, на Кавказе, в Керчи, выполнены в этом, так называемом полихромном стиле. Так на культовом сосуде, скорее всего, константинопольского происхождения отразились технические и художественные приемы, характерные для варварской среды.

Серебряные сосуды (блюда, кувшины, ковши и др.) дошли до нас от V—VII вв. в довольно большом числе. Пробирные знаки, имеющиеся на большинстве этих памятников, ставились в процессе их производства, до окончательного завершения обработки: обычно их пять, что указывает, согласно письменным свидетельствам, на особенно высокое качество серебра. Имеющиеся на этих клеймах монограммы и портреты императоров, очень похожие на их изображения на монетах, определяют относительную точность датировки.

Много серебряных сосудов найдено на территории нашей страны не только на юге, но и в Приуралье, куда они проникали в результате обменной торговли. Немало византийских серебряных изделий обнаружено в последнее время и в Западной Европе, в частности на территории Англии. Значительный интерес представляет сравнительно недавно найденный в Южной Турции (около Анталии) большой комплекс серебряных изделий культового назначения, к сожалению, до настоящего времени полностью не опубликованный (часть предметов находится в Археологическом музее в Стамбуле, а часть — в собрании Думбартон-Окс в Вашингтоне). Многие из них имеют пробирные знаки, а также посвятельные надписи с именем епископа Евтихиана. Очевидно, все эти памятники, среди которых имеются даже части серебряного иконостаса, принадлежали в 565—575 гг. какой-то церкви. Большие патены близки блюду Патерна по размерам и оформлению центральной части, однако их сопровождают не латинские, а греческие надписи, при этом в декорировке отсутствуют «варварские» приемы перегородчатой инкрустации. Отдельные предметы из этого комплекса стилистически между собой различаются: например, на кадиле (находящемся в Музее Стамбула) евангельские персонажи даны в живых поворотах, лица переданы пластически, драпировки соответствуют положению фигур. Приверженность серебряных дел мастера античным традициям проявляется и на некоторых других предметах. Интересно отметить разный уровень мастерства на двух фрагментированных окладах с почти одинаковой композицией (под киворием, обрамленным фигурами павлинов, Христос и апостолы Петр и Павел): оклад лучшей сохранности является как бы схематизованной копией второго.

Сохранилась группа предметов, на которых представлены мифологические сюжеты (в том числе связанные с культом Геракла, Ахилла и даже Вакха) и которые получили название «византийский антик»⁶. Встречающиеся на этих памятниках изображения (например, Беллерофонта) получают новое христианское осмысление (борьба добра со злом); нериду, сидящую на фантастическом льве, сопровождает надпись с текстом из псалмов (70,5 и 85,6. Музей в Турине)⁷. В некоторых случаях старые



Золотое ожерелье VI в., вероятно, константинопольской работы, с изображением Христа и двенадцати апостолов {605}

⁶ Mazulevitsch L. Byzantinsche Antike. Berlin; Leipzig, 1929.

⁷ Brandenburg H. Bellerophon christianus.— Römische Quartalschrift. Rom; Freiburg; Wien, 1968, Bd. 63, S. 49—55.

образы не только приобретают новые стилистические черты, но и отражают видоизменение самих сюжетов в соответствии с литературными текстами, получившими новое звучание: на блюде с изображением «Спора Аякса и Одиссея из-за оружия Ахилла» (Гос. Эрмитаж), так же как на блюде с Беллерофонтом (Музей Искусства и истории г. Женевы), имеется изображение пастуха с посохом, не находящее объяснения из текста Гомера; зато он упоминается у автора V—VI вв. Квинта Смирнского, который ведет повествование от имени пастуха⁸.

На ряде серебряных сосудов встречаются александрийские мотивы: сцены рыбной ловли, Посейдон (Нептун) на ручках ковшей, nereиды и др. Наиболее интересен ковш с изображением сцены «Измерение Нила» (Гос. Эрмитаж): на ручке здесь — традиционная фигура Посейдона, по бортику — крокодилы и гиппопотамы, лотосы и прочие атрибуты александрийского пейзажа, а на дне, в медальоне — два эрота, отмечающие на столбике — нилометре — уровень разлития Нила. Зарубка сделана на высоте пяти локтей (буква «Е») — уровне, весьма неблагоприятном для Египта: в этом сказалась, очевидно, неосведомленность мастера-чужестранца.

Многие серебряные сосуды с изображением религиозных сцен использовались в качестве церковной утвари — диски и потиры, сосуды, служившие для омовения рук священника, и др. Среди них выделяется большая группа памятников VII в. с изображением сцен из истории Давида (часть из них была найдена и находится на Кипре, другие хранятся в Нью-Йорке, в Музее Метрополитен): сражение Давида и Голиафа, обручение Давида, Давид, борющийся со львом и медведем, и ряд других. Они приблизительно современны «византийскому антику» и достаточно ему близки стилистически и иконографически. Существует предположение, что эти сосуды с клеймами императора Ираклия изображали в образе Давида самого Ираклия⁹.

В позднейших византийских миниатюрах подобные сюжеты использовались, по-видимому, в качестве прототипов.

На Кипре был найден и сосуд середины VII в. с изображением на дне полуфигуры юного святого, возможно, Сергия или Вакха: по типу и украшениям — гривне (мангаку) на шее и фибуле на плече — этот образ напоминает братьев-святых на киевской иконе. Исполненный в высоком рельефе с тонкими градациями в проработке поверхности, украшенный заполняющим медальон тончайшим (черновым) орнаментом, этот памятник является одним из выдающихся образцов чеканного искусства (Лондон, Британский музей).

Антикизирующее направление в торовитике VI—VII вв. не было единственным. Ряд предметов культового назначения по иконографии и чертам стиля сближается с сирийскими памятниками; особенно ярко представляют это течение две патены, найденные на территории Сирии (в Стуме и Рихе: первая хранится в Археологическом музее в Стамбуле, {606} вторая — в собрании Думбартон-Окс в Вашингто-



*Дно чаши: св. Сергий. Серебро. Ок. 600 г.
Лондон. Британский музей*

⁸ Залеская В. Н. Византийская торовитика. Некоторые аспекты изучения. — ВВ, 1982, 43, с. 130—132.

⁹ Kitzynger E. Byzantine Art in the Making. L., 1977, p. 111—112.

не) с изображениями «Причащения апостолов». Восточный тип лиц, отступление от античных норм в пропорциях фигур, в исполнении их драпировок, неоправданность поворотов сближают эти памятники с миниатюрами сиро-египетской группы. Исследователи справедливо отмечали различия в передаче на этих патенах одной и той же сцены, однако более резко они отличаются от рассмотренных выше классицизирующих образцов. По-видимому, эти предметы, как и стилистически близкий им золотой медальон со сценами {607} «Крещения», «Рождества» и «Богоматери с ангелами» (Вашингтон, Думбартон-Окс), исполнены сирийскими мастерами, но в Константинополе (свидетельством чему являются клейма на обороте сосудов).

Это художественное направление получило, хотя и менее ярко, отражение в других памятниках, например на реликварии, найденном в Херсонесе (Гос. Эрмитаж), на большой вазе из Эмессы (Париж, Лувр), а также на ряде маленьких сосудиков для святой воды, известных под названием Монцских ампул¹⁰.

Большой известностью пользуется дискос VI в. с изображением ангелов по сторонам креста (Гос. Эрмитаж). На его сирийской атрибуции (обусловленной, помимо прочих аргументов, некоторыми чертами сходства с так называемыми сасанидско-иранскими вещами) сходятся все исследователи.

Следует подчеркнуть, что и среди группы «византийского антика» имеются памятники, стилистически отличающиеся от большинства других и принадлежащие к абстрагирующему направлению: таково, например, блюдо, ранее считавшееся изображением Венеры и Анхиза, а ныне определенное как «Ахилл и Брисеида»¹¹ (Гос. Эрмитаж).

По сравнению с нашими представлениями о богатстве византийского двора, сложившимися на основании письменных источников, число сохранившихся золотых изделий сравнительно невелико. Подавляющее их большинство, очевидно, было переплавлено в последующие столетия. Характерно, что известные ныне золотые украшения происходят преимущественно из кладов. Некоторые из них были найдены в Египте, другие в Киликии, на Кипре, в Сирии и т. д. Помимо упомянутых выше полихромных изделий (многие из которых найдены в Северном Причерноморье) с широким использованием цветных камней или стекла, большое распространение имели украшения, исполненные в прорезной технике, близкие своим ажуром типичной для эпохи кружевной манере декоративной скульптуры (серьги луновидной формы с парным изображением птиц по сторонам чаши или дерева, иногда с крестом; перстни, на которых нередко изображается сцена обручения жениха и невесты, иногда монограмма имени владельца, дутые браслеты, фигурные застёжки и пр.). Формы и типы некоторых ювелирных изделий, а не только их декорировка, иногда напоминают украшения, распространенные в варварском мире. Так, например, большая золотая пряжка, найденная в составе перещепинского погребения, воспроизводит варварские образцы, а другие пряжки в некоторых случаях, в свою очередь, делались по византийским матрицам¹².

В составе ожерелий встречаются также бляшки, на которых оттискивались изображения евангельских сцен или образов; наряду с ними включались и оттиски монет или медалей чисто античного содержания {608}. Здесь можно встретить олицетворение городов (в частности, Константинополя), Луны и Солнца, а также изображение императора на колеснице и т. п. В известной мере связаны с прикладным искусством монеты и подвесные свинцовые печати (так называемые моливдовулы). В эту раннюю эпоху на них встречаются традиционные образы, лишь постепенно вытесняемые христианскими символами.

¹⁰ Grabar A. Les ampoules de la terre Sainte. P., 1958.

¹¹ Zaleskaja V. Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Ermitage. Leningrad. Ausstellungskataloge der frühchristliche-byzantinischen Sammlung, II. B., 1978, Kat. N 9, S. 104—106; Залеская В. Н. Византийская торевтика..., с. 127—128.

¹² Мацулевич Л. А. Большая пряжка перещепинского клада и псевдопряжки.— Seminarium Kondakovianum. 1927, I, с. 127—140; Werner J. Zur Verbreitung frühgeschichtlicher Metallarbeiten.— Antiquarist Arkiv, 38. Early Medieval Studies, 1970, I, S. 65—81; Idem. Nomadische Gürtel bei Persern, Byzantinern und Langobarden. La civiltà dei Langobardi in Europa.— In: Atti del convegno Internazionale. Boma, 1974, p. 109—139.



Патена: причащение апостолов. Серебро. 565—578 гг.

Стамбул. Археологический музей

Так называемый голгофский «Крест на ступенях» занимает прочное место только начиная с Юстиниана II, но изображение сменившего Нику ангела с жезлом, завершающимся хризмой или крестиком, известно уже в более раннее время. Характерно и то, что на византийских монетах и печатях редко встречается профильное изображение императора: здесь, как и в других видах искусства, господствует фронтальный тип.

Искусство глиптики (резьбы по камню) родственно монетному, но представляющие его памятники всегда уникальны, а сохранившиеся до нашего времени геммы IV—VII вв. вообще единичны. В связи с широким применением подвесных свинцовых печатей потребность в инталиях (камнях с врезанными изображениями, использовавшихся в древности в качестве печатей) постепенно исчезает; они еще встречаются в раннехристианский период с вырезанными на них надписями, монограммами, символическими изображениями птиц, рыб и т. п. До нас дошли немногие камеи, как, например, камея, считавшаяся ранее изображением Гонория и Марии, а ныне приписываемая Констанцию и его жене (Париж, собрание Ротшильда), камея императора Юлиана (Париж, Кабинет медалей Национальной библиотеки), изображение конного императора (Белград, Народный музей). Уникален халцедоновый бюст Юлиана (Гос. Эрмитаж), трактовка образа которого отражает сочетание античных и зарождающихся средневековых черт (плоскостно исполненное туловище, объемная голова, орнаментальная передача прически и пр.). Некоторые геммы IV—V вв., например изображающие Даниила и львов, по манере исполнения восходят к искусству древнего Востока и напоминают сасанидские.

Среди металлических предметов относительно массового производства были некоторые серебряные, а также бронзовые и медные украшения, иногда с заполнением цветной пастой или стеклом (перстни и серьги, фибулы и пряжки). Многие из них подражали драгоценным образцам. Среди находок V—VI вв., происходящих из Северного Причерноморья (чаще всего из некрополей), многочисленны предметы с условными изображениями птиц, животных, змей, рыб и т. п. Некоторые из них тесно связаны с готскими памятниками, напоминают украшения, происходящие из Подунавья, возможно, оттуда и привезенные¹³. Другие, несколько упрощенные и схематизованные по сравнению с образцами, очевидно, изготовлены на месте — в Керчи, Херсонесе и др.

¹³ Айбабин А. И. Погребения второй половины V — первой половины VI в. в Крыму. — КСИА, 1979, 158, с. 22—34.

Ценность многих памятников этого рода заключается в том, что в них отражаются дохристианские религиозные представления варварских народов, населявших в раннее средневековье различные области империи. Имеются и такие предметы, на которых христианские символы сосуществуют с языческими. Такое соединение типично и для всевозможных амулетов.

В известной мере «для народа» делались разного рода евлогии (своего рода сувениры, изготовлявшиеся в различных монастырях). Широкое производство глиняных ампул для святой воды было организовано в монастыре св. Мины в Египте. Там были открыты мастерские для массового производства этих сосудов (плоских фляжек с ручками) различных размеров с изображением св. Мины, чаще всего в сопровождении склоненных перед ним верблюдов; паломники развозили их по всему миру. Некоторые экземпляры были найдены в Средней Азии и во Франции. {610}



*Створка диптиха из слоновой кости.
Архангел Михаил. Начало VI в.
Лондон. Британский музей*

Несколько отличающиеся по типу ампулы производились и в других монастырях Сирии и Малой Азии; на них оттискивались изображения креста, святых, почитавшихся в данном месте. Некоторые ампулы делались из свинца. Большое художественно-историческое значение имеют уже упомянутые серебряные ампулы с изображением евангельских сцен (особенно известны хранящиеся в Италии, в Монце и Боббио). Возможно, эти небольшие предметы, скорее всего, изготовленные в Палестине, способствовали распространению иконографических образов в различные пункты средневекового мира, куда они доставлялись паломниками.

Значительно реже, чем разного рода украшения, встречаются бронзовые светильники, зачастую сохраняющие античную форму, но снабженные хризмами. Некоторые из них ставились на высокие канделябры, стоявшие на львиных ножках. Другие вставлялись в подвесные люстры, так называемые лампадофоры. Уникален хранящийся в Эрмитаже бронзовый лампадофор в форме базилики, найденный в погребальном сооружении в Алжире (близ Орлеанвиля). Он полностью воспроизводит эту столь харак-

терную для храмовой архитектуры форму здания, разделенного колоннами на нефы, с алтарным полукружием на восточной стороне.

Большое распространение имели глиняные лампочки, на которых изображались христианские символы (кресты, хризмы, рыбы, птицы, фигура Доброго пастыря и т. п.), часто окруженные растительным или геометрическим орнаментом. По характеру исполнения различаются светильники, происходящие из Северной Африки, Египта, Сирии, Палестины. Множество подобных предметов постоянно находят при раскопках, в частности в Херсонесе, Керчи и других пунктах на территории СССР. {611} Здесь же обнаруживают и фрагменты глиняных сосудов, покрытых коричневато-красным лаком (отдаленно напоминающих своих античных предшественников), с вдавленным изображением орнаментированных крестов или хризмы, реже с фигурными изображениями птиц и животных. Уникальны сосуды, на которых представлены священные образы или сцены светского содержания.

Собственно художественная керамика для этого времени еще не известна. Некоторым исключением являются расписные сосуды, изготовленные в коптском Египте¹⁴.

Особые природные условия Египта способствуют сохранению столь хрупкого материала, как ткани. Эти ткани являются едва ли не единственным для рассматриваемой эпохи материалом, который позволяет судить о вкусах не только высших, но и относительно широких кругов византийского общества, скорее всего, его городских слоев. Лишь редкие образцы тканей удается датировать. Большинство их определяется по стилистическим или техническим признакам. Египетские ткачи использовали и местные древние мотивы, часто встречаются античные переосмысленные образы, постепенно внедряются христианские сюжеты.

Основной процесс развития в этом виде искусства шел по пути схематизации изображений; тонкие нюансы красок со временем сменились резким колоритом, формы огрублялись. Но всегда остается сомнение, нельзя ли в некоторых случаях говорить о разном уровне мастерства исполнителей, а не только о тенденциях развития?

Большие коллекции коптских тканей хранятся в Музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве и в Эрмитаже: среди них имеются всемирно известные образцы, как, например, медальон с изображением олицетворений Нила и богини земли Геи. Интереснейшая ткань VI в. сравнительно недавно приобретена Кливлендским музеем искусств (США): завеса с изображением богоматери на троне, с младенцем и архангелами по ее сторонам, вероятно, воспроизводит живописную икону. Со всем иными образы — на завесе, хранящейся в Эрмитаже: два дерева со стоящими по сторонам колоннами — символ, который восходит к древнему Египту, получает здесь новое значение¹⁵.

Множество деталей, окрашенных искусственным (растительным) пурпуром, в форме кругов, ромбов, квадратов, звезд, иногда клады украшали в свое время одежды, покровы, завесы: подтверждением их применения служат некоторые мозаики равеннских церквей и изображения на мозаичном полу в Дафне, близ Антиохии.

Гораздо реже встречаются ткани, окрашенные настоящим пурпуром (добываемым из редкого вида улиток) и употреблявшиеся в основном в придворных кругах. Высоко ценились и шелковые ткани, производство которых пришло в Византию с Востока. Не случайно даже специалисты не всегда отличают византийские образцы от иранских: ныне их стали различать по техническим признакам.

Конные и пешие воины или охотники, сцены борьбы зверей, сен-мурвы (собаки-птицы), грифоны — таковы обычные сюжеты на шел- {612} ковых тканях и более позднего времени. Встречаются и другие изображения: например, возникший на колеснице с четверкой лошадей, сходный с изображенным на упомянутом выше золотом медальоне, фигуры мальчиков, рассыпающих деньги во время цирковых зрелищ, подобные тем, которые можно видеть на консульских диптихах. Любопытно изображение на одной из тканей монограммы императора Ираклия, тождественной с теми, что часто встречаются на клеймах серебряных сосудов. Встречаются на шелковых тканях и религиозные сюжеты — сцены Рождества Христова и Благовещения (Рим, Ватиканский музей).

Проблема локализации и датировки шелковых тканей решается исследователями по-разному; в известной мере их идентификации способствовали работы археологов, в частности на Северном Кавказе¹⁶, где было найдено немало фрагментов шелковых тканей. Большинство из них относят ныне к VII—VIII вв. Основными центрами их производства были Александрия и Константинополь.

¹⁴ *Матье М. Э.* Коптская расписная керамика Эрмитажа. — Гос. Эрмитаж. Труды отдела Востока. Л., 1939, т. III, с. 191—210.

¹⁵ *Быстрикова М. Г.* Коптская завеса V века. — Сообщения Гос. Эрмитажа, 1980, т. XLV, с. 55—57, 79.

¹⁶ *Иерусалимская А. А.* О северокавказском «шелковом пути» в раннем средневековье. — СА, 1967, 2, с. 55—68; *Она же.* К вопросу о связях Согда с Византией и Египтом. — Народы Азии и Африки, 1977, № 3, с. 1—20; *Она же.* Западные ткани на Дальнем Востоке. — В кн.: Культура и искусство Индии и стран Дальнего Востока. Л., 1975,

Таким образом, в различных видах малых форм ранневизантийского искусства в меньшей мере, чем в архитектуре и живописи, определилась ведущая линия развития, отражавшая становление средневекового мирозерцания. Живучесть античных традиций проявлялась как в образах, так и в средствах художественного выражения. Наиболее отчетливо это видно на памятниках, созданных в крупных эллинизованных центрах, особенно на работах столичных мастеров. Вместе с тем и искусство метрополии постепенно усваивало художественные элементы народов Востока, различных провинций, не столь приверженных античной традиции и в большей мере воспринявших новые образы и формы. Сыграло свою роль, хотя и в меньшей степени, чем в Западной Европе, и воздействие варварского мира. {613}

19

Становление музыкальной культуры *

Музыка занимала особое место в византийской цивилизации. Своеобразное сочетание авторитарности и демократизма, столь характерное для общественной жизни ранней Византии, не могло не сказаться и на характере музыкальной культуры, которая предстает как сложное и многоликое явление духовной жизни эпохи. Ни философско-теологическое теоретизирование, ни христианское богослужение, ни императорский церемониал, ни школьное обучение, ни жизнь ипподрома, ни быт византийцев невозможно представить без музыки, которая в каждом отдельном случае оборачивалась своей особой стороной, часто не укладывающейся в представления современного европейца о задачах, формах и содержании музыкального искусства. Музыкальная культура Византии V—VII вв. — это и эмоционально накаленные споры восточных «отцов церкви» о новой духовности, в том числе о месте музыки в христианском мире, это и абстрактные, далекие от реальной жизни рассуждения теоретиков музыки, это и становление христианской литургии, развитие новых жанров вокального искусства, это и придание музыке особого гражданского статуса, включение ее в систему репрезентации государственной власти, это, наконец, музыка городских улиц, представлений и народных празднеств, богатейшая песенно-музыкальная практика многих народов, населявших империю. Каждый из этих видов музыки имел свой эстетический и социальный смысл и в то же время, взаимодействуя, они сливались в единое и неповторимое целое.

Византийской музыке, как и античной и средневековой западноевропейской, была чужда тесная взаимосвязь между теорией и практикой музицирования. Теория музыки, особенно в своих фундаментальных аспектах, относилась к области чистой философии, рационального абстрагирования. Не случайно «последний римлянин» Бозций, составивший на рубеже античности и средневековья трактат, в котором он систематизировал основы древнегреческой теории музыки, писал: «Музыкант — это тот, кто совершенен в рассуждении» (*De inst. mus.*, I, 1). Практическое музицирование не относилось к числу «благородных» искусств.

Пифагорейско-платоновской традиции, во многом определявшей судьбы античной и средневековой теории музыки и оказавшей существенное влияние в этой области на основоположников христианской теологии, {614} было свойственно сложное и избирательное отношение к музыке. Она считалась важнейшим элементом мироздания, выражением мировой гармонии, связующей все сущее, отсюда — ее божественное происхождение. Мировая музыка определяла и гармонию человеческого бытия, которое могло вписаться в нее как согласующийся, консонирующий элемент или нарушить ее, внести диссонанс.

Григорий Нисский находил, что в музыке скрыта «глубокая тайна», а мелодия есть выражение божественной истинности мира. Он писал: «...порядок мироздания есть некая музыкальная гармония, в великом многообразии своих проявлений подчиненная некоторому строю и ритму, приведенная в согласие сама с собой, себе самой созвучная и никогда не выходящая из этой созвучности, нимало не нарушаемой многообразными различиями между отдельными частями мироздания»¹.

Вместе с тем в христианстве, которое стало господствующей религией в Византийской империи, пифагорейско-платоновская интерпретация музыки как мировой гармонии приобретает особый оттенок, связанный с синкретическим характером этой религии, ее углубленным экстатическим психологизмом.

с. 40—52, 131 и др.

* Вступительный раздел этой главы написан В. И. Уколовой.

¹ Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968, с. 85. *Пер. С. С. Аверинцева.*

Представление о внутреннем единстве всех духовных усилий человека, сосредоточенных на приближении к богу, неизбежно приводило к тому, что музыка должна была не только пестовать и выражать идею божественной универсальности мира, но и устремлять души человеческие к единой высшей цели. Василий Кесарийский настаивал, что христианину подобает стремиться к музыке, «возносящей к лучшему», а «псалом — дело ангельское, небесное жительство, духовный фимиам!»

Христианская музыка родилась из молитвенного пения, в котором слово определяло музыкальный строй. Музыка служила дополнительным средством выявления сакрального смысла, заключенного в слове, эмоциональным подкреплением зашифрованного этико-гносеологического и дидактического содержания. Василий Кесарийский, славословя Книгу псалмов, отмечал: «Есть ли такая вещь, которой не научит тебя эта книга — будь то блеск мужества, безупречная справедливость, высота благоразумия, совершенство разума, покаяние, безмерное терпение или иное известное тебе благо? В ней совершенное богословие, предречение пришествия Христа во плоти, угроза суда, надежда на воскресение, страх наказания, обетование славы, откровение таинств... Для нее пророк из всех музыкальных инструментов избрал один только псалтырь... Мудрое пророческое слово, думаю я, самим устройством инструмента открыло нам, сколь легок путь ввысь для душ собранных и гармоничных»².

Можно сказать, что уже на ранних этапах своего развития христианство выделило музыку из остальных искусств. Не случайно «отцы церкви» столь серьезно обсуждали вопрос ее о месте в христианском богослужении, мирозерцании и жизни христианина, а становление литургии включало и музыкальные реформы, предпринятые на Востоке и Западе, где она была осуществлена под руководством папы Григория I. Грегорианский хорал стал важным этапом развития европейской музыкальной культуры и оказал определенное влияние на византийскую музическую систему, которая становилась одним из главных средств приближения к Идее, слияния с миром божественным. В Византии происходило постепенное изменение литургии, ее унификация. В нее вводится попеременное чередование хоров (антифонное пение), более изысканной становится вокальная культура, богослужение становится более пышным, широкое распространение получают юбилеи и другие музыкальные формы, подобающие торжествующей церкви.

Очень рано были оценены особые возможности музыки как искусства универсального и в то же время обладающего исключительной силой массового и индивидуального психологического воздействия. Музыка включалась в формирующийся культовый ритуал. В первом Послании апостола Павла к коринфянам (14.26) сказано об истинно верующих, обнаруживающих перед богом «тайны сердца»: «Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование: все сие да будет к назиданию». Не случайно первым среди форм общения с богом назван псалом, соединявший слова и музыку, ибо «славить господя» означало «петь имени» его (Послание к римлянам, 5, 9). Музыка понималась как своеобразный «язык неизреченный», который мог подкрепить молитву, ибо «сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Там же, 8.26). Она рассматривалась как средство сплочения общины, регулирования человеческих отношений, ибо «разве останется человек врагом тому, с кем он вместе пел богу?»³ Поэтому величайшее из благ — любовь — рождается из псалмопения. Оно, «как бы узы какие для единения, придумало общую песнь и собирает народ в мелодию единого хора». Вместе с тем предназначением музыки было и «научение пользе».

Намеченная в античной философии мысль о музыке как средстве воздействия на человеческую душу находит развитие и в византийской эстетике. Григорий Нисский отмечал: «Человек есть некий микрокосм, заключающий в себе все, что можно найти в макрокосмосе», поэтому мелодия мирового целого «внятна для ума, ничем не развлекаемого, но поднявшегося над чувственными ощущениями и слушающего напев небес»⁴. У византийских мыслителей и теоретиков музыки своеобразно преломляется античное учение об этосе — внутреннем строе музыки и характере ее воздействия на человека. Музыка связана не только с умозрением, но и с нравственным состоянием души. Лишенная внутренней согласованности, музыка способна привести к порче нравов, упадку духа, даже к безумию. Не случайно Платон отмечал, что для государства весьма опасно отказаться от музыки стыдливой и скромной. Платон самым подходящим ладом для воспитания юношества считал дорийский (суровый, мужественный, строгий) и допускал использование фригийского (более сладкозвучного и изнеженного). Аристотель же подверг Платона критике за подобное допущение.

Василий Кесарийский обосновывает пользу музыки для очищения и совершенствования души, ссылаясь на опыт древнегреческого мудреца: «Есть молва, что Пифагор, когда ему случилось быть сре-

² Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968, с. 51—52. Пер. Т. А. Миллер.

³ Там же, с. 51.

⁴ Там же, с. 85.

ди пьяных гуляк, приказал флейтисту — предводителю пира — изменить напев и заиграть в дорийском ладе; пирующих так отрезвила эта музыка, что они {616} сбросили венки и со стыдом разошлись. Иные же при звуках свирели неистовствуют, словно корибанты или участники вакханалий. Столь велика разница — наполнять слух здоровой или негодной музыкой!»⁵. «Отцы церкви», превознося музыку благочестивую, осуждают мирское искусство. Их сочинения полны нападок на светские напевы и инструментальную музыку, которые, несмотря на запреты, были широко распространены. Ведь даже епископ Синесий (370 — ок. 413) так начинает один из своих гимнов:

*Моя звонкая форминга!
После песенки теосской
И лесбосского напева
Для торжественного гимна
Зазвучи дорийским ладом!*⁶

Отрицание светской, особенно инструментальной, музыки обуславливалось не только усвоением некоторых крайностей предшествующей философско-музыкальной традиции, но прежде всего осуждением язычества, в котором христианство видело своего злейшего врага. Известно, что музыкальная жизнь Римской империи была насыщенной и разнообразной. В то же время музыка той поры отличалась эклектичностью; она вбирала в себя формы и мотивы музыкального творчества многих народов. В начале II в. римский поэт-сатирик Ювенал писал (Сатира III, 63—65):

*Но ведь давно уж Оронт сирийский стал Тибра притоком,
Внес свой обычай, язык, самбуку с косыми струнами,
Флейтищ своих, тимпаны туземные, разных девчонок...*

(Пер. Ф. А. Петровского).

Языческий Рим предпочитал инструментальную музыку, создавались даже гигантские оркестры; на востоке империи — в Александрии, Антиохии, Иерусалиме и других центрах — больше культивировались характерные для эллинистической культуры вокальные жанры и формы. Инструментальная музыка лишь сопровождала человеческий голос.

Музыка последних веков существования Римской империи была тесно связана с языческими культами, являлась неотъемлемой частью культуры и образа жизни, которые христианство осуждало и старалось разрушить. Поэтому адепты новой религии столь решительно осуждали практику мирского музицирования. По их мнению, музыка существовала не для услаждения слуха, но для спасения души. Если в античном мире музыка рассматривалась или как средство воспитания гражданских доблестей, или как источник не только духовных, но и чувственных наслаждений, то в христианской культуре ей отводилась роль кормилицы добродетелей, благочестия, врачевательницы души от мирских недугов. Впоследствии эта концепция была углублена тем, что музыка стала пониматься не только как средство воздействия, но и как выражение психологических состояний, движения души.

Определенное место в византийской культуре занимала музыка христианской церкви, признанная и поддерживаемая государством. По существу только она была обеспечена профессиональными кадрами, специальными школами, возможностью нотной фиксации. Это, в частности, {617} обусловило относительную сохранность ее ното-графических памятников (правда, весьма малочисленных, фрагментарных и относящихся к более позднему периоду), в то время как о светской музыке мы можем судить лишь на основании косвенных данных письменных источников и реконструкций.

Особенностью, отличающей Византию от средневековой Западной Европы, было отсутствие резкого противопоставления культового искусства и светской культуры. Церковные песнопения можно было услышать не только в христианских храмах, но и на торжественных приемах, на ипподроме, на площадях и улицах Константинополя и других городов во время праздничных шествий. Музыка придавала особую торжественность дворцовым церемониям, служила своеобразным выражением гражданственности. Церковная музыка проникала в повседневную жизнь византийцев, их быт, а мирские мотивы и жанры обогащали литургию. Так, например, аккламации, бравшие начало от публичных «славословий» в отношении императоров Рима и ставшие затем одним из излюбленных элементов церковных игр, трансформировались в определенный жанр церковной музыки, исполнявшейся «а капелла», т. е. без музыкального сопровождения. Эти же аккламации, но уже в сопровождении органа, звучали и при императорском дворе. Все это позволяет предположить, что музыкальная жизнь ранней Византии не сводилась исключительно к церковной практике, а была многоплановой, разнообразной и развивающейся.

⁵ Там же, с. 62.

⁶ Там же, с. 106. Пер. М. Е. Грабарь-Пассек.



*Ваза с музами. Серебро. IV в.
Москва. Гос. Оружейная палата*

*

Основная трудность в изучении ранневизантийской музыки заключается в том, что наука лишена образцов музыкального творчества этого периода. Поэтому для выяснения ее особенно-необходимо прибегать к косвенным материалам, литературным свидетельствам, реконструировать более древние формы, исходя из анализа поздних образцов.

Один из сложнейших вопросов — выявление истоков ранневизантийской музыки. По наиболее распространенному мнению, она является прямой наследницей древнееврейской музыки⁷. Чаще всего такая точка зрения аргументируется общностью многих явлений в музыке синагоги и ранних христиан. В самом деле, такие важнейшие жанры, как псалмодия, аллилуйя, антифонное пение и другие, бытовали на протяжении долгого времени в синагогальной музыкальной практике. Ранние христианские общины Палестины заимствовали их и использовали в своей музыкальной жизни. Впоследствии, с распространением христианства, эти жанры были внедрены и в музыкальные культуры других народов Средиземноморья. Даже спустя много веков «отцы церкви» признавали связь «христианских» музыкальных жанров с синагогальными⁸. Постоянно также отмечается, что в синагогальных и церковных песнопениях участвовали как солист, так и община. Знаменитое *lectio solemnis* и даже должность чтеца также были заимствованы из синагоги.

Вместе с тем нетрудно заметить, что все параллели указывают лишь на сходство, так сказать, «внешних» аспектов музицирования. Действительно, и общность жанров, и даже близость форм песнопений еще не являются свидетельством сходства самого музыкального содержания произведений: их

⁷ Wellesz E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford. 1961, p. 43—44. Аргументации этого мнения посвящено фундаментальное исследование Э. Вернера (*Werner E. The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. L.; N. Y., 1959), в котором приведены взгляды зарубежных ученых на эту проблему. Основные воззрения изложенные в русскоязычных публикациях, приводятся в статье: Романов Л. Н. О генезисе и становлении музыкально-эстетических воззрений раннего и византийского христианства. — В кн.: Искусство и религия. Л.: Музей истории религии и атеизма. 1979, с. 92—111.

⁸ *Isid. Hisp. De off. eccl.*, I, 13.

звуковысотных и временных организаций, методов развития музыкального материала и т. д. Ведь история музыки полна примеров, когда одни и те же музыкальные жанры и формы в различные эпохи и у различных народов получали иное художественное воплощение. Это связано с тем, что внешняя структура музыкальных жанров подвергается более медленным изменениям, чем сам музыкальный язык⁹ и поэтому относительно стабильная структура на каждом новом этапе исторического развития «наполняется» новым музыкальным содержанием. В нее систематически внедряются новые ладовые элементы и отношения, новые метро-ритмические связи, видоизменяется фактура и т. д. Древнееврейская, раннехристианская и византийская музыка не были в этом отношении исключением.

Несмотря на всю канонизацию и упорядоченность культовой музыки, строгие преграды для всяких новшеств в музыкальном оформлении богослужений, не следует забывать, что эта музыка исполнялась людьми и для людей, музыкальное мышление которых постоянно изменялось. По-этому рано или поздно, вопреки всем канонизированным заслонам, новые тенденции проникали даже в культовую музыку, чему способствовало то, что культовая музыка была «окружена» со всех сторон светскими формами музицирования, изменявшимися несравненно быстрее и активнее; при устной передаче музыкальных традиций от одного поколения к другому внедрение всяких новшеств облегчалось отсутствием нотной записи, импровизационным началом. Принимая во внимание параллели между древнееврейской и ранневизантийской музыкой, следует отметить, что каждая из этих музыкальных культур проходила свой сложный путь развития, в процессе которого изменялось музыкальное мышление и трансформировался музыкальный язык. Поэтому, например, музыка ранневизантийских псалмов IV—V вв. не могла быть похожа на еврейские и христианские псалмы даже I в., так как в течение этого времени осуществлялась постоянная эволюция средств музыкальной выразительности. Кроме того, даже не в интересах церкви было ограничивать этот новый приток в культовую музыку (если, конечно, он не нарушал установленную музыкальную систему литургии). Ведь одна из основных целей музыкального оформления богослужения — способствовать приобщению прежних язычников к новой вере (в раннехристианский период) и содействовать эмоциональному воздействию на верующих (в последующие времена). Эта задача могла выполняться только тогда, когда язык культовой музыки был для слушателей живым художественным языком, когда он полностью отвечал нормам их музыкального мышления и эмоциональным реакциям.

При указании на общность древнееврейских, раннехристианских и ранневизантийских песнопений следует иметь в виду, что речь может идти только об общности жанров, об однотипности их структуры, но не о единстве музыкального содержания. Таким образом, ранневизантийские музыканты, согласуя традиции христианства со своими собственными художественными запросами, должны были в старую структуру церковных жанров вкладывать новое музыкальное «наполнение».

Как известно, Византийская империя представляла собой государство, населенное различными племенами и народностями. Ко времени ее возникновения почти все они на протяжении долгого периода находились под сильным влиянием греко-римской культуры, что не могло не оказать воздействия на музыкально-художественное развитие этих народов, усвоение ими эллинистических художественных (в том числе и музыкальных) идеалов. В то же время их христианизация, осуществлявшаяся уже несколько столетий подряд, способствовала приобщению к жанрам христианских песнопений. Имеющиеся свидетельства говорят о том, что до тех пор, пока ритуал богослужения не был жестко канонизирован, в различных региональных церквях (сирийской, коптской, римской и др.) существовало разнообразие религиозных песнопений¹⁰. Каждый народ строил их на тех мелодических формах, которые были созвучны его художественному мышлению. Поэтому оригинальные тенденции в музыке этих народов продолжали развиваться, но уже в рамках «христианских жанров» в музыкальных структурах, впоследствии канонизированных церковью. Поскольку господствующее положение среди многочисленных народов {620} Византийского государства занимали греки, неудивительно, что в «центральных» областях государства преобладали эллинистические музыкальные традиции. И здесь канонизированные песнопения основывались на древнегреческих формах музицирования¹¹.

Таким образом, византийскую музыкальную культуру целесообразнее понимать как общую по жанрам церковной музыки и разнонациональную по средствам их музыкального воплощения. В свет-

⁹ Здесь условно отделяется структура музыкального произведения, его формальная схема, от самого процесса движения музыкального материала. При такой дифференциации (невозможной на практике, но плодотворной при теоретическом анализе) яснее становится неоднозначность их исторического развития.

¹⁰ См.: *Borsari I.* Die musiktheoretische Bedeutung der orientalischen christlichen Riten.— *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1974, 16, S. 5—12.

¹¹ *Abert H.* Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen. Halle, 1905, S. 105; *Wagner R.* Der Oxyrhynchos Notenpapyrus.— *Philologus*, 1924, 79, S. 213—214

ской же музыкальной практике существовали и своеобразные национальные жанры. Поэтому даже о жанровом единстве можно говорить только в довольно узких пределах. Иначе говоря, византийская музыкальная культура предстает как сложная система, состоящая из достаточно подвижных и постоянно изменяющихся элементов (как в географической, так и в историко-временной плоскости), влияющих на форму проявления всего комплекса.

Какие же имеющиеся в распоряжении науки материалы способны показать этот своеобразный феномен национального воплощения «христианских жанров»? К сожалению, они до предела фрагментарны и далеко недостаточны. Имеются два небольших отрывка на папирусе I—II вв. (Pap. Oslo 1413 и Pap. Оху. 2436), такой же незначительный фрагмент из рукописи II в. (Pap. Michigan 2958), остатки пяти пьес на утраченном в настоящее время папирусе, датируемом II—III вв. (Pap. Berlin 6870) и столь же неполноценный отрывок христианского гимна в рукописи III—IV вв. (Pap. Оху. 1786). На протяжении долгого времени эти скудные свидетельства о некогда звучавших произведениях, зафиксированные в древнегреческой буквенной нотации, привлекали самое пристальное внимание ученых. Их исследовали с самых различных точек зрения. Такие работы создали целую область в историческом музыкознании.

В распоряжении науки есть также новозаветные, свидетельства о первых музыкальных жанрах христианской церкви: псалмах, гимнах и духовных песнях (Послание к ефессянам, V, 19; Послание к колоссянам, III, 16—17). Можно предположить, что первоначально псалмы были довольно однозначны по своему содержанию. Но хорошо известно, что впоследствии они расширили сферу своих образов и могли выражать самые различные настроения. Исследователи считают, что принцип псалмодии основан на «обыгрывании» очень эластичной, мелодической формулы, которая может быть «приспособлена» к неодинаковым по длине строфам стиха¹². Считается, что структура псалма состоит из следующих элементов: а) начального запева, ведущего к звуку, на котором начинает петься сам стих; б) повторяющегося звука речитации; в) срединной каденции, завершающей первую половину музыкального построения; г) небольшой цезуры, разделяющей два основных раздела этого построения; д) видоизмененного повторения речитативной фразы и е) заключительной каденции¹³. Гимн же рассматривается как более свободный музыкальный жанр, не ограниченный такой строго регламентированной формой, как псалом. По мнению исследователей, гимн имел много разновидностей, основанных как на простых и лапидарных мелодических формах, так и на богато орнаментированных¹⁴. Эта «музыкальная свобода» сочеталась с «текстовой свободой», так как гимны могли либо буквально следовать библейскому тексту, либо представлять собой свободные парафразы. Духовные песни квалифицируются всегда как ликующие, праздничные и величальные песнопения. В качестве наиболее яркого примера духовной песни зачастую приводится пение аллилуйя¹⁵, мелодическая линия которой была затейливо орнаментирована.

Кроме этих трех жанров, упомянутых в новозаветных источниках, ранневизантийская музыкальная практика использовала и другие, среди которых важное место занимал антифон — песнопение, исполняемое поочередно двумя хорами или солистом и хором. Но о музыкальных особенностях этого жанра в период ранней Византии также ничего неизвестно. Исходя из определений, содержащихся в трактате Псевдо-Аристотеля «Проблемы», можно предположить, что первоначально антифоном именовалось пение мужских и юношеских голосов в октаву, которое впоследствии превратилось в особый жанр, получивший то же самое наименование. Конечно, такое предположение еще требует основательной проверки и углубления, так как и оно недостаточно для полной характеристики жанра на начальном этапе его развития. Кроме того, антифоны, встречающиеся в поздней музыкальной практике ничего не имеют общего с таким пониманием жанра. Это результат сложного пути развития, который неизвестен не только в деталях, но и в целом. Во всяком случае, впоследствии была утрачена связь между названием жанра и представлением об антифоне как октаве¹⁶. Со временем изменился октавный способ изложения материала в антифоне и его фактура могла даже не предполагать противопоставления двух хоров

¹² Stäblein B. Frührchristliche Musik.— MGG, Bd. 4, S. 1046.

¹³ Werner E. Psalm.— MGG, Bd. 10, S. 1647; Wellesz E. A History..., p. 36. Эти наблюдения сделаны над псалмами значительно более поздних периодов, поэтому их нужно принимать с соответствующими оговорками.

¹⁴ Wellesz E. A History..., p. 42.

¹⁵ Ibid., p. 41.

¹⁶ По некоторым сведениям византийские теоретики вкладывали в понятие *ἀντίφωνος* иное содержание, чем древнееврейские. Так, в одной из византийских рукописей лира характеризуется как «система антифонных и созвучных звуков». Схолия к этому фрагменту указывает: «...так как высокое и низкое (звучание) называется антифоном, тогда как эпипитрит (*ἐπίτριτος*), полоторное (*ἡμιόλιος*) и двойное (*διπλάσιος*) отношения именуется созвучием». Здесь явно противопоставляются антифонность и созвучность. Но общеизвестно, что в античном и византийском музыкознании *ἐπίτριτος* (4:3), *ἡμιόλιος* (3:2) и *διπλάσιος* (1:2) — дробные выражения кварты, квинты и октавы. Из приведенной же схолии следует, что антифон не идентичен октаве.

или хора и солиста. Ведь в более поздние времена антифоном именовалась мелодическая фраза, повторяющаяся после каждой строфы псалма. Следовательно, термин «антифон» применялся к неоднозначным музыкальным «объектам», и это также затрудняет изучение его эволюции в ранневизантийский период. Не случайно, по мнению Э. Вернера, антифон — это «загадочная проблема»¹⁷. Причем «загадочность» обусловлена не только тем, что неизвестна многолетняя начальная эволюция жанра, но и его истоками. Антифонное пение могло прийти в церковь и из помпезной службы иерусалимского храма, и из преобразованных форм хоровых построений древнегреческой трагедии. Церковная же традиция либо приписывает его введение в богослужебный обиход антиохийскому епископу Игнатию {622} (ум. ок. 107 г.), либо связывает это новшество с непосредственным заимствованием из песнопений христианских общин Сирии, Палестины, Египта и Ливии, либо даже относит к заслугам знаменитого Ефрема Сирина¹⁸. Столь разнообразные утверждения лишний раз подтверждают трудности, стоящие на пути изучения этого вопроса. Скорее всего, антифоны были внедрены в литургию не сразу, а лишь впоследствии, не ранее IV в. (можно указать на то, как упорно Василий Кесарийский защищал достоинства антифонального пения от критиков) (PG, t. 32, col. 763). Это также подтверждает, что в его время антифоны лишь входили в церковную музыкальную практику.

По способу исполнения к жанру антифона приближались аккламации — песнопения, прославляющие императора, членов императорской семьи, государственных и духовных сановников. Одни аккламации исполнялись, так называемыми, крактами, которые были либо придворными, либо людьми иных занятий, собранными в два хора по особому торжественному случаю. Эти хоры на ранних стадиях развития аккламаций пели хвалу только императору, членам императорской семьи и государственным деятелям. Такие аккламации получили наименование полихроний, по начальному слову одной из пространственных величальных формул. Другие аккламации — эвфемии — звучали в честь высокопоставленных церковных сановников. Они исполнялись двумя хорами духовенства и специально обученными певчими. В отличие от крактов их называли псалтами. Каждый из хоров имел своего регента — доместика, который репетировал с хористами. Оба хора управлялись протопсалтом. Впоследствии столь строгое разграничение репертуара крактов и псалтов не соблюдалось и все хоровые коллективы использовались совместно: и кракты и псалты пели «многая лета» как государственным, так и духовным деятелям.

К концу рассматриваемого периода, не ранее конца V—начала VI в., получил непродолжительное распространение кондак. Текст кондака мог содержать от 9 до 12 строф, которые моделировались по ведущей строфе, называвшейся ирмос. Поэтому и музыкальная конструкция кондаков основывалась на том же принципе: мелодия ирмоса являлась основой всего произведения. Существует предположение, что вступление к кондаку так называемый кукулий, всегда пропевалось на другой мелодии, чем строфы, так как кукулий отличался от них метрической организацией¹⁹. Кондак просуществовал недолго, и уже в VII в. его заменил канон.

Таковы основные из известных музыкальных жанров, использовавшихся в музыкальной практике ранней Византии. Даже те немногие сведения, которыми мы располагаем, дают основание предполагать, что отдельные жанры могли обладать не только индивидуальными, но и общими чертами. Например, орнаментика была характерна не только для духовных песен, но и для гимнов; противопоставление хора и солистов могло использоваться как в гимнах, так и в псалмах, и т. д. Значит, существовала своеобразная система жанров, в которой каждый обладал и отличительными свойствами, и мог иметь определенные признаки, {623} сближающие его с другими. Благодаря этому вся жанровая система представляла собой цельную организацию, которая могла функционировать с различными вариантами составляющих ее жанров, т. е. каждый из них мог претерпевать некоторые изменения без нарушения своей жанровой определенности. Такая черта жанровой системы с успехом использовалась в различных условиях — в общественно-гражданской и церковно-религиозной сферах. Показательным примером могут служить знаменитые византийские церемонии и литургия.

Хотя основным источником наших знаний о церемониях — трактат «О церемониях», приписываемый Константину Порфирородному, есть все основания считать, что в нем лишь зафиксированы формы ритуалов, бытовавшие намного ранее: это и хоровые песнопения во время приема послов или торжественных трапез, это и звучание инструментальных пьес в перерывах между хоровым пением, это и совместные выступления певцов и инструменталистов и т. д. Столь пышное и разнообразное музыкальное

¹⁷ Werner E. The Sacred Bridge..., p. 508.

¹⁸ См.: Филарет (Гумилевский Д. Г.). Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1860, с. 39, 40, 69.

¹⁹ Trypanis C. A. On the Musical Rendering of the Early Byzantine Kontakia.— Studies in Eastern Chant, 1966, 1, p. 104—105.

оформление церемоний должно было подчеркнуть величие императорского двора, вызвать патриотические чувства у участников церемоний и наблюдавших соотечественников, а также произвести соответствующее впечатление на иностранцев.

Почти всегда в этих церемониях участвовали большие хоры двух крупнейших церквей Константинополя — св. Софии и св. Апостолов. Трудно точно судить о составе их хористов. Во всяком случае, известно, что декретом от 1 мая 612 г. император Иракий уменьшил число священников в св. Софии до 80, диаконов — до 150, диаконис — до 40, подъячих — до 70, чтецов — до 160 и певцов — до 25²⁰. Следует учесть, что в хоровом пении участвовали не только певчие по должности, но и большинство других служителей церкви. Следовательно, до начала VII в. эти хоры были довольно внушительными. Они выступали не только в своем «академическом» виде — стоя, но и активно участвовали во всякого рода шествиях и процессиях. Ведь христианство чуть ли не с самого своего зарождения использовало песнопения-шествия. Достаточно вспомнить хотя бы новозаветное свидетельство «И воспевши гимн, пошли на гору Елеонскую» (Матф., 26.30). О таких же гимнах-шествиях на Ближнем Востоке в конце IV в. сообщается и в латинском памятнике «*Peregrinatio ad loca sancta*»: «идут пешком в город с гимнами», «с гимнами идут в ту церковь, которая и сама на Елеоне»²¹. Нет никакого сомнения, что и в Византийской империи практиковались такие гимны. Значит, жанр гимна был приспособлен не только для исполнения стоя, но и для шествий. Как известно, это требует определенных изменений в музыкальном контексте произведения. Они могли касаться и метро-ритмической организации, и уменьшения степени орнаментики, и других сторон произведения. Более того, могло существовать два типа гимнов: одни, предназначенные для шествий, другие — для исполнения стоя. Представляется, что такая «подвижность» жанров существовала и в литургии. Действительно, основной ее драматургический принцип — чередование различных чтений, молитв и проповедей с музыкальными «номерами». Это чередование осуществлялось на довольно продолжительном отрезке {624} времени. Если бы каждый из певшихся псалмов не вносил хотя бы относительно контрастный материал, то вряд ли эти музыкальные «номера» литургии могли оказывать сильное эмоциональное воздействие. Особенно это относится к мессе, драматический характер которой требовал значительной «подвижности» всех жанров и особенно псалма.

Музыкальное оформление византийского богослужения представляет еще один интересный феномен. Речь идет о способе исполнения отрывков из «Пророков», «Посланий Апостолов» и «Евангелия», читающихся во время службы. По мнению почти всех исследователей, оно осуществлялось особым образом и представляло собой нечто среднее между пением и разговором²², своеобразное произнесение с определенной интонацией, когда невозможно определить границу между музыкой и речью²³. Этот способ исполнения был назван экфонетическим (что нередко трактуется как речитативный). Такое наименование он получил от экфонетических знаков, которыми были «обработаны» литургические тексты. Это делалось для того, чтобы исполняющийся материал был обеспечен не только детальной, но и единообразной выразительностью. Каждое предложение либо фраза были обрамлены определенными знаками, которые ставились в начале и в конце этих построений текста. Каждый знак указывал определенную манеру исполнения.

С конца прошлого века вплоть до недавнего времени считалось, что экфонетические знаки произошли из хейрономии — особого вида «дирижирования»: исполнение текстов осуществлялось под управлением руководителя, который жестами изображал характерные черты звукового движения²⁴. Действительно, графическая форма некоторых экфонетических знаков, как бы отображающая своеобразие звучания мелодической линии и могущая быть выражена жестами руки, подтверждает такую точку зрения. Однако недавно она была подвергнута основательной критике²⁵. Но каково бы ни было их происхождение, легко понять, что все эти знаки не являются музыкальными обозначениями, а лишь связаны со стремлением к более выразительной декламации текста. В данном случае отсутствует важнейшее для музыкальной конструкции качество — указание на точную звуковую высоту. А без этого невозможно говорить о наличии собственно музыкального начала (уже не говоря о необходимости особого упорядо-

²⁰ Wellesz E. Music of the Eastern Churches.— New Oxford History of Music. L., 1954. II, p. 15.

²¹ Цит. по изд.: ППС, 1889, т. VII, вып. 2, с. 37—102.

²² Wellesz E. A History..., p. 32, 137.

²³ Werner E. The Sacred Bridge..., p. 60—61, 104.

²⁴ См., например: Mocquereau A. Paleographie musicale, v. 1. P., 1899, p. 96—103; Fleischer O. Neumenstudien. Teil I. Leipzig, 1895. S. 25—26, 122—127; Werner E. The Sacred Bridge..., p. 108; Wellesz E. A History... Tel-Aviv, 1963, p. 287; Avenary H. Studies in the Hebrew, Syrian and Greek Liturgical Recitative, p. 7—8; Jammers E. Neumen der Cheironomie — Tafeln zur Neumenschrift. Tutzing, 1965, S. 21—28; Stäblein B. Das Schriftbild der einstimmigen Musik.— Musikgeschichte in Bildern. Leipzig, 1975, Bd. III, Lief. 4, S. 28.

²⁵ Hucke H. Die Cheironomie und die Entstehung der Neumenschrift.— Die Musikforschung, 1979, H. 1, S. 1—16.

чения звуковысотной и временной организаций звучащего материала). Экфонетические знаки указывают лишь на приблизительное повышение или понижение, на приблизительный высокий или низкий уровень звучания. Поэтому мнение о том, что экфонетическое исполнение представляет собой нечто среднее между музыкой и речью, довольно сомнительно. Кроме того, сама идея такого звучания нереальна, так как могут существовать либо музыкальные нормы звучания, либо не-^{625}музыкальные. Вероятнее всего, при экфонетическом способе исполнения на небольших временных промежутках попеременно чередовались читающиеся и поющиеся фразы. Последние могли быть основаны на общеизвестных кратких мелодических формулах. Такая смена звуковых потоков и могла способствовать возникновению мнения, что экфонетическое исполнение находится «где-то» на грани музыки и речи.

Представляются не всегда обоснованными бытующие представления о мелодической конструкции византийских песнопений и о методах работы византийских композиторов. По общепринятому мнению, все византийские мелодии развились из небольшого числа неких мелодических архетипов. В распоряжении композиторов якобы находилось довольно ограниченное количество основных небольших мелодических формул. Считалось, что они были «переданы от пророков и святых». Это способствовало тому, что такие мелодические построения рассматривались как данные свыше и освященные традицией, которую не следовало нарушать. Поэтому задача композитора сводилась к тому, чтобы из серии этих формул «составить» новое музыкальное произведение. Другими словами, основная цель творца музыки состояла в конструировании некоей мозаики, собранной из коротких мелодических фрагментов, приспособляющихся каждый раз к новым словам. В связи с этим возможны были варианты изменения формул, так как новый текст требовал некоторых перемен. Однако интонационная основа этих формул оставалась без изменений. Композиторам нужно было только соединять эти мелодические построения в единое целое, т. е. досочинять небольшие связки между канонизированными мелодическими структурами. Такой способ создания музыки, предполагавший лишь незначительные изменения основных трафаретных мелодических схем и сочинение связок между ними, получил наименование метода ограниченной импровизации²⁶. Его аргументация основывается на том, что при сопоставлении расшифрованных музыкальных образцов византийских композиторов очень часто обнаруживается сходство отдельных мелодических оборотов и даже целых построений, а также наличие таких мелодических разновидностей, которые могут быть определены как варианты изменения какой-то первоначальной мелодической модели. Представляется, что эта концепция уязвима прежде всего в своем основном положении — в постулировании мозаической конструкции музыкального произведения. Нельзя забывать, что мелодические формы любого исторического периода — результат совершенно определенных тенденций музыкального мышления. Поэтому, несмотря на художественную индивидуальность каждого композитора, в его творчестве присутствуют типичные для конкретной эпохи мелодические образования. Хорошо известно, что эта черта характерна для всех стадий развития искусства. Следовательно, «принцип формул» (т. е. мелодических оборотов, типичных для данной эпохи) является основным «методом» композиции не только для Византии, но и вообще для всех времен и культур. Поэтому мелодические формы определенных периодов византийской музыкальной ^{626}практики, даже созданные различными композиторами (мелургами), естественно имели много сходного. Однако их сравнительный анализ связан со значительными трудностями, так как здесь недопустимо использование критериев, выработанных на основе современных представлений о музыкальном языке. А ведь общность мелодических построений в случае с «ограниченной импровизацией» определяется с точки зрения новых методов. Но это еще не означает, что византийские музыканты оценивали их аналогичным образом. Ведь аналитический взгляд, приспособленный к изучению современных форм музыкального материала, может не увидеть индивидуальности отдельных древних мелодических образований. Это позволяет считать, что бытующие сейчас представления об особенностях мелодических конструкций византийских песнопений и о специфике работы мелургов требуют основательной проверки.

²⁶ Впервые эту концепцию выдвинул А. Идельсон при изучении арабской музыки: *Idelsohn A. Die Maquamen der arabischen Musik.* — *Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft*, 1913/14, XV, S. 1—63. Впоследствии ее развил и распространил на византийское музыкальное искусство Э. Веллес: *Wellesz E. Melody Construction in the Byzantine Chant.* — *Actes de XII^e Congrès International d'études byzantines*. Ochride, 10—16 sept. 1961. Belgrad, 1964, vol. 1, p. 135—151.



*Блюдо. Силен и менада.
Серебро, позолота. 613—629/630 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

К сложным проблемам ранневизантийской музыкальной культуры относятся выявление специфики композиторского творчества, определение взаимоотношения музыки и текста. Нередко в византийских рукописях встречаются указания, что данное песнопение службы исполняется на мелодию определенной песни²⁷. По отдельным рукописям можно заключить, что на одну мелодию пелось от 5 до 22 различных текстов²⁸. Принято считать, что в ранневизантийский период при таких «совмещениях» главенство принадлежало тексту, которому полностью подчинялась музыка, и якобы только со времен распространения канона в VII в. главенство перешло к музыке²⁹. Однако есть основания полагать, что на самом деле было не так. Уже на рубеже нашей эры греческие авторы знали: при соединении музыки и слова все решают музыкальные закономерности. Выражая распространенную точку зрения, Дионисий Галикарнасский в I в. до н. э. писал «...считается, что слова подчиняются мелодиям, а не мелодии словам»³⁰. По его мнению, это результат того, что в музыкальном контексте общепринятые нормы длины и краткости, ударности и безударности слогов трансформируются. В этом зафиксирован опыт художественной практики эпохи эллинизма. {627}

Античная письменная традиция довольно чутко реагировала на взаимоотношения музыки и слова. Например, в трактате Псевдо-Плутарха «О музыке» (1132) при описании эпохи Стесихора (конец VII — начало VI в. до н. э.) содержится совершенно противоположное сообщение: древние поэты, «создавая слова, приспособливали к ним мелодии». Поэтому если Дионисий Галикарнасский свидетельствует в пользу приоритета музыки, то таковы были нормы его эпохи. Значит, нужно думать, что в ранневизантийских песнопениях при соединении новых текстов со старой музыкой дело обстояло так, как утверждает Дионисий Галикарнасский. Скорее всего, в таких случаях византийские поэты просто сочиняли текст на известную им музыку, и поэтому он заранее был приспособлен к «содружеству» с конкретной мелодической линией.

Может быть, в связи с этим следует высказать еще одно предположение, которое противоречит общепринятой точке зрения. Считается, что для рассматриваемой эпохи характерно соединение в одном лице поэта, композитора и исполнителя. Однако некоторые из имеющихся агиографических материалов не подтверждают этого. Например, описания жизни Романа Сладкопевца, сообщающие о «музыкальной

²⁷ См.: Trypanis C. A. Op. cit., p. 104.

²⁸ Такие рукописи указывает Э. Веллес: Wellesz E. A History..., p. 350—351. Аналогичные явления были в музыке западноевропейской церкви, см.: Wagner P. Gregorianische Formenlehre, S. 56—62.

²⁹ Wellesz E. Words and Music in Byzantine Liturgy.— The Musical Quarterly, 1947, 33, p. 302.

³⁰ De collocatione verborum, grece et latine / Ed. S. Bircovius. Zamosci, 1602.

сфере» его деятельности, не дают даже намеков на его связь с композиторским творчеством. По преданию, Роман вначале имел плохой голос, но святая дева повелела, чтобы его «диафрагма была избавлена от неблагозвучия». Причем она даровала ему только певучий голос. После свершения чуда; «поднявшись на амвон, он стал декламировать и петь весьма мелодично». Другими словами, в этих сообщениях имеются только указания на то, что Роман был исполнителем-певцом, но ни слова не сказано о нем как о композиторе. В свете же материалов, показывающих, что текст сочинялся на готовую музыку, можно предполагать, что Роман был исполнителем кондаков на музыку неизвестных или уже забытых авторов, а восхищение его голосом и мастерством исполнения способствовало созданию традиции, приписывающей ему и авторство музыки. Поэтому авторство музыки, приписывавшееся таким мастерам ранне-византийского периода, как Роман Сладкопевец и Ефрем Сирийский, как нам представляется, еще требует серьезного доказательства.

Ведущее положение в ранней Византии занимала вокальная музыка. Почти во всех работах, так или иначе связанных с описанием инструментальной музыки этого периода, акцентируется внимание на негативном отношении к ней «отцов церкви». Как правило, это объясняется двумя основными причинами: уверенностью в пагубном влиянии инструментальной музыки на нравы и ее связью с языческими культами³¹. Действительно, в сочинениях «отцов церкви» часто встречаются такие утверждения. Вместе с тем этот вопрос не может решаться столь однопланово, так как деятели раннего христианства не доходили до полного отрицания музыки для инструментов. Например, они совершенно определенно и конкретно разделяли музыкальные жанры на «чисто» вокальные и на те, которые исполняются в сопровождении инструментов. Так, Василий Кесарийский писал, что «псалом — это музыкальная речь, когда она исполняется согласно с гармоническими речами инструмента; ода же — это мелодическое звучание, исполняемое гармонично без сопровождения {628} инструмента»³². Сходную мысль высказывает и Августин: «Ведь псалом — это песнопение, но не какое-нибудь, а под псалтерион. Псалтерион же это инструмент для (сопровождения) пения, как лира, как кифара и (другие) инструменты подобного рода, которые созданы для (сопровождения) пения. Следовательно, тот кто псаллирует, поет не только голосом, но и с добавлением инструмента, который называется псалтерион, согласуя с голосом сопровождение»³³. Аналогичные высказывания встречаются в патристической литературе довольно часто. «Отцы церкви» отдавали должное вокальным жанрам, звучавшим в сопровождении музыкальных инструментов, и не только не осуждали их, а относились к ним как к необходимым явлениям музыкальной культуры. Острие критики, высказываемой «отцами церкви», направлено, как правило, не против инструментов как таковых, а против инструментального сопровождения языческих ритуалов и оргий, развращающих нравы. Ведь и Климент Александрийский («Педагог», II, 4), как и другие «отцы церкви», допускал использование даже таких «языческих» инструментов, как кифара и лира³⁴. Кроме того, отдельные их высказывания имели своей целью оградить литургию от участия в ней инструментов. Ведь во многих восточных христианских службах долгое время использовались инструменты (особенно ударные)³⁵. Это в какой-то степени сближало формы христианского и языческого обрядов богослужения. Перед деятелями же христианской церкви стояла задача оградить литургию от каких бы то ни было точек соприкосновения с язычеством. Именно поэтому «отцы церкви» нередко упоминали античные инструменты как обязательные предметы языческой культуры.

Что же касается самостоятельной инструментальной музыки, то она полностью отрицалась. И в этом отношении христианская духовная элита была полностью единодушна с языческой. Любой деятель раннехристианской церкви мог смело подписаться под высказыванием язычника Платона (Законы, II, 670): «...пользоваться авлетикой и кифаристикой не для пения и пляски... — какая-то безвкусица и жонглерство». Представляется, здесь дело не в разнице идеологий, а в своеобразном отношении античности и раннего средневековья к самостоятельной инструментальной музыке вообще. Несмотря на то, что с глубокой древности известны различные инструментальные пьесы, еще не наступило время для всеобщего признания инструментальной музыки как особого музыкального феномена, еще не были осознаны ее художественно-эстетические возможности. Это произошло только при последующем развитии культуры. Пока же инструментальная музыка рассматривалась как прикладная и использовалась для сопровождения вокальных жанров, служила «звуковым фоном» для различных государственных религиозных актов. Благодаря этому активно развивалось инструментальное исполнительство и музыкальная практика имела значительное количество разнообразных инструментов. {629}

³¹ Wellesz E. A History..., p. 91.

³² In Ps. 29— PG, t. 29, col. 305.

³³ Enar. in Ps. 146.— PL, t. 37, col. 1281. Буквально: «согласует с голосом ударяющие (по струнам) руки».

³⁴ См.: Stäblein B. Frühchristliche Musik.— MGG, Bd. 4, S. 1045.

³⁵ Эта традиция сохранилась у некоторых народов до настоящего времени. См.: Borsari I. Op. cit., S. 41.

Изучение ранневизантийских музыкальных инструментов осложняется некоторыми трудностями. Это, прежде всего, связано с тем, что нередко одно название использовалось для различных инструментов. Так, термином «кифара» в Византии иногда обозначали и лиру, и псалтерион; название «пандура» применялось и к струнному, и к духовому инструменту, «лира» — к ударному, «авлос» — к духовому инструменту с тростью и к тому, который близок к поздней поперечной флейте³⁶. В результате многие инструменты, названия которых встречаются в письменных памятниках, до сих пор не полностью идентифицированы. Примером этого может служить небольшой фрагмент из алхимического трактата, относимого к VII—VIII вв. (но в нем перечисляются инструменты, использовавшиеся и в более ранний период^{37—38}, который хорошо показывает их разнообразие в музыкальной практике. Это же подтверждает арабский источник IX в., исследованный Г. Фармером, в котором упоминаются разновидности византийских струнных инструментов³⁹.

По свидетельству различных источников особо важное место в музыкальной жизни ранней Византии занимал орган, имевший несколько разновидностей. Кроме древних гидравлических органов, известных еще в античном мире, большую популярность приобрели воздушные органы, так как были значительно меньше и легче. Это позволяло использовать их в шествиях. Императорские процессии часто сопровождалась целым оркестром, в который входили: трубачи, горнисты, цимбалисты, флейтисты⁴⁰.

Таким образом, ранняя Византия имела в своем «музыкальном обиходе» довольно многочисленные виды инструментов, которые использовались в самых различных сферах жизни.

Самостоятельную отрасль культуры составляло музыкознание. Большинство древнегреческих музыкально-теоретических трактатов дошло до нас в византийских рукописях, в том числе и ранних. Очевидно, в таких сочинениях была необходимость, иначе не создавалось бы столь большое число их копий. Скорее всего они использовались в учебных целях, ибо система «квадриума» включала и музыку. Ранневизантийские сочинения по теории музыки полностью основывались на главнейших положениях древнегреческого музыкознания. Можно предположить, что «Введение в искусство музыки» Вакхия Геронта было создано в ранневизантийский период. Известно, что в X в. Константин Порфирородный поручил некоему Дионисию сделать, свод выдержек из учебников по различным наукам. Обращаясь к работам по музыке, Дионисий остановился на трактате Вакхия⁴¹. Следовательно, это сочинение было создано намного раньше, так как к X в. оно уже стало апробированным, коль скоро {630} было решено внести его в своеобразную энциклопедию научных знаний. Вместе с тем это сочинение не могло быть создано в античный период, так как система метрики излагается в нем уже по византийским нормативам⁴². К аналогичным сочинениям этого периода можно отнести и «Музыкальное искусство», известное также как «Аноним Беллермана»⁴³. Несмотря на все трудности его датировки, есть основания относить его к ранневизантийскому периоду.

В трактате Вакхия излагаются основные положения античной теории музыки: о звуке, интервале, системе, «симфониях»⁴⁴, мелодии, «пикнонности» и «апикнонности»⁴⁵, родах (диатоническом, хроматическом, энгармоническом), тетрахорде и видах его соединений, а также главные сведения о метрике. «Аноним Беллермана» повторяет правила, содержащиеся у Вакхия, а некоторые излагает более подробно, например описание форм мелодического движения.

³⁶ На эти трудности изучения византийского инструментария совершенно справедливо указал В. Бахман: *Bachmann W. Das byzantinische Musikinstrumentarium.* — In: *Anfänge der slavischen Musik.* Bratislava, 1966, S. 127.

^{37—38} Вообще необходимо отметить, что инструменты фиксируются в письменных памятниках уже после того, как они определенный период существуют в музыкальной практике.

³⁹ *Farmer J. Byzantine Musical Instruments in the ninth Century.* — *Journal of Royal Asiatic Society,* 1925, p. 301.

⁴⁰ *Wellesz E. A History...*, p. 104.

⁴¹ Раньше считалось, что в рукописи трактата Вакхия упоминается не Константин Порфирородный, а Константин I, поэтому создание трактата относили к античности. Однако Э. Пельман показал, что речь идет о Константине Порфирородном (*Pohlmann E. Bakcheios, Pseudo-Bakcheios, Anonymi Bellermann.* — *MGG, Bd. 15, Supp., S. 422—424.*).

⁴² *Jan C. Die Metrik des Bacchius.* — *Rheinisches Museum,* 1891, 46, S. 557—576.

⁴³ Фрагмент его был опубликован еще в самом начале XVII в.: *Lindenbrogius H. Censorinus De die natali.* Hamburg, 1614.

⁴⁴ Греческая *συμφωνία* здесь обозначает не «созвучие», а системы звуков, заключенных в тетрахорды, отстоящие друг от друга на определенные интервалы.

⁴⁵ Подробнее об этих явлениях античного музыкального искусства, обозначаемых как *πικρόν* и *ἄπικρόν*, см.: *Герцман Е. Принципы организации «пикнонных» и «апикнонных» структур.* — *Вопросы музыковедения.* М., 1973, вып. 2, с. 6—26.

Анализ памятников показывает, что ранневизантийское музыкознание почти без изменений повторило положения античной науки о музыке. Древнегреческие теоретики пользовались непререкаемым авторитетом. Еще Климент Александрийский, несмотря на откровенно отрицательное отношение к языческому музыкальному искусству, ссылался на Аристоксена, как на безоговорочный авторитет в вопросах музыкознания.

Нужно думать, что античное музыкознание продолжало свою жизнь в ранней Византии не только в виде теоретических сочинений, но и в форме древнегреческой буквенной нотации — тому есть немало косвенных свидетельств. Это служит еще одним подтверждением преемственности, существовавшей между античной традицией и музыкой ранней Византии, в которой явно обозначились основные тенденции дальнейшего развития богатой и своеобразной византийской музыкальной культуры. {631}

20

Быт и нравы византийского общества

Самые разные народы населяли обширную территорию Византийской империи в IV—VII вв. Греки, сирийцы, римляне, армяне, копты, фракийцы, киликийцы, каппадокийцы, исавры, мелкие племена окраин и выходцы из сопредельных стран составляли причудливую этническую и лингвистическую мозаику. При всем нивелирующем влиянии греко-римской культуры эти народы, особенно в деревнях, сохраняли в повседневной жизни свои местные традиции. Население различных областей отличалось друг от друга и особенностями психологического склада. Деятельные и беспокойные александрийцы, насмешливые и острые на язык, жадные до развлечений антиохийцы, суровые исавры — все они по-разному радовались жизни и неодинаково ее воспринимали.

И все же было нечто общее в будничной жизни византийцев IV — середины VII в., как было нечто общее во всей культуре средиземноморского региона того периода.

Ранневизантийская цивилизация унаследовала от античной городской характер. Масса населения жила в городах, число которых доходило до тысячи. Города продолжали сохранять античную планировку. Перпендикулярно-осевая («шахматная») сетка жилых кварталов, несколько площадей-форумов, построенных в римском стиле и соединенных магистралями улиц, обильно украшенных портиками и античными статуями, — все это было характерно для городов греческого Востока. Отстраивающиеся заново города имеют этот привычный для античной эпохи облик. Вместе с тем уже при постройке Юстинианы Прима (VI в.), возведенной на месте родины Юстиниана, небольшого селения Бедериана во Фракии, наряду с традиционной крестообразной системой двух пересекающихся улиц была использована не свойственная античным регулярным городам центрическая система сложения города вокруг укрепленного акрополя¹. В Константинополе прямоугольная римская планировка времен Севера сменяется радиальной системой². {632}

Центром греческого античного города, его сердцем была главная площадь — агора, где находились наиболее важные общественные постройки, в первую очередь городская курия. Теперь же в ряде мелких городов главная площадь теряет значение муниципального центра, расположенные на ней общественные здания приходят в упадок³. В более крупных городах муниципальные постройки сменяются государственными. Возводятся дворцы правителей, гражданские и военные учреждения. Площадь превращается в государственно-административный центр⁴.

Существенные изменения в облик города вносило христианство⁵. Языческие храмы пустели. В Сардах, например, храм Артемиды, пострадавший в III в., так и не был восстановлен. На его руинах благочестивые византийцы высекли кресты, уничтожавшие, как им верилось, силу демонов, населявших храм. В одном из углов некогда громадного храма была построена христианская церковь⁶. В городах

¹ Claude D. Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert. Munchen. 1969. S. 56. О возрождении роли акрополя в городах см.: Hanfmann G. From Croesus to Constantine. Michigan. 1975, p. S5; ср.: Курбатов Г. Л. Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV—VII вв. (конец античного города в Византии). Л., 1971, с. 61.

² Hanfmann G. Op. cit., p. 84.

³ Курбатов Г. Л. Указ. соч., с. 61—62.

⁴ Там же, с. 84.

⁵ Claude D. Op. cit., p. 69—74, 85—89.

⁶ Foss C. Byzantine and Turkish Sardis. Cambridge (Mass.), L., 1976, p. 48—49.

возводится масса церквей, монастырей, странноприимных домов, главные площади городов непременно украшаются христианскими храмами. В период античности богатые горожане, исполненные чувства городского патриотизма, а также стремления оставить по себе долгую память, возводили на свои средства общественные здания и портики. Теперь подобные случаи становятся все более редкими⁷ и даже служат предметом осуждения (PG, t. 55, col. 231). Общественные постройки возводятся императорскими чиновниками⁸, состоятельные же люди стремятся увековечить себя иным образом: они жертвуют имущество церкви. На их средства возводятся храмы, монастыри, странноприимные дома⁹.

Многие постройки, придававшие византийским городам античный облик, утрачивают прежнее значение. Это в первую очередь касается гимнасия, который или совершенно прекращает свое существование, или теряет свою первоначальную функцию¹⁰. В Сардах гимнасий, великолепная постройка, расположенная на главной улице города, функционирует как бани и место отдыха горожан. И там, где в давно ушедшие времена предки, занимаясь в палестре, стремились укрепить свое тело, потомки в праздничные часы досуга вычерчивают бездумные граффити, где скаковые лошади перемежаются с изображениями епископа, херувимов, крестов с надписями, призывающими бога защитить писавшего¹¹.

В ряде городов исчезают или теряют свое значение театры и амфитеатры. В Сиде в театре расположились две часовни. В Приене в VI в. оркестра театра была использована как строительный материал для возведения епископской церкви, а остатки ее превратились в загон для скота. Из камней разобранных театров возводят городские стены и другие постройки. В новых городах театры вовсе не создаются¹². {633}

Иная судьба — у ипподрома, который являлся предметом особых забот со стороны властей и в ряде городов располагался в непосредственной близости ко дворцу (в Константинополе, Антиохии и Фессалонике)¹³.

В ранневизантийских городах сохранялось все, что связано было с бытом античных городов: водопровод, цистерны, канализация, бани. Бани существовали в каждом городе, а в таких крупных городах, как Константинополь и Антиохия, их было множество. На бордюре одной из антиохийских мозаик V в. среди других достопримечательностей этого города изображены бани, построенные на средства крупного сановника того времени Ардавурия. Здание представляет собой сложный архитектурный комплекс с куполами и апсидой и имеет настолько импозантный вид, что первый издатель мозаики принял его за роскошную загородную виллу¹⁴.

Типичной для ранневизантийского города была главная улица, вымощенная мрамором и украшенная с обеих сторон колоннадами¹⁵. В среднем по величине городе Сарды она была шириной в двенадцать с половиной метров (почти стандартная величина для римского декумануса), с украшенным мозаикой пространством для пешеходов шириной в два метра¹⁶.

В античных городах улицы являлись в первую очередь транспортными артериями; византийские улицы приобретают еще одну важную функцию: они становятся средоточием торговли. Это было новшество, не характерное для античных городов, где центром торговли была агора. С IV в. во многих городах агора теряет значение торгового центра и торговля перемещается на улицы¹⁷.

В Константинополе в портике центральной части колоннадной улицы Месы находились мастерские наиболее привилегированных слоев торгово-ремесленного населения — аргиропратов; в Сардах на подобной улице разместились лавки для продажи инструментов, красильня, лавка для продажи и ремонта замков, прочие эргастии, харчевни. Мастерские были построены из кусков бывшего уже в употреблении мрамора или кирпича. Они хорошо освещались благодаря большим застекленным окнам¹⁸. Нередко, по-видимому, мастерские делались из досок и других недолговечных материалов¹⁹. Порой они

⁷ *Liebeschuetz D.* Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire. Oxford. 1972, p. 135—136.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917, с. 62.

¹⁰ *Claude D.* Op. cit., p. 76.

¹¹ *Foss C.* Op. cit., p. 41.

¹² *Claude D.* Op. cit., p. 74—75.

¹³ *Ibid.*, p. 77—78.

¹⁴ *Lassus J.* La mosaïque de Yako.— In: Antioch on-the-Orontes. Princeton, 1934, I, p. 131; *Idem.* Une villa de plaisance.— *Ibid.* Princeton, 1938, II, p. 145.

¹⁵ *Claude D.* Op. cit., p. 60 sq.

¹⁶ *Foss C.* Op. cit., p. 42—43.

¹⁷ *Claude D.* Op. cit., p. 62—68.

¹⁸ *Foss C.* Op. cit., p. 42—43.

¹⁹ *Patlagean S.* Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e — 7^e siècles. P., 1977, p. 59.

доходили до колонн и портили внешний вид улицы. В связи с этим император Зинон издал специальный закон на имя префекта Константинополя Адамантия с требованием, чтобы эргастии, находящиеся в портиках, не загромождали колонн. Размеры мастерских, располагавшихся в портиках Месы от Милия до Капитолия, не должны были превосходить в ширину шести футов, включая стены, а в высоту — семи футов. Через каждые четыре колонны в портиках полагалось оставлять проход. С внешней стороны эргастии сле- {634} довало украшать мрамором, «чтобы они придавали красоту городу и доставляли удовольствие прохожим» (CJ, VIII, 10, 12, § 1). Устройство мастерских, находящихся в портиках улиц в других частях города, отдавалось на усмотрение префекта города с соблюдением, однако, известного равенства для всех городских регионов — «так, чтобы то, что позволено в одних кварталах, не запрещалось в других» (Ibid).



*Актриса с тремя масками.
Слоновая кость. VI в.
Берлин. Гос. музей*

Портики улиц, общественные здания и площади византийских городов были щедро украшены античными статуями. Это было наследием предшествующей эпохи, когда искусство скульптуры в данном регионе было необычайно развито и широко распространено. Скульптура здесь сопровождала человека в течение всей его жизни, от колыбели до могилы. Она не являлась лишь памятником искусства, в ней отражалась общественная и частная жизнь горожан, история города, события политической, религиозной и культурной жизни. Скульптура служила важным средством информации и воспитания²⁰.

С IV в., вероятно, в связи с распространением христианства отношение к статуям коренным образом меняется. Они ничего не говорят византийскому обывателю и подобно языческим храмам внушают ему опасения и страх, как некое вместилище демонов²¹. Даже такой образованный человек, как Агафий, считает мраморные фигуры ненужным украшением, признаком показного великолепия (Hist., V, 3).

Искусство скульптуры сводится ныне к созданию портретных статуй императоров и членов их семей, высших государственных сановников, а также прославленных цирковых возничих. Помимо статуй императоров, у общественных зданий выставлялись их портреты, нарисованные на досках восковыми красками²². Императорским статуям и портретам поклонялись. Существовал официальный культ императорских статуй, подобно храмам, они давала право убежища. В правление императора Льва на пьедестале одной из его статуй (воздвигнутой сестрой императора Евфимией возле ее дома) люди оставляли свои прошения. Навещая {635} сестру, Лев брал эти прошения от стражи, приставленной к статуе. Рассмотренные прошения возвращались на прежнее место для передачи просителем²³.

²⁰ Hanfmann G. Op. cit., p. 74.

²¹ Mango C. Antique Statuary and the Byzantine Beholder.— DOP, 1963, 17, p. 53—75.

²² Kruse H. Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im Römischen Reiches.— In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Paderborn, 1934, S. 35 f., 49.

²³ Кулаковский Ю. История Византии. Киев, 1913, т. 1, с. 394.

Нанести ущерб статуе императора было равнозначно «оскорблению величества» и причислялось к самым тяжким преступлениям. И когда в дни мятежей разгневанный народ низвергал императорские статуи, это было самым веским признаком того, что чаша народного терпения переполнилась.

В ранневизантийских городах до середины IV в. доминирующим социальным слоем были средние землевладельцы — куриалы. Их добротные дома и определяли архитектурный облик жилых кварталов. Это были построенные в традиционном греко-римском стиле здания, глухой стеной обращенные к улице, «в скромности постройки чуждающиеся горделивости и пошлости». (Lib. Orat., XI, 212). Стены и потолки в домах куриалов были украшены росписями, полы — мозаикой. Скульптура — главным образом бюсты любимых и уважаемых людей — обычное явление в доме куриала. Столь же распространены были и портреты умерших родственников, выполненные на холсте или досках. Многие куриалы имели собственные библиотеки, где помимо классической литературы, были речи городских риторов и адвокатов, т. е. современные произведения, которые либо нравились хозяину дома, либо служили своего рода пособием и образцом для его публичных выступлений. Показателем достатка была высококачественная серебряная и стеклянная посуда. Богатством и гордостью дома куриала являлись «драгоценности госпожи»²⁴.

С середины IV в. идет интенсивный процесс расслоения муниципальной аристократии. Лишь немногие куриалы, выделившись в особую группу — *principales*, — упрочивают свое положение, между тем как основная их масса беднеет, продавая за бесценок земли, рабов, серебряную утварь и другое имущество.

Дома же аристократов (сановной знати и верхушки куриалов) становились все больше, комнаты в них увеличивались в размерах. Окруженные прилегающими к ним огромными садами, заполненными кустами роз и виноградными лозами, заползавшими в комнаты, городские дома аристократов превращались в роскошные виллы. Занимая нередко площадь двух-трех прежних домов, они существенно меняли планировку улиц. Несколько подобных вилл обнаружено в антиохийском пригороде Дафна. Особенностью их является внутренний портик, который ведет в главную комнату дома — триклиний. Во внутреннем дворе размещались бассейны и нимфеи²⁵. Как и в Риме, виллы часто располагались по берегам рек, на склонах холмов с террасами садов и прудами для рыб. Остатки террасных вилл, некогда живописно тянувшихся вдоль реки Пактол, обнаружены в Сардах²⁶. В городах, точно так же как это было в сельской местности, виллы, отгораживаясь от внешнего мира, окружались стенами. Массивные и суровые, они контрастируют с богатой архитектурной отделкой внутренних строений²⁷. {636}

Владельцами таких вилл-дворцов, предназначенных для отдыха и развлечений, являлись в первую очередь представители императорской фамилии²⁸. Элегантный особняк на берегу Босфора имел до вступления на престол Юстиниан. Он был так привязан к этому дворцу, что после восшествия на престол еще больше украсил его и превратил в одну из императорских резиденций. Подобные дворцы были богато и с блеском отделаны. Крыши их нередко облицовывались золотом. Они имели широкие портики, балконы, фонтаны, просторные светлые комнаты с дверями из слоновой кости, с плафонами, украшенными вызолоченными обшивками. Стены комнат были целиком облицованы мрамором или позолоченным металлом. Колонны во дворцах аристократии имели золотые капители, иногда целиком покрывались золотыми пластинами. Повсюду находились прекрасные, выполненные в античном духе статуи. Мебель: столы, ложа, сиденья — была отделана серебром или слоновой костью.

Большое пристрастие питали аристократы к фрескам, но еще больше любили мозаику, мода на которую беспрестанно возрастала. Отличавшимися богатством красок мозаиками украшали и стены комнат, и пол. Сюжеты мозаик были различные, но, как правило, светские: мифологические, нередко эротические сюжеты, изображения птиц, животных и, наконец, орнаменты²⁹. Лишь у одной из множества обнаруженных в Дафне мозаик сюжет навеян мотивами христианства³⁰. Ряд мозаик содержит персонализации языческих добродетелей и абстрактных идей, отражающих наиболее важные концепции античной философии и этики, таких, как Мегалопсихия, Биос, Дюнамис, Сотерия и т. д.³¹

Комнаты зданий украшались драпировками и коврами, которыми устилали пол или покрывали столы. Глиняные или бронзовые светильники, выполненные в античной манере, но снабженные креста-

²⁴ Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город..., с. 94. 25 *Stillwell R. Houses of Antioch.*— DOP, 1961, 15, p. 45—58.

²⁶ *Foss C. Op. cit.*, p. 47—48.

²⁷ *Лушев Стр.* Новооткрытия античен град Абриг при Разград.— Исторически преглед, 1956, XII, № 1, с. 89.

²⁸ *Dagron G. Naissance d'une capitale.* P., 1974, p. 527—528.

²⁹ *Levi D. Antioch Mosaic Pavements.* Princeton, 1947, I—II.

³⁰ *Ibid.*, I, p. 317—319.

³¹ *Downey G. A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest.* Princeton, 1961, p. 34.

ми, дополняли убранство комнат³². В Эрмитаже хранятся образцы византийских светильников того времени — в виде лилии, рыбы, головы дракона, верблюда³³. Любопытна бронзовая люстра с рожками для светильников, точно воспроизводящая базилику с рядами колонн, соединенных арочками, с двускатной крышей и апсидой в восточной части³⁴.

Богатством дома и предметом гордости его хозяина являлась прекрасная посуда из серебра, а иногда и из золота, украшенная образами, почерпнутыми из античной мифологии. На блюдах и кувшинах изображались силены и менады, Мелеагр и Аталанта, Ахилл и Одиссей, Венера и Анхис, кормление священного змея жрицей и т. п.³⁵ Сюжеты и манера исполнения перекликаются с декоративной скульптурой того времени³⁶. {637}

Аристократы могли иметь по несколько домов, причем не только дворцы-особняки. Уже во времена Римской империи намечилось слияние двух типов зданий — домуса и инсулы — в один смешанный тип. Здание могло быть одновременно и резиденцией аристократа (занимавшего обычно первый этаж), и доходным домом. В Византии тенденция к появлению нового типа здания находит свое продолжение. Резиденция аристократа все больше превращается в коммерческое предприятие. Подобные дома могли занимать целый квартал, который получал название по имени владельца. У богатой вдовы Олимпиады (IV в.) в таком квартале имелись сдававшиеся в наем мастерские и помещения для жилья, бани³⁷. Значительная часть городского населения проживала, по всей видимости, на территории таких домов-кварталов, в квартирах, снятых у богачей. Помещения могло сдавать и государство, что в первую очередь относилось к находившимся в портиках мастерским, которые одновременно могли служить и жильем. В Сардах в портиках улиц на первом этаже размещались мастерские, на втором — склады или помещения для жилья³⁸.

Безусловно, помимо аристократии, отдельные дома могли иметь представители и других слоев населения: военные, ремесленники и торговцы³⁹. Однако все большее распространение получают именно доходные дома. Плата за квартиру была высокой, для малоимущего человека подчас просто непосильной. В 88-й новелле Юстиниана неуплата за квартиру трактуется как весьма распространенное явление.

Сдача в наем помещений приобрела столь широкие размеры, что ею пользовались и люди небольшого достатка, и порой хозяин помещения был лишь немногим богаче, чем его наниматель⁴⁰. Предметом сдачи в наем могла служить даже находящаяся в пригороде монастырская келья⁴¹.

Бедняк обычно вынужден был довольствоваться жалкой каморкой, где охалка хвороста спасала его от холода⁴². Бывало и так, что люди, которым негде было приютиться, спали в портиках и на папертях церквей.

В столице империи и в других городах все больше строилось многоэтажных (достигавших 30 м), узких в сравнении с их высотой домов, которые буквально лепились друг к другу. Строительную площадь стремились использовать максимально, для чего в верхних этажах делались своеобразные надстройки — эркеры. Закон императора Зинона и новелла Юстиниана тщетно предписывают не строить дома выше 100 футов и ближе 42 футов друг к другу, сохраняя это расстояние вплоть до крыши (СJ, VIII, 10, 12; Nov. 63, Praef.). Юстиниан пространно объясняет свое постановление тем, что узкие и высокие дома портят красоту города и закрывают вид на море (Nov. 63., Praef.). Но, вероятно, подобные законы преследовали и более практическую цель. Агафию, например, представляется, что из-за скученности домов возрастала разрушительная сила землетрясений, которые приводили к гибели большого числа людей (Hist., V, 3). {638}

Чрезмерная близость домов порождала частые конфликты, в которых трагическое порой переплеталось с комическим. Агафий сохранил для нас рассказ об одном из подобных эпизодов повседневной жизни городских обывателей того времени — рассказ о курьезных последствиях ссоры соседей: ригора Зинона и механика Анфимия. Дома их находились настолько близко, что казалось, будто они оби-

³² Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М.; Л., 1966, с. 13, ил. 18, 19.

³³ Там же, ил. 19—21.

³⁴ Банк А. В. Византийское искусство в собрании Государственного Эрмитажа. Л., 1966, с. 5, ил. 9.

³⁵ Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза, с. 14, ил. 62—66, 77, 88, 89, 94—98.

³⁶ Grabar A. Sculptures byzantines de Constantinople (IV—X siècles). P., 1963, p. 70—71.

³⁷ Dagron G. Op. cit., p. 527—528.

³⁸ Foss C. Op. cit., p. 42—43.

³⁹ Фихман И. Ф. Оксиринх — город папирусов. М., 1976, с. 28.

⁴⁰ Patlagean E. Op. cit., p. 58.

⁴¹ Ibid., p. 59.

⁴² Полякова. С. В. Византийские легенды. Л., 1972, с. 82.

тают в одном жилище. Ссора возникла по той причине, что кто-то из них сделал пристройку то ли наверху здания, загораживая тем самым свет соседу, то ли в каком-то ином месте. Не имея возможности победить риторой словесно, механик устроил в его доме искусственное землетрясение (Hist., V, 6—7).

В отличие от городов с их ровными прямыми улицами, украшенными колоннами, прекрасными зданиями и памятниками искусства, с их ипподромами, грандиозными термами и величественными храмами, сельские поселения выглядели куда более скромно. Они, прежде всего, не имели сколько-нибудь заметной планировки. Дома располагались здесь в хаотическом беспорядке, контрастировавшем с единообразием их внешнего вида. Жилища походили друг на друга, словно близнецы. Размеры строений, их планировка, внутренний вид и убранство поразительно повторялись в каждом отдельном случае. Церкви и общественные здания (андроны, термы, рынки, гостиницы), если они имелись, не выделялись среди жилых домов ни архитектурным обликом, ни размерами. Не образовывали они, за редким исключением, и особого центра поселения⁴³.

Одним из распространенных типов сельских поселений являлась поселения мелких свободных землевладельцев. Немало их было в Египте, Малой Азии, на Балканском полуострове⁴⁴. В 24-й новелле Юстиниана (от 535 г.) упоминается о многочисленных сельских общинах Писидии, их многочисленности, беспокойном и независимом характере, частых возмущениях против сборщиков налогов⁴⁵. В 25-й новелле дается сходная характеристика соседней Ликаонии: «Эта провинция имеет таких же сильных мужей, как Исаврия... Там часты крупные селения, населенные людьми, опытными в верховой езде и стрельбе из лука, которые легко воспламеняются и хватаются за оружие».

Между соседними селениями нередко вспыхивали ссоры из-за земли, границ и воды. В египетских папирусах часто встречаются упоминания о драках, которыми заканчивались конфликты между деревнями⁴⁶. Отголоски подобных столкновений сохранились и в житийной литературе. Примером может служить эпизод из рассказа Лавсаика о девственнице Пиамун: «Однажды во время разлития Нила одна деревня напала на другую, ибо между деревнями бывают ссоры из-за раздела воды, причем дело нередко доходит до кровопролития и смертоубийства. Итак, сильнейшая деревня напала на деревню, в которой жила Пиамун. Множество народа шло туда с камнями и дубинами, чтобы совсем разорить враждебную деревню»⁴⁷. {639}

Типы сельских жилищ варьировались в зависимости от климатических и других локальных особенностей. В Каппадокии жилища высекались прямо в скалах. В областях Армении дома состоятельных поселян состояли из двух помещений: жилого (туна) и хлева для скота (гома). Тун — помещение, квадратное в плане (длина одной стороны — 5—7 м.) с четырьмя парами деревянных столбов у стен, сложенных из неотесанного камня. Кровля туна имела вид шатра, выстилалась снаружи камышом или соломой и обмазывалась глиной. Гом представлял собой удлиненное прямоугольное помещение с двумя рядами прямоугольных столбов на каменных базах, которые несли на себе деревянную кровлю, покрытую снаружи, как и в туне, слоем глины⁴⁸.

Благодаря обширным раскопкам в районе массива Белус в Северной Сирии достаточно хорошо известен местный тип сельского жилища. Это четырехугольное сооружение, окруженное высокими стенами. Большая дверь вела во внутренний двор, в северной части которого находится дом, обычно — вытянутое двухэтажное здание с портиком, обращенным на юг. Здание строилось из камня и имело двускатную деревянную крышу, покрытую черепицей⁴⁹. К дому примыкали подсобные помещения. В целом ансамбль представлял собой отгородившийся от внешнего мира комплекс. Семья, занимавшая его, являлась автономной экономической единицей, была замкнута в самой себе⁵⁰.

По такому же плану, помимо крестьянских домов, строились и виллы, и жилища мелких зависимых земледельцев. План, ориентация по странам света — одни и те же во всех трех типах сельских жилищ. Различие, однако, сказывалось в размерах и отделке построек.

В крестьянском доме жилые помещения отличаются скромностью размеров и отделки, подсобные же помещения сравнительно велики, им явно придавалось большое значение. В вилле преобладает жилая часть. Это монументальная и тщательно отделанная постройка, доминирующая над другими

⁴³ *Tchalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine. P., 1953, I, p. 403.

⁴⁴ *Левченко М. В.* Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V—VI вв. — В кн.: Византийский сборник. М.; Л., 1945, с. 31—37.

⁴⁵ Там же, с. 34.

⁴⁶ Там же, с. 31.

⁴⁷ Там же, с. 32.

⁴⁸ *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV—XIV вв. Ереван, 1961, с. 11.

⁴⁹ *Tchalenko G.* Op. cit., p. 9—11, 401.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 401.

строениями. Дома мелких зависимых земледельцев внешне пытаются копировать виллу, но это всего лишь сильно уменьшенное и ухудшенное ее подобие. Как и в виллах, жилая часть этих домов представляла собой двухэтажное здание с портиком, обращенным на юг. Но в их маленьких двориках подсобные помещения сведены до минимума, а иногда и вовсе отсутствуют⁵¹. И все же при всей своей скромности такие жилища были значительно удобнее помещений для рабов.

Для всех трех типов домов характерна простота внутреннего устройства. Жилая часть, как правило, состояла из одной или двух несмежных и одинаковых по размерам комнат на каждом из двух этажей. Комнаты, имевшие продолговатую форму, были узкими и низкими в домах крестьян и, напротив, просторными и хорошо освещенными в виллах. В домах не было очагов, комнаты отапливались, по видимому, с помощью жаровен. Пища готовилась либо во дворе, либо в подсобных помещениях, либо в нижнем этаже⁵².

Рабы и проживавшие в имении зависимые работники жили в подсобных помещениях или на первом этаже, оставляя для семьи хозяина {640} верхний этаж⁵³. В отдельных имениях еще сохранялись «рабочие кварталы» из жалких хижин, построенных из песчаника, лишенных двора и состоявших зачастую из одной комнаты⁵⁴.

В вошедших в состав Византийского государства восточных регионах бывшей Римской империи, пока еще в сравнительно небольшой степени затронутых разрушительными набегами варваров, с хорошо сохранившимся многоотраслевым сельским хозяйством, имелось вполне достаточно пищевых ресурсов. Однако обилие и разнообразие, в сравнении с опустошенным Западом, производившихся пищевых продуктов отнюдь не являлись в условиях византийского общества гарантией достаточно сытной и свободной от забот о пропитании жизни для большинства населения страны.

Голодный бедняк мечтал о куске хлеба, но не всякий хлеб был ему доступен. Хлеб пекли самого разнообразного качества, и обилие его сортов как бы отражало сложную социальную структуру византийского общества. Существовал прекрасный хлеб для богатых людей (σιλιγνίτης) выпекавшийся из высших сортов пшеницы. Его также использовали в церкви при причастии и давали больным, поскольку он способствовал пищеварению. Далее шел хлеб σειδαλίτης, который выпекался из муки несколько более низкого качества. Существовали средние сорта хлеба, и, наконец, грубый хлеб для бедных⁵⁵. Солдаты и монахи предпочитали хлеб, называемый παξαμάς. Его дважды пекли в печи, пока не испарялась вся влага, и хотя он был очень жестким, долго не плесневел⁵⁶.

Пищей бедняков были бобы, чечевица, горох и упомянутый выше грубый хлеб⁵⁷. Между тем кулинарное искусство в Византии было высоко развито и немало ценилось. Злые языки поговаривали, что за удачно приготовленное блюдо Иоанн Каппадокийский назначал своих поваров на высокие должности (Joan. Lyd. De mag., III, 62). Роскошные обеды были обычным явлением в домах аристократов. Еда нехотя, без чувства казалась этим людям чем-то странным и подобающим лишь монахам. Кушанья были предметом застольных бесед и долгих обсуждений, как какие блюда готовить и в каком порядке их подавать. Перед началом пира стол опрыскивали благовониями. Во время пира повар строго следил за тем, как подавались блюда, самыми изысканными из которых были фазаны и пулярки, изжаренные на углях и начиненные рыбой. (PG, t. 58, col. 716). Деликатесом считалась зайчатина, а охота на зайцев была одним из любимых развлечений аристократов⁵⁸. Пищу приправляли изысканными соусами, в состав которых входили ароматические травы, доставляемые из Индии. Епископ Амасии Астерий (конец IV — начало V в.) едко заметил, что мирополы больше служат поварам, чем врачам⁵⁹. {641}

⁵¹ Ibid., p. 317, 341, 402.

⁵² Ibid., p. 402, n. 4.

⁵³ Ibid., p. 402.

⁵⁴ Ibid., p. 353.

⁵⁵ Magoulias H. J. Trades and Crafts in the Sixth and Seventh Centuries as Viewed in the Lives of the Saints.— BS, 1976, 37, p. 29—32; Κουκουλές Φ. Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Ἔθ ἦναι, 1950, τ. IV, σ. 12 — 19.

⁵⁶ Magoulias H. J. Op. cit., p. 31—32.

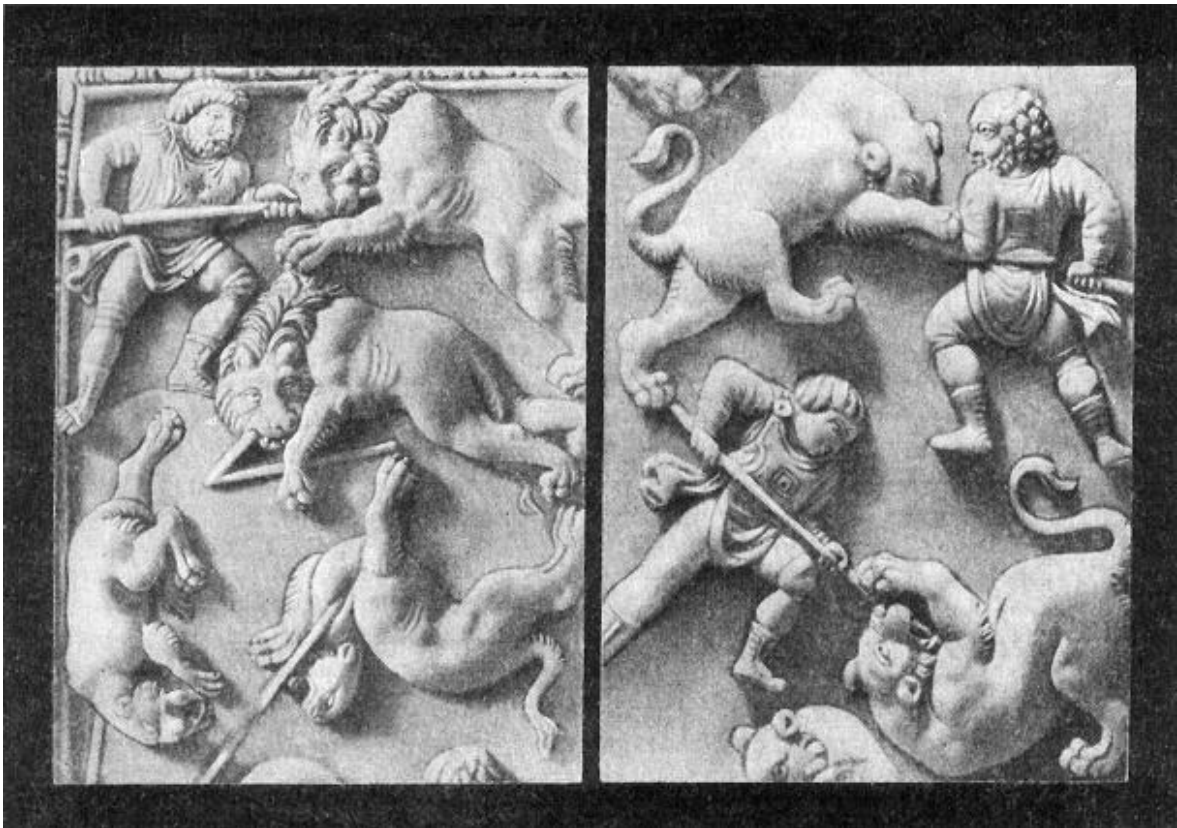
⁵⁷ Ibid., p. 34.

⁵⁸ Ibid., p. 33.

⁵⁹ Κουκουλές Φ. Op. cit., t. V, p. 44.



*Диптих. Цирковая сцена. Слоновая кость. V в.
Ленинград. Гос. Эрмитаж {642}*



Детали диптиха

Любовь к хорошей кухне постепенно проникла и в среду церковнослужителей. При дворах патриархов существовал целый штат поваров. С кухни патриаршей резиденции в Александрии Иоанну Милостивому подавали овощи, суп, вино, большую рыбу⁶⁰. Когда прославленный монофисит Север занял в 512 г. патриарший престол в Антиохии, он начал с того, что ввел суровую дисциплину в патриаршем дворце, сместив поваров и их помощников, а с ними упразднил и их кулинарное искусство. Он приказал покупать на рынке простой грубый хлеб, какой обычно пекари изготавливали для бедных⁶¹. Надо полагать, что такие порядки в Антиохии продолжались недолго.

Не только богачи, но и люди победнее стремились отмечать любое семейное торжество пиром, продолжавшимся далеко за полночь. Во время общественных праздников столы накрывали прямо на улицах, и каждый ел, сколько хотел.

Среди различных блюд, употребляемых византийцами, источники неоднократно упоминают кушанья из мяса: говядины, свинины, баранины и козлятины⁶². Изготавливались окорока и колбасы, однако копченая {643} пища считалась грубой и не принадлежала к числу деликатесов. При употреблении в пищу мясо приправляли горчицей и чесноком⁶³. Мяса больше ели во внутренних областях, в прибрежных районах в пище преобладала рыба. В деревне мясо ели чаще, чем в городе, но для употребления в пищу обычно использовали старых, иногда больных животных, что было причиной частых пищевых отравлений⁶⁴.

Пищевой рацион дополняли сыр, яйца и молоко (включая овечьё и козье). Византийцы употребляли много овощей, которые ели сырыми и разными способами приготовленными. В источниках упоминаются приправленная свекла, особым образом приготовленный горох. Фрукты (яблоки, виноград, гранаты, инжир и т. п.) ели как свежие, так и сушеные. Любили мед, чудесные сорта которого доставлялись из Африки, а также кондитерские изделия: пироги, торты, пирожные, всевозможные сладости⁶⁵.

Существенным добавлением к пище, как это вообще свойственно южным странам, было вино. В вине ценили красивый цвет и наслаждались его ароматом. Сорта его знали немало. Существовала, на-

⁶⁰ *Magoulias H. J.* Op. cit., p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

⁶² *Ibid.*, p. 32—33.

⁶³ *Полякова С. В.* Указ. соч., с. 78.

⁶⁴ *Patlagean E.* Op. cit., p. 41.

⁶⁵ *Magoulias H. I.* Op. cit., p. 31, 33—35.

пример, кисловатая смесь из вина и воды, напоминавшая уксус, единственной целью которой было утолить жажду. Плохое, дешевое и невкусное вино делали египтяне. Оно называлось «мареотик», так как производилось в районе озера Мареотида. Прекрасное ароматное вино изготовлялось в Палестине⁶⁶. Высоко ценился киликийский мускат⁶⁷. В одной из церквей Амиды монахи готовили порошкообразное вино, о чем поведал нам Псевдо-Захария. Изготовлялось оно следующим образом. Хорошее вино выставлялось в течение семи лет на солнце, пока оно не становилось в буквальном смысле слова сухим. Обычно его брали в дорогу, положив в маленькие полотняные мешочки. Порошок растворяли в воде, и она приобретала сладость и вкус вина (Zach. Rhet., VII, 4).

Ели не только дома, но и в многочисленных лавках и харчевнях, которые с увеличением численности городской бедноты появляются даже в таких небольших городах, как, например, Эмеса⁶⁸. В городах с лотков продавали фрукты, овощи, сушеные фиги, сыр⁶⁹. В той же Эмесе пирожники торговали своими кондитерскими изделиями во время службы в церкви, прямо у входа в храм⁷⁰. Харчевни часто располагались вдоль дорог. Повар одной из подобных придорожных харчевен, Стефан, настолько прославился своим кулинарным искусством, что многие высокопоставленные чиновники специально приезжали к нему. Источник, сохранивший нам его имя, поведал и о том, что помимо полагающейся стоимости блюд довольные посетители платили Стефану и немалые «чаевые»⁷¹.

Мы можем с достаточной определенностью судить о характерных для Византии видах кушаний и напитков, об особенностях приправ и соусов, {644} об общем состоянии кулинарного искусства, но у нас, к сожалению, нет точных данных о типичном повседневном меню основной массы населения, подобных тем сведениям, которыми располагает наука относительно типичного меню жителя древнего Рима⁷². Во всяком случае, мясо и рыба могли входить в ежедневный рацион и сравнительно небогатых византийцев, но, очевидно, в этот период в их пище все больше возрастает удельный вес овощных блюд⁷³. Человек получает все меньше и меньше разнообразной, богатой белками и жирами пищи, которая требуется его организму. Люди часто жалуются на недомогание и слабость, растет число заболеваний, связанных с недостаточным и однообразным питанием⁷⁴. Увеличивается смертность, в том числе детская. Мужчины умирают в возрасте 35—44 лет, женщины — в возрасте 25—34 лет. Особенно много людей умирало весной и в начале лета (с апреля по июнь)⁷⁵, т. е. после трудностей зимы и поста.

Посты в те времена соблюдались весьма строго. Иоанн Малала сохранил свидетельство о том, как император Юстиниан решил перенести пост и приказал мясникам закалывать скот и продавать мясо. Мясники выполнили императорский указ, но мяса никто не покупал (Malal., p. 482—483).

Тенденцию к большей строгости можно заметить и в одежде. Если кратко охарактеризовать костюм того времени, то можно сказать, что одежда (как мужская, так и женская), становится более закрытой. Основной одеждой оставалась льняная или шерстяная (в зависимости от сезона) туника и плащ. Однако покрой их существенно меняется. Туника почти целиком закрывает ноги, спускаясь до самых лодыжек. Появляются длинные рукава. В эпоху Юстиниана у наиболее экстравагантной части молодежи эти рукава были очень узкими у запястья, сильно расширяясь к плечам. В этом сказывалось стремление подчеркнуть красивое, физически развитое тело (Procop. H. a., VII, 13). Вообще же в покрое платья следовали контурам человеческого тела, а чрезмерная пышность в одежде являлась предметом осуждения.

У мужчин входят в моду штаны, которые как на Западе, так и на Востоке получили столь широкое распространение, что император Гонорий, считая эту одежду несовместимой с понятием «римлянин», издал закон, запрещающий ношение штанов⁷⁶. Запрет, по-видимому, реальной силы не имел. Более того, появляется специальная профессия брючника⁷⁷. Штаны были необычайно модны в Византии во времена Прокопия (Ibid., VII, 14).

⁶⁶ Ibid., p. 32.

⁶⁷ Гуревич А. Я. Из истории одного восточноримского города (Некрополь киликийского города Корики). — ВДИ, 1955, № 1, с. 130.

⁶⁸ Полякова С. В. Указ. соч., с. 68—69.

⁶⁹ Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город..., с. 115.

⁷⁰ Полякова С. В. Указ. соч., с. 68.

⁷¹ Magoulias H. J. Op. cit., p. 29.

⁷² См., например: Сергеев М. Е. Жизнь Древнего Рима. М.; Л., 1962, с. 132.

⁷³ Patlagean E. Op. cit., p. 46—47.

⁷⁴ Ibid., p. 101—112.

⁷⁵ Ibid., p. 94, 97.

⁷⁶ Foss C. Op. cit., p. 18.

⁷⁷ Ibid., p. 18—19; Фихман В. Ф. Египет на рубеже двух эпох. М., 1965, с. 25.

Более закрытой становится и обувь, которая напоминает военную (Ibid.). В среде богатых молодых щеголей на рубеже IV—V вв. вошло в обычай носить обтягивающие ногу сапоги, расшитые яркими узорами из шелковых нитей. Обращаясь к подобным модникам, осторожно ступающим по улицам, опасаясь запылить или испачкать в грязи свою изящную обувь, Иоанн Златоуст ядовито советовал им ради пущей сохранности вешать сапоги на шею или положить их себе на голову (PG, t. 58, {645} col. 501). В VI в. особенно модной у богатой молодежи становится гуннская обувь с загнутыми носами (Procop. H. a., VII, 14).

Одежду и обувь шили не только на заказ, но и на продажу. Синесий Киренский (V в.) пишет брату о прибытии в Фикунт некоего афинянина, продавца обуви и одежды, который, как следует из текста письма, периодически приезжал со своим товаром в этот ливийский город (PG, t. 66, col. 1380).

Прическа у мужчин продолжала оставаться римской. Они либо брились, либо носили короткую бороду и небольшие усы. Но в VI в. входят в моду усы и борода, «которым позволяли расти пышно, как у персов» (Procop. H. a., VII, 9—10). Волосы модники спереди стригли у висков, позволяя им сзади расти на гуннский манер, свободно и без всякой прически (Ibid.).

Волосы являлись предметом особой заботы женщин. Иоанн Златоуст неоднократно говорит о причудливом плетении женских волос (PG, t. 48, col. 589). «Златовидные волосы, блестящие и светящиеся», вьющиеся кольцами и уложенные так, что напоминают шатер или башню, — такими изображают женские прически Григорий Богослов и Синесий Киренский. «Греховные» заботы византийских женщин о своих прическах были не по душе служителям церкви, и 96-й канон Трулльского собора указывает: «Мы отечески врачуем тех, кто на соблазн другим убирает и украшает волосы искусственным образом и тем самым предлагает нетвердым душам приманку, врачуем подобающей эпитимией, наставляя их и поучая жить скромно...».

И все же прически византийских женщин были, по всей видимости, более скромными, чем у римских матрон, чья затейливая фантазия может сравниться лишь с необычайной экстравагантностью XVIII в. Во всяком случае, мы ничего не слышим о металлических каркасах для причесок и светлых париках, столь распространенных в Риме⁷⁸. Необходимой деталью женского туалета, вероятно, не без влияния христианства, стало покрывало, ниспадавшее с головы на плечи и порой почти скрывавшее лицо (Euagr., III, 34). Сбросить покрывало на плечи и тем самым совершенно открыть голову и лицо считалось верхом неприличия и могло сойти с рук только актрисе⁷⁹.

Но, словно для того, чтобы компенсировать скромный покрой одежды и несложность прически, ткани женского костюма становятся более яркими. Впрочем, это касается и мужских одежд. В моду входит шелк, который, во всяком случае в одежде придворных, постепенно вытесняет лен и шерсть. В IV в. в среде аристократов в большой моде были ткани, расшитые крупными фигурами людей, животных, птиц и растений. Целые картины (сюжеты которых были навеяны как язычеством, так и христианством) разворачивались на тканях, которые использовались и для одежды, и для драпировок. Не только женщины, но и мужчины любили пощеголять в подобной одежде. В своих пышных костюмах они выходили на площадь иногда лишь для того, чтобы удивить ими прохожих. Дети окружали их, смеясь и показывая пальцами на изображения, которые разворачивались перед их любопытным взором: лес, скалы, охотников, львов, леопардов, медведей, быков и собак. На других костюмах {646} можно было увидеть евангельские сцены: Христа с его учениками, сцену воскрешения Лазаря, исцеления расслабленного и т. п. По сюжетам, манере исполнения и яркости красок они так напоминали мозаики того времени, что казались прохожим одушевленными стенами (PG, t. 40, col. 165—168; t. 83, col. 617).

Подобная мода продолжала существовать и в VI в. Во всяком случае, на мозаике церкви Сан-Витале в Равенне пурпурный плащ Феодоры украшен сценой поклонения волхвов. В целом, однако, знатные дамы в этот период предпочитают пестрые восточные ткани с мелким рисунком. Незадолго до этого в моду входят ткани с изображениями цветов, плодов и растений.

Непременным предметом богатого женского туалета служили украшения из жемчуга, золота, серебра, бисера и драгоценных камней. Людям нравилось «услаждать глаза блеском и красотой драгоценностей». Не только женщины, но и мужчины носили перстни со вставленными в них камнями (CJ, XI, 12). Даже военная одежда, пояса, уздечки украшались золотом и драгоценными камнями. Что же касается женщин, то не было ничего, «чего бы они не сделали, чтобы заполучить красивые серьги» (PG, t. 48, col. 787). Руки, шея, прическа, весь женский наряд сверкали золотом, жемчугом, драгоценными камнями, и «даже нагота ног была украшена перлами»⁸⁰. Не только аристократки, но и женщины небогатые

⁷⁸ Balsdon J. P. V. D. Roman Women. L., 1962, p. 256—258.

⁷⁹ Полякова С. В. Указ. соч., с. 18.

⁸⁰ Полякова С. В. Указ. соч., с. 18.

стремились приобрести украшения, которые являлись порой единственной ценностью в семье. В утешение тем, кто не мог приобрести украшения из драгоценных металлов и камней, существовала масса всевозможных подделок, а также изделия из меди и бронзы⁸¹.

Куда бы ни выходила женщина, даже в бани, она надевала на себя массу драгоценностей, хотя в банях их нередко воровали (PG, t. 48, col. 581). Женщины были настолько привязаны к своим безделушкам, что Иоанн Златоуст решает даже сказать, что они любят их почти так же, как собственных детей (Ibid., col. 787—788). Впрочем, женские украшения (ожерелья, браслеты, серьги и кольца) не отличались изяществом, были тяжеловесны и неудобны. Крупные и тяжелые серьги, например, нередко приводили к деформации ушей.

Широко применялись тогда и различные косметические средства. Женщины румянились, заботились о белизне своего лица, подкрашивали глаза и ресницы. Тело умащивали благовониями; особенно любили розовое масло.

Богатые женщины ездила в повозках, запряженных мулами, и бывали порой настолько изнежены, что не хотели даже улицу перейти пешком (PG, t. 57, col. 79). Если же муж давал лошакам другое назначение, в доме воцарялись «уныние, ссора и упорное молчание» (PG, t. 48, col. 583). Повозку щедро украшали, и Златоуст не без сарказма замечает, что и голова жены, и голова лошади устаиваются одной и той же чести (PG, t. 62, col. 259).

Как ни убеждал талантливый проповедник своих слушательниц, что чрезмерная роскошь мешает выявиться природной красоте и лишь подчеркивает безобразие лица, что рядом с блеском жемчужины кожа {647} кажется еще смуглее (PG, t. 48, col. 581), любовь к роскоши брала свое. Даже в церковь женщины являлись в изящных нарядах, сияя золотом и блеском драгоценных камней (PG, t. 62, col. 541). Дома за трапезой, после службы в церкви обсуждались не только слова проповедника, но и женские наряды и драгоценности (PG, t. 58, col. 786). Думая только о том, чтобы затмить соперниц, женщины докучали своим мужьям постоянными требованиями купить «и платье более дорогое, чем у соседки и женщины равного звания, и белых мулов, и золотую сбрую» (PG, t. 51, col. 192).

Костюм византийца отражал социальное положение своего обладателя. Прокопий порицает стаиотов за то, что они одевались более роскошно, чем это требовало их положение и достоинство. (Procop. H. a., VII, 11). Крестьяне, даже состоятельные, носили скромные, хотя и добротные, одежды, сшитые в родной деревне. Иоанн Златоуст просил своих прихожан-антиохийцев не осуждать деревенский покррой их платья. Украшений не носили даже жены зажиточных крестьян⁸². Туники бедняков были короче, чем у людей с положением, материал грубее. Эта одежда была простой и удобной для работы. Бедняк, как правило, имел лишь одно платье, иногда заношенное до дыр. Богачи, напротив, надевали несколько одежд даже в жару (PG, t. 62, col. 259).

В среде византийской аристократии существовала масса разнообразных знаков отличия, заметно усложнившихся со времен Римской империи. У римлян отличительным признаком сенаторского звания были пурпурные полосы на одежде, которые назывались «клавы». Они постепенно утратили свое значение, и любой свободный римлянин мог украсить край одежды такими полосами. В Византии же клавы являются не переменным отличительным признаком высокого положения и приобретают вид не только полос, но и квадратов, ромбов, углов, крестов, кругов⁸³. Высшим отличительным знаком был золотой ромб (тавилон) на пурпурном плаще императора. Ближайшие сподвижники императора носили пурпурные ромбы на белой одежде. Знаками отличия были также золотые пояса, бляхи и застежки.

Весьма распространенным явлением в ту пору было ношение амулетов, которым приписывали чудодейственную силу. Объяснялось это тем, что все византийцы (и язычники, и христиане), начиная с императора и императрицы и кончая последним нищим, были удивительно суеверны. Магия в этот период процветала даже в среде риториков и философов⁸⁴. Так, Синесий Киренский, прошедший хорошую математическую школу под руководством Ипатии, сам конструировавший астрономические и физические приборы, в то же время, подобно большинству его современников, верил в сны, приметы, предсказания и даже написал целый трактат о возможности предвидеть будущее посредством снов⁸⁵. Люди верили в колдовство, в гадания, в чародеев, в волшебные любовные напитки.

⁸¹ Пигулевская Н. В. Сирийская алхимическая литература средневековья.— Архивы истории науки и техники, 1936, вып. 9, с. 36—38.

⁸² Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город..., с. 87.

⁸³ Thiel E. Geschichte des Kostüms. B., 1960, S. 26, 34.

⁸⁴ Barb A. The Magic Art.— In: Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963, p. 100—125.

⁸⁵ Левченко М. В. Пентаполь по письмам Синезия.— ВВ, 1956, IX, с. 43.

Первым в ряду суеверий, свойственных людям этой эпохи, была глубокая вера в силу дьявола, в то, что могущество дьявола почти равно {648} божественному. Странное смешение сект царило тогда на



*Кувшин. Нереиды. Серебро. 641—651 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

Востоке, где с давних пор из самых разнообразных источников исходила масса религиозных идей и учений. Язычники, хотя и менее многочисленные, нежели христиане, все еще составляли значительную часть населения. Многочисленны были иудеи, но особенно много было христиан-еретиков. В обыденной, повседневной жизни вражда далеко не всегда была формой взаимоотношений между представителями различных религиозных направлений; их взаимное влияние друг на друга не было редкостью. Страстный поклонник язычества Ливаний находился в дружеских отношениях с христианами и иудеями. Его постоянным корреспондентом был его бывший ученик Василий Кесарийский; он состоял в переписке с Григорием Назианзином, который также некогда являлся его учеником. В хороших отношениях был Ливаний с христианином Фалассием, дружил с первосвященником иудеев Гамалиелем. Во время археологических раскопок в Сардах было обнаружено, что ремесленные мастерские христиан, язычников и иудеев находились в дружественном соседстве, перемежаясь между собой⁸⁶. {649}

Постоянное и непосредственное общение в быту сторонников различных вероучений во многом способствовало возникновению того странного синкретизма религиозных суеверий, почерпнутых из, казалось бы, несовместимых источников, который был характерен для византийцев самых различных слоев.

Шумная, беспокойная жизнь в городах, стремление уйти от суеты, предаться благочестивым размышлениям и посвятить себя служению богу породили одно из наиболее примечательных явлений ранневизантийской цивилизации — аскетизм и самые разнообразные формы отшельничества. Люди покидали города и селения, пополняя ряды пустынножителей, столпников и постников, ставивших выше всего победу духа над грешным телом. Множество отшельников появилось в Египте, где Ливийская пустыня получила вследствие этого название «пустыни святых». Отшельничество распространяется в Сирии, Палестине: свои подвижники появляются в Константинополе и Западной Европе. Слухи о подвигах пустынников производят глубокое впечатление на самые различные слои общества. Императоры

⁸⁶ Foss C. Op. cit., p. 42—43.

входят в письменные сношения с наиболее известными анахоретами, спрашивают их совета в государственных и церковных делах.

В Сирии аскетизм и пустынножизнь стали обычным явлением, отшельники пользуются здесь общим уважением. Никого не удивляет вид людей, живущих, как дикие звери, в уединенных горах и в пещерах или долгие годы находящиеся в тесном пространстве между высокими стенами и сообщающихся с внешним миром через узкое отверстие в стене. Самые странные обычаи и необыкновенные поступки возбуждают похвалу и желание подражать. Одни обнаженными предпринимали длительные прогулки по снегу, другие, чтобы приучить себя к молчанию, держали камень во рту. Инициатором особого рода подвижничества стал Симеон Столпник, придумавший новый способ самоистязания — стояние на высоком столпе.

Симеон не был известным политическим, государственным или культурным деятелем и не обязан своей известностью каким-либо военным или гражданским свершениям. Тем не менее он — одна из наиболее известных личностей той эпохи. Его странный, неестественный, с точки зрения нашего современника, «подвиг» наиболее ярко отразил тот особый религиозный настрой, который характерен не только для Сирии, но и для всего Востока в IV — середине VII в.

Многочисленны были отшельники и в Палестине, где возникла масса монашеских общин и обширные лавры (Саввы Освященного и др.). Монастыри создаются не только на месте подвижничества того или иного отшельника, но и в городах и роль монашеского населения здесь, как и вообще духовенства, была весьма значительна. В своем религиозном рвении духовенство, и в первую очередь монашество, нередко доходило до крайнего фанатизма, беспощадно уничтожая сокровища античной литературы и искусства и нанося таким образом серьезный ущерб мировой культуре. Это прежде всего относится к египетскому духовенству. Здесь по наущению епископа Феофила был сожжен в 391 г. знаменитый Серапиум со всеми его обширными книжными сокровищами. На совести фанатичного духовенства лежит и зверское убийство известной своей ученостью всему тогдашнему цивилизованному миру Ипатии. {650}

Весьма активно вело себя монашество в правление Анастасия, тяготевшего к монофиситству. Столица империи была в то время буквально наводнена монахами различных направлений. Константинопольские ортодоксальные монахи открыто противопоставили себя патриарху и императору, отказавшись от общения с ними и откровенно проявляя враждебность. На помощь им в большом числе явились монахи из Палестины, а незадолго до того прибыла депутация монахов-монофиситов из Сирии (200 человек). И те, и другие вели свою агитацию среди населения столицы.

Много монахов было в Константинополе и в 531—532 гг., в период подготовки и проведения переговоров с монофиситами. Тогда, после восстания Ника, под влиянием агитации монофиситского монашества «весь город», по словам Иоанна Малалы, собрался на форуме Константина, молясь и требуя предать сожжению акты Халкидонского собора (Malal., p. 478).

В городах частым явлением стали крестные ходы, которые устраивались в дни праздников, памятных дат, а также во время неурожая и природных бедствий. В ноябре 472 г. пепел извергающегося Везувия достиг Константинополя и землетрясение потрясло города Малой Азии. Страшно напуганные жители столицы собрались на всенародное моление на форуме Константина. Затем моления в память об этом бедствии стали устраиваться ежегодно.

Тяга к религии, к монашеской жизни была в духе времени и так или иначе затронула все слои общества. Монахами становились подчас люди высокого звания. Так, Иоанн Винкомал, занимавший пост магистра оффиций в 450 г. и достигший консульского звания в 453 г., принял пострижение в монастыре Вассиана и самым ревностным образом исполнял в нем всякую черную работу по монастырскому хозяйству. Тем не менее звание и права сенатора Иоанн сохранял. Облачившись в соответствующие одежды, он отправлялся со свитой, подобающей его сану, на заседания сената, где исполнял свои государственные обязанности, чтобы вернуться затем к строгой жизни монаха (Theod. Anag., I, 17).

С монахами любил вести беседы Юстиниан, подобно многим своим современникам увлекавшийся теологическими проблемами. Монахи-монофиситы находили приют и покровительство у императрицы Феодоры, которая, ласково принимая во дворе этих одетых в лохмотья и грубо откровенных в беседах отшельников из Египта и Сирии, просила их молиться за нее.

Во время пребывания в Константинополе видного деятеля палестинского монашества Саввы Освященного первые дамы константинопольского двора Юлиана Аникия и жена племянника императора Анастасия Помпея Анастасия считали честью для себя быть принятыми этим настоятелем монастыря.

Иоанн Эфесский в бытность свою в столице останавливался у племянника Анастасия патрикия Проба⁸⁷.

Многие влиятельные и богатые лица строили свои монастыри. Таков, например, Студийский монастырь, основанный консулом 454 г. патрикием Студием, представителем родовитой римской знати. {651}

Завещание имущества церкви, монастырям или странноприимным домам стало обычным явлением.

И все же, несмотря на постепенное распространение христианства, несмотря на проявление подлинного религиозного экстаза, знание основ веры было зачастую поверхностным, отношение к религии небрежным. Крещение старались принять как можно позже, причащались только на пасху. В часы досуга чтению Библии предпочитали игру в шашки или кости (PG, t. 59, col. 186—187). «Ваши дети — с горечью говорит Иоанн Златоуст,— любят сатанинские песни и пляски... псалма же никто ни одного не знает. Ныне такое знание кажется неприличным, унижительным и смешным» (PG, t. 62, col. 362). Христианский храм в глазах людей ничем не отличался от других общественных зданий. В него шли точно так же, как на площадь или в лавки брадобреев, где постоянно толпились люди. В церкви встречались с родственниками, обсуждались условия торговых сделок. Здесь передавали различные новости и слухи, идущие от двора. Женщины соперничали в кокетстве, мужчины искали приключений. «Если кто хочет увлечь женщину, никакое место не кажется ему более подходящим, чем базилика»,— бросил однажды Иоанн Златоуст. И конечно, отнюдь не набожность говорливых прихожанок вызвала к жизни специальное постановление Трулльского собора, в котором сказано: «Не позволяется женщинам говорить во время божественной литургии, но пусть они, по слову апостола Павла, молчат».

Традиции, как греко-римские, так и местные — восточные, играли в повседневной жизни большую роль. Дни бракосочетания, рождения, вступление в юношеский возраст, новоселье и т. д. продолжали отмечать с соблюдением привычных обрядов. Церковь была вынуждена санкционировать ряд старых обычаев, которые символически остались, например, в церемониях обручения, венчания и т. д. Так, в Армении, жених во время венчания давал девушке вуаль. Этим он накладывал на нее примету (ншан) в знак того, что она предназначена ему для покупки. Затем руку девушки вручали жениху, будто она продана ему. Примета и вручение были отголоском старого обряда, которым сопровождалось вручение задатка за покупку вещи, женщины и т. д. Похищение невесты символически сохранилось в том, что невесту уводили из дома в церковь, а оттуда — в дом жениха⁸⁸.

Венчание в церкви стало уже распространенным явлением, но даже христиане не считали себя супругами, пока не был выполнен традиционный свадебный обряд — помпа (свадебный поезд), завершавшийся веселым пиром с шутами, актрисами, вольными языческими плясками, неприличными островами и намеками, которыми осыпали новобрачных. Не только богачи, но и люди менее состоятельные стремились отпраздновать свадьбу как можно более пышно. На этот случай бегали из дома в дом, чтобы позаимствовать у друзей или родственников ложа, серебряную посуду, зеркала, платья и покрывала. Во время пира беспокоились, как бы не была похищена какая-нибудь взятая в займы серебряная вещь (PG, t. 62, col. 390).

Заключению брака предшествовало составление письменного контракта, в котором тщательно оговаривались различные имущественные во- {652} просы⁸⁹. Богатству при вступлении в брак придавалось огромное значение. «Кто, намереваясь вступить в брак, старается узнать нрав и поведение девицы? Никто. Напротив, всякий тотчас спрашивает о деньгах, об имуществе, о том, сколько у нее имеется всяких домашних вещей,— словно он хочет купить что-нибудь или заключить обыкновенный торговый договор»,— говорит Иоанн Златоуст (PG, t. 58, col. 678).

Имущественные права женщин расширялись, но сами они никогда не пользовались такой свободой, какая была совершенно естественной для римлянок. Жизнь византийских женщин была ограничена домом. Они почти не посещали ни театров, ни ипподромов. Даже для знатных дам ткачество было обычным занятием. Женщина, сидящая за прялкой или распутывающая клубок ниток,— стереотипный литературный образ. «Жена сидит дома и любит мужа»,— говорит Григорий Богослов. Но он же говорит и о женщинах, «невоздержанных на язык», которые вместо того, чтобы думать о муже, содержат в порядке дом, заботиться о том, чтобы был обильный стол и были приняты, как подобает, друзья мужа, «блуждают вне дома... наружностью и языком блудницы уловляя честных граждан» (PG, t. 35, col. 797).

⁸⁷ Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908, с. 50, 60.

⁸⁸ Сукиасян А. Г. Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма. Ереван, 1963, с. 464.

⁸⁹ Литвиц Е. Э. Суд и право в Византии в IV—VIII вв. Л., 1976, с. 49.

Для женщин из аристократических кругов установившийся стереотип поведения не был, по-видимому, обязателен. Они нередко вмешиваются в общественные дела. Своей опалой Иоанн Златоуст был в немалой степени обязан императрице Евдоксии и трем придворным дамам, которых он порицал за роскошь, позволив себе непростительную насмешку над их желанием казаться моложе своих лет⁹⁰. Верина строила козни ненавистному ей зятю — императору Зинону. Постоянной советницей в делах у императора Льва являлась его сестра Евфимия⁹¹.

Во времена императора Анастасия особой известностью в столице пользовалась Юлиана Аникия. Принадлежа к знатному римскому роду, она была дочерью римского императора Олибрия и внучкой Феодосия Великого. В свое время Юлиану Аникию прочили в жены будущему королю остготов Теодориху, но тот отказался от этого брака. Хотя его поступок был продиктован соображениями политического характера, гордая правнучка Феодосия Великого, по-видимому, чувствовала себя весьма уязвленной. Впоследствии она стала женой консула, но, вероятно, никогда не смогла забыть нанесенного ей оскорбления. Всю жизнь эта незаурядная женщина лелеяла мечту стать императрицей. Прекрасно образованная, она состояла в переписке с папой (Mansi, VIII, col. 459, 466, 495), отношения с которым у императора Анастасия были весьма и весьма натянутыми. Обладая большим честолюбием и огромной волей, Юлиана смогла открыто противопоставить себя императору и его скромной супруге. Она активно выступала против монофиситской политики Анастасия, что обеспечило ей популярность у населения Константинополя. В своем бесстрашии Юлиана доходила до того, что отказывалась от общения с патриархом Македонием и демонстративно оказывала внимание православному палестинскому монаху Савве (Theoph., p. 157—158).

Особым был для Юлианы 512 год. Судьба, казалось, была готова дать ей сан императрицы. Разгневанная финансово и религиозно по-литикой Анастасия I народ настроен был провозгласить императором ее мужа — Ареовинда. Но человек, с которым Юлиана связала свою судьбу, не оправдал ее надежд — нерешительный и не слишком удачливый Ареовинд был необычайно напуган оказанной ему честью и в страхе бежал из города (Malal., p. 407.). Для честолюбивой Юлианы это было концом всех надежд.

Неизгладимый след в истории Византии VI в. оставила жена Юстиниана Феодора.

Эта энергичная женщина вмешивалась решительно во все: в дела церкви, администрации, куда она назначала своих любимцев, в дипломатию, политику, назначая и смещая по своему капризу пап, патриархов, министров и военачальников, добиваясь успеха для своих любимцев и подрывая силу и положение противников. От гнева императрицы пострадал прославленный полководец Велисарий; из-за ее тонко сплетенной интриги был смещен и подвергнут опале и унижениям, казалось бы, всесильный префект претория Востока Иоанн Каппадокийский.

Феодора не боялась даже открыто противостоять воле императора и заменяла своими распоряжениями повеления Юстиниана. В то время как Юстиниан, думая о былом величии Рима, мечтал восстановить империю Цезарей, Феодора, более тонкая и проникательная, обращала свои взоры на Восток. Она понимала, что богатые и цветущие провинции Азии, Сирии и Египта действительно представляли живую силу империи. Она чувствовала, какую опасность создавали для государства религиозные расколы, и решительно защищала монофиситов. Именно ее покровительству были обязаны монофиситы Египта и Сирии и монофиситские миссии в Аравии, Нубии, Абиссинии. Феодора чувствовала необходимость значительными уступками и широкой терпимостью рассеять грозившее недовольство, и когда она пыталась повернуть императорскую политику в этом направлении, можно с уверенностью утверждать, что она была дальновиднее, чем ее державный супруг.

Несомненно, она преследовала свои цели со слишком страстным пылом, со слишком необузданной резкостью, со слишком упорной злобой, даже со слишком холодной жестокостью, но она обнаруживала при этом и качества, присущие истинному государственному деятелю.

Но женщин, подобных Юлиане Аникии и Феодоре, было в Византии немного, и в еще меньшей степени они соответствовали тому женскому идеалу, который постепенно создавался у византийцев. Истинное призвание женщины, в соответствии с этим идеалом, — дом и семья. Жена должна принимать погруженного в заботы мужа, утешать, успокаивать его и затем вновь отпускать его уже без тех тяжелых дум, которые он принес с собой, но в добром расположении духа, приобретенном им дома, так как «никто не может так успокоить мужа и настроить его душу по собственному желанию, как благочестивая и разумная жена. Ни друзей, ни учителей, ни архонтов не послушает он так, как свою супругу, когда она

⁹⁰ Кулаковский Ю. Указ. соч., т. 1, с. 185.

⁹¹ Там же, с. 394.

увещевает его и дает советы. Это увещевание доставляет ему и некоторое удовольствие, так как он очень любит свою советницу». (PG, t. 59, col. 340).

Можно констатировать, что отношение к семье, вернее — отношение к жизни семейной и гражданской, начинает меняться. Если раньше свободный гражданин жил в первую очередь интересами города, полиса, то ныне, по всей видимости, в связи с упадком полисного строя, общест-^{654}венная жизнь утрачивает свою притягательность для городского жителя. Все, что происходит вне семьи,— это ненужные тревоги, заботы и волнения, семья же — это та тихая пристань, где человек обретает покой и душевное равновесие (PG, t. 54, col. 217). Неудачный брак считался величайшим бедствием для человека, чем-то подобным кораблекрушению, несущему опасность для самой человеческой жизни. Лишь ради семьи человек трудится и старается продвинуться вверх по общественной лестнице (Ibid.).

Семью стремились укрепить. Помолвки старались устраивать как можно раньше. Женихом и невестой можно было объявить мальчика семи лет и девочку такого же возраста. На их предбрачный союз смотрели почти так же строго, как на брак. Девушка, у которой умер жених, могла считать себя вдовой⁹².

Юстиниан установил брачный возраст в 14 лет для мужчин и в 12 лет для женщин. На практике брачный возраст для юношей колебался между 12 и 18 годами, для девушки — между 10 и 15 годами в зависимости от условий и обычаев данной местности. В восточных областях империи браки заключались в очень раннем возрасте, особенно если в доме не было «хозяйки», женской руки⁹³. Разводы усложнились, повторные браки встречались все реже, а о браках в третий, четвертый, десятый раз (столь распространенных в Риме) не слышно вовсе. А между тем нравы оставались вольными. Публичные женщины существовали в каждом городе, а в таком крупном, как Константинополь, публичных домов было множество. Не только женщины, но и мужчины промышляли порой подобным ремеслом (Euaug., III, 39). Супружеская неверность была явлением обычным, прелюбодеянием же считалась лишь связь с замужней женщиной (PG, t. 59, col. 487).

Традиции особенно давали себя знать в отношении византийцев к смерти. Христианская заповедь «не скорбите об умерших» не смогла прижиться в византийском обществе. Тело умершего являлось объектом для того, чтобы выказать самую искреннюю любовь к ушедшему из жизни. Похороны были пышными, по римскому образцу. Покойника облачали в одежды из дорогих (как правило, белых) тканей, сильно пропитанных благовониями. Скорбящие одевались в черное, женщины рвали на себе волосы, наемные плакальщицы громко стонали. Играла музыка, пелись погребальные гимны, горели свечи и сжигался ладан (PG, t. 48, col. 560). Как ни протестовал Иоанн Златоуст против черных одежд и чрезмерного проявления скорби, все оставалось по-прежнему. Вот как описывает Феофилакт Симокатта похороны Тиверия: «По всему городу, как волны моря, прошли плач и стенания... Была порваны светлые одежды и надеты траурные одеяния» (I, 2, 3—4).

Дорогостоящие похороны были, однако, не всем доступны. Об этом свидетельствуют и скромные, похожие друг на друга надгробия. Эпоха величественных саркофагов и украшенных барельефами стел ушла в прошлое⁹⁴.

Беднякам пышные похороны были и вовсе не под силу. Для них существовали бесплатные похороны. Бесплатно выделялись носилки для ^{655} похорон и определенное число людей, непосредственно занятых в погребальной процессии (несших носилки, рывших могилы и т. п.). Средства и людей для этой цели поставляли мастерские, освобожденные от государственных податей. В Константинополе их насчитывалось 1100 (Nov. 59).

Организация похорон постепенно переходит в ведение церкви, которая, смирившись с траурным характером похоронной церемонии, принимает в ней деятельное участие. Влияние церкви сказывается и на самой погребальной процессии. Место плакальщиц занимают монахини (Ibid.), вместо языческих гимнов поют псалмы, «пение которых ночью при зажженных лампадах не облегчало души присутствующих, но, напротив, создавало тяжелое впечатление» (Theoph. Simoc., I, 2, 4).

Но если скорби предавались всецело, то так же безудержно и радовались. Праздники в основном продолжали оставаться языческими. К ним тщательно готовились. За несколько дней до их наступления вынимали из сундуков самое лучшее платье, приводили его в порядок, покупали новую обувь, делали обильные запасы для стола, «придумывали множество всяких приготовлений, всячески убирали и украшали самих себя» (PG, t. 48, col. 755).

⁹² Patlagean E. Op. cit., p. 114.

⁹³ Сукиасян А. Г. Указ. соч., с. 465.

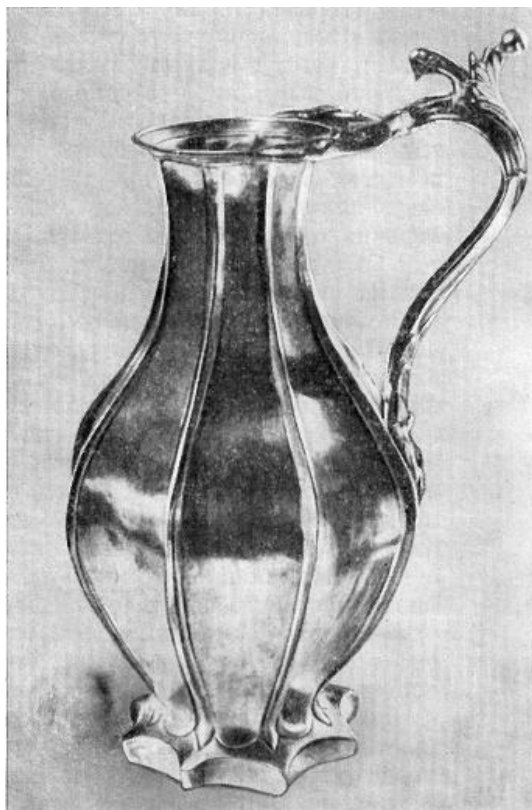
⁹⁴ Patlagean E. Op. cit., p. 67.

Особенно весело отмечали январские календы — начало нового года. Улицы и двери домов украшались гирляндами цветов, а «агора походила на богатую, пышно одетую женщину, которая с гордостью хвастается своими прекрасными украшениями». (Ibid.). За день до Нового года весь город был полон куда-то спешивших людей с подарками в руках. И дающий, и получающий испытывали равное удовольствие. Мало кто спал в ночь под Новый год. Устраивались обильные пиршества, много пели, танцевали, устраивали процессии, стучались друг к другу в двери, смеялись, шутили. Господствовала всеобщая вольность, все позволялось. Господа садились за стол с рабами, хозяин играл в кости со слугой. В праздничные дни люди непременно наслаждались зрелищами, после которых нежились в банях, ели, а ночью играли в кости ⁹⁵.

Сохранились и другие языческие праздники, среди которых особенно выделялся праздник Майюма, также продолжавшийся несколько дней. Это был праздник в честь Диониса и Афродиты, сопровождавшийся ночными театральными представлениями. В городе зажигалось бесчисленное множество светильников, люди стекались к театру, «покрытые тюрбанами, с распоясанными бедрами». Перед ними горели светильники, курился фимиам, и они бодрствовали всю ночь, «кружась по городу и прославляя плясуна до утра в песнях» (Josh. Styl., Ch. 30).

Особенно долго языческие праздники удерживались в деревнях. Здесь календы, воты, врумалии, неомении, языческие обряды вакханалий или дионисий сохранялись вплоть до конца VII в. В дни, когда выжимали виноград, устраивались всенародные пляски. Мужчины надевали женское платье, женщины мужское. Разыгрывались сценки: комические, сатирические или трагические.

Во многих восточных областях сохранился культ огня. В новолуние перед домами разжигали костры и прыгали через них. Существовал ряд празднеств, связанных с поклонением огню — «источнику жизни и чистоты». В армянских областях культу огня были посвящены празднества в период сева, в период сбора урожая и в иные дни, когда жгли костры или устраивали шествия с огнем и когда каждая семья из общего костра несла в свой дом горящую головню, чтобы обновить домашний очаг ⁹⁶.



*Кувшин граненый.
Серебро, позолота. 582—602 гг.
Ленинград. Гос. Эрмитаж*

Вместе с тем уже начинает разрабатываться и христианский календарь праздников, который, как и языческий, следовал смене времен года. Рождество праздновалось в день зимнего солнцестояния, по-

⁹⁵ Liebeschuetz D. Op. cit., p. 228—230.

⁹⁶ Сукиасян А. Г. Указ. соч., с. 463.

добно тому как в Римской империи в этот день отмечали «день рождения непобежденного солнца»⁹⁷, и уже в 386 г. Иоанн Златоуст во время рождественской службы старался убедить слушателей в том, что Христос действительно родился 25 декабря⁹⁸.

Повсеместно празднуются рождество, пасха, вербное воскресенье, крещение и т. д.⁹⁹

Во многих городах начали отмечаться праздники мучеников, и это давало людям возможность под видом чествования памяти достойных христиан устраивать празднества в честь старых местных богов. Вероятно, и во время религиозных христианских праздников сохранялись прежняя невоздержанность и веселье¹⁰⁰.

Но праздники заканчивались, и люди возвращались к привычным будням. По-разному проводили их представители различных сословий. Крестьяне весь день были заняты полевыми работами, разведением скота и охотой. Кругозор их был чрезвычайно ограничен, эти люди не знали ничего, что делалось за пределами их округи.

С глубоким недоверием слушали крестьяне, жившие по соседству с Синесием Киренским, его рассказы о море и о том, что оно в состоянии доставлять людям пропитание. Они знали, что на свете существует император, их властелин, поскольку об этом им не давали забыть сборщики налогов, однако большинству из них неизвестно было даже его имя. В редкие свободные минуты трудовых будней крестьяне пели. Сюжеты песен, по словам Синесия, были у них не «нежные и томные», как у горожан, но {657} были непосредственно связаны с тем, что их окружало, что составляло суть их жизни: похвала сильному барану или отважному псу, который не боится гиены и задушит волка и т. д. (PG, t. 66, col. 1545).

Иной выглядит повседневная жизнь самого Синесия. Этот высокообразованный и утонченный представитель родовитой муниципальной аристократии, время от времени покидающий свой дом в родной Кирене ради поместья в сельской глуши, делит свой досуг между научными и литературными занятиями, перепиской с друзьями, проводит время в философских созерцаниях, охотится, порой работает в саду. Будучи обладателем богатой библиотеки, унаследованной от отца и содержавшей немало редких сочинений, он, не задумываясь, тратит на ее увеличение золото и фамильные драгоценности. Дороже всего он ценит досуг, считая его необходимым условием как для философских созерцаний, так и для научных и литературных занятий. Подобно многим другим образованным своим современникам, и христианам, и язычникам, Синесий склонен к восторженному любованию и наслаждению красотами природы. Он с увлечением занимается садоводством. «Мои пальцы,— пишет он в одном из писем,— более привыкли к лопате, нежели к перу» (Ibid., col. 1173). Но подлинной страстью этого утонченного любителя природы была охота, охота на диких зверей ливийских степей и пустынь — занятие, связанное с большими опасностями. Кони и собаки, необходимые для охоты,— предмет особой любви и заботы Синесия, до такой степени увлеченного охотничьими занятиями, что, по его собственному признанию, часто во сне его воображению открывались следы зверей, их убежища, пути и средства, которыми должно было их преследовать (Ibid., col. 1308).

Романтическое восприятие дружбы было свойственно Синесию и, по-видимому, вообще людям его круга, среди которых существовал своего рода культ дружбы. Особое место в дружеских отношениях занимала переписка. Однако изящные литературные произведения, выходявшие из-под пера Синесия и его корреспондентов, не являлись письмами в общепринятом смысле слова, где изливались бы искренние чувства. Подобные послания, написанные с величайшим тщанием, представляли собой плод долгих и зачастую нелегких усилий, направленных на то, чтобы, блеснуть эрудицией, остроумием, неожиданными оборотами, метафорами и т. д. Эти письма не предназначались лишь для их адресата, их читали вслух в кружках, объединявших любителей и поклонников греческой культуры и образования. Там же читали произведения древних и современных писателей, сопровождая их литературными и филологическими комментариями. Как явствует из писем Синесия, такие кружки существовали в Александрии и Константинополе и объединяли не только язычников, но и высокообразованных христиан (Ер. VII, XXIX etc.). Вероятно, подобные кружки интеллектуальной элиты имелись и в других (во всяком случае, крупных) городах империи.

Однако людей, подобных Синесию, было немного даже в среде аристократии, значительную часть которой составляли ныне люди, выдвинувшиеся на гражданской или военной службе и, даже войдя в состав знати, зачастую сохранявшие грубые привычки и нравы, присущие породившей их среде. Пример тому — Иоанн Каппадокийский, префект претория Востока при Юстиниане, дельный админи-

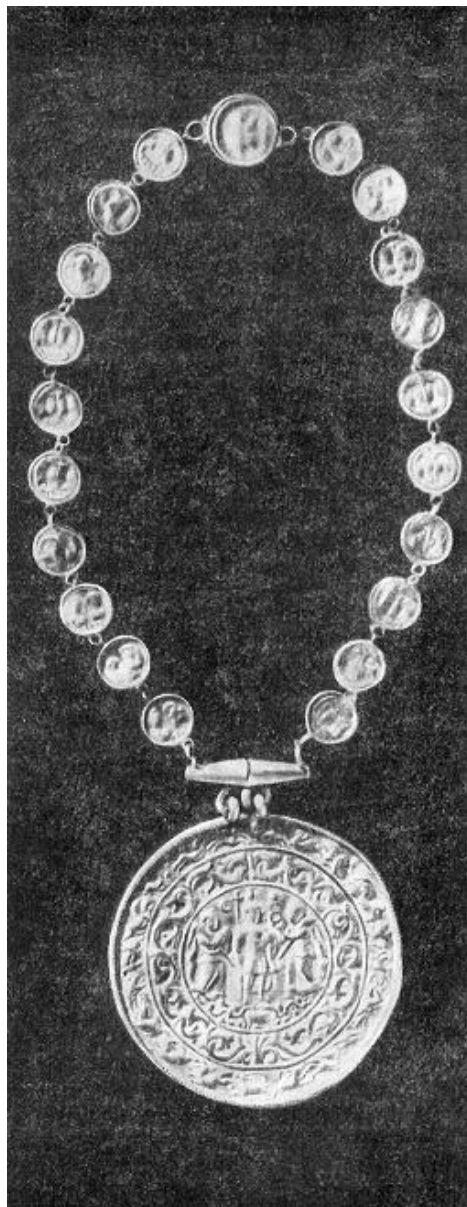
⁹⁷ Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975, с. 46.

⁹⁸ *Liebeschuetz. D. Op. cit.*, p. 233.

⁹⁹ *Ibid.*; *Josh. Styl.*, Ch. 32.

¹⁰⁰ *Liebeschuetz D. Op. cit.*, p. 233.

стратор и незаурядный политик, в повседневной жизни отличавшийся весьма грубыми манерами и низменными привычками. Страсть к чревоугодию владела им до {658} такой степени, что часто он не мог встать из-за стола для занятий государственными делами. Самые изысканные блюда и самые тонкие вина потреблялись префектом с удивительной прожорливостью. Когда Иоанн Каппадокийский выходил из своего дворца, облаченный в одежды зеленого цвета, лишней раз оттенявшего бледность его лица, показная роскошь, характерная для него, носила несколько скандальный характер, ибо обыкновенно он появлялся, сопровождаемый пестрой толпой фривольно одетых женщин легкого поведения, «опираясь на плечи которых, он продвигался в живописном и полном распущенности великолепии» (Joan. Lyd. De mag. III, 64, 65).



*Ожерелье с медальоном.
Золото. Конец VI в. Ленинград. Гос. Эрмитаж*

Неприглядный образ малоазийского магната рисует Феодорит Киррский. Этот человек горд и заносчив, «выступает на концах ногтей, озирается по-львиному», ездит на высокой колеснице, окруженный множеством слуг и копьеносцев. Он «имеет хорошо выезженных лошадей с блестящими украшениями на лбу и на груди, голосистого глашатая, высоко возвышающийся дом, гостиные, расцвеченные эвбейским и фессалийским мрамором, испещренные живописью, усыпанное цветами ложе, драгоценные тарелки, приборы, кубки, благовонные вина и все, что только служит к жизни раздольной, изнеженной и роскошной» (PG, t. 83, col. 663). Зимой «богач лежит в жарко натопленном доме, разметавшись на мягкой постели, укутавшись во множество теплых одежд, имея вокруг себя несколько жаровен, чтобы по-

бороть холод. Летом же, наоборот, его помещают в другом доме, открытом для наружного воздуха, в который свободно проходят веяния ветров, а если они прекратятся, слуги опахалами ухитряются производить ветер. Повсюду расставлены древесные ветви, наподобие сада, превращающие дом в рощу. В верхних ап- {659} артаментах устроены специальные фонтаны, чтобы журчанием своим они наводили сон на его вежды» (Ibid.).

Византийские аристократы обыкновенно жили в городах, но и свои загородные дома и виллы они отстраивали с неменьшим великолепием, вводя туда «изнеженные городские нравы». Всякий выезд богача в свое имение обставлялся с чрезвычайной парадностью, к нему тщательно готовились. Восседавая в повозке, запряженной нарядно украшенными мулами, аристократ пускался в путь с огромной свитой слуг и евнухов. Число рабов сопровождавших его, порой доходило до одной-двух тысяч. Не только выезд богача за пределы города, но и обычный его выход обставлялся с большой торжественностью. На украшенном золотом и драгоценными камнями коне или в пышной повозке, одетый в дорогие шелковые одежды, сияя блеском драгоценностей, окруженный слугами и прихлебателями, гордый и неприступный, он появлялся на улице. Рассчитанный на внешний эффект выезд богача являлся своего рода зрелищем и достопримечательностью византийских улиц, где рядом уживались роскошь и нищета, где одновременно можно было встретить и разряженного богача, и одетого в жалкое рубище калеку.

Шумными и оживленными были улицы крупных византийских городов: Константинополя, Антиохии, Александрии. Кого только не увидишь среди разноплеменной толпы, сновавшей по мостовым. Важные сановники, чужеземные послы, купцы, приехавшие из разных городов и стран, и масса простого трудового люда.

Свой досуг горожане проводили в лавках брадобреев, в харчевнях. Иные собирались в лавке стеклодува — погреться и посмотреть на хитрое ремесло¹⁰¹. По вечерам юноши устраивали вечеринки в складчину, часто приглашая на них актрис и женщин легкого поведения (участницей подобных сборищ в свое время была и будущая императрица Феодора). В теплую погоду горожане много времени проводили на улицах. В портиках зданий беседовали, играли в шашки и кости. Книголюбы отправлялись в портики, где размещались книжные лавки (в Константинополе книжные лавки располагались в самом центре города — Царском портике).

По вечерам здесь происходили самые настоящие диспуты — отдаленный отзвук афинских философских диалогов. Главным предметом дискуссий являлось божество, его природа и сущность. Спорили, доступно ли оно страданиям, рассуждали о неслиянии и тому подобном. Не все участники подобных споров могли похвастаться высокой образованностью, встречались среди них и такие, которые «не очень усердно посещали грамматические школы и не отличались безукоризненной жизнью». Агафий не без сарказма замечает, что они «разглагольствовали, как им заблагорассудится, о возвышенных и божественных предметах, всегда болтая одно и то же». Не особенно стараясь убедить друг друга, но стремясь лишь любым способом высказать собственное мнение, участники диспута в пылу спора подчас просто оскорбляли друг друга, «издавая отвратительные звуки, подобно играющим в кости» (Hist., VII, 29). В эти лавки приходили стяжать дешевые лавры всевозможные заезжие философы-шарлатаны, подобные сирийцу Уранию, выдававшему себя за великого знатока Аристотеля и надменно вызывавшего любого спорить {660} с собой (Ibid.). Возле книжных лавок постоянно сновали уличные адвокаты и поверенные, вокруг которых собирались их доверчивые клиенты, с восхищением внимавшие высокопарным юридическим диспутам и вариантам напыщенных судебных речей (Procop. De aed., I, 11, 12).

Типичной для византийских городов была фигура юродивого. Вот он появляется на людной улице, грязный, одетый в убогие лохмотья, совершает нелепые поступки: то опрокинет лоток с пирожными, то пристанет к девушке, то тащит за хвост дохлую собаку, то затеет что-то непотребное прямо в храме. Люди смеются, издеваются над ним, мальчишки бьют его¹⁰². Но для суеверных византийцев юродивый чем дальше, тем больше перестает быть лишь предметом шуток и насмешек. В его неухоженном, грязном, жалком теле начинают видеть проявление высшей святости, в его невнятных словах находят пророчества, в его нелепых поступках обнаруживают изъявление божественной мудрости. Некоторых юродивых после смерти канонизируют.

Иной раз воображение горожан занимало какое-нибудь необычное событие; о нем много говорили, хронисты заносили его в свои сочинения наряду с важными политическими событиями, войнами, прибытием посольств и т. п. Изумление, смешанное с ужасом, вызвала у византийцев женщина-великанша из Киликии, которая во времена Юстина прошествовала по всем ромейским городам. Ее рост на целый локоть превосходил рост самого крупного мужчины. В другой раз, уже в правление Юстиниана, на улицах городов появился некий выходец из Италии с рыжей ученой собачкой. Старательно и под-

¹⁰² Там же, с. 68.

робно описал Иоанн Малала все фокусы, которые совершала она на потеху рыночной толпы: различала монеты, угадывала характер людей, возвращала владельцам спрятанные кольца. Полные изумления люди говорили в толпе зевак, что у нее душа Пифона (Malal., p. 453—454).

Подобные зрелища, имевшие характер кратковременных сенсаций, овладевавших вниманием жаждавшей необычного городской толпы, существовали в Византии бок о бок со зрелищами традиционными, глубоко профессиональными, истоки которых надо искать в античности. Но характер последних существенно меняется. Они становятся более яркими внешне, но в то же время малосодержательными. Наибольшим успехом пользовались акробаты, эквилибристы, шуты, танцовщицы и, конечно, возникшие ипподрома. В театральных постановках зрители придавали больше значения роскоши обстановки, нарядам и внешнему виду актрисы, чем самой пьесе. Театральное искусство переживает упадок, теряя значение гражданского, воспитывающего института, каким оно было в эпоху расцвета античной цивилизации. Многообразие театральных жанров сводится теперь к довольно грубой комедии — миму и к весьма нескромному балету — пантомиму.

Пантомим (и актер, и жанр обозначались одинаково) пришел в Рим из Греции и начиная с эпохи Августа завоевывал там все большую популярность. Пантомим представлял собой сольный танец, как правило, на мифологические сюжеты. Актеры (как мужчины, так и женщины) должны были обладать красотой, незаурядной фантазией, силой и пластичностью. Особую роль, вероятно, даже большую, чем в современном балете, играли руки, которыми могла передаваться самая сложная гамма {661} чувств. По выражению византийцев, хорошие актеры говорили своими руками. Представление сопровождалось музыкой, иногда пением¹⁰³.

Костюм как женщин, так и мужчин, отличался большой вольностью. Актеры-мужчины носили длинные волосы, а пластичное, изнеженное тело делало их похожими на женщин.

Мим, каким он процветал в ранневизантийский период, начал складываться в эллинистическую эпоху, когда произошло слияние дорийской мимологии и ионийской мимодии¹⁰⁴.

Дорийская мимология представляла собой прозаическое произведение, изображавшее повседневную будничную жизнь. Она была близка к акробатике и, возможно возникла из нее. Спектакли такого жанра отличались буффонадной яркостью, утрированностью костюмов, грубостью шуток.

Ионийская мимодия, напротив, являлась лирическим музыкальным произведением, близким к серенаде. Костюмы выступавших в ней актеров были просты, но изящны, речь — поэтична. Содержание, впрочем, было близко к содержанию дорийской мимологии и опиралось на мифы или повседневную, будничную жизнь.

На основе этих двух, близких по духу, но во многом несхожих жанров родилась мимическая драма. По количеству сцен и актов этот спектакль приближался к классической драме. Чуждые друг другу элементы дорийской мимологии и ионийской мимодии не пытались слиться в нечто единое, но попросту сосуществовали друг с другом. Каноны литературной драмы были отброшены, единство действия, места и времени не соблюдалось¹⁰⁵. Проза чередовалась со стихами, вокальные номера — с танцами и акробатикой. Серьезные, почти трагические моменты перебивались буффонадой.

Содержание мимических пьес было простым и опиралось на будничную жизнь или мифологию, преподносившуюся в пародийном стиле. Главное внимание уделялось не интриге, а изображению характеров. Набор типов был довольно однообразным. Теща, которая является грозой для зятя или его любовницей, вдова, скряга, пьянчужка, мачеха, влюбленная в пасынка (грубый отголосок Федры), старая ведьма, сводница, гадалка, трактирщица — вот тот круг персонажей, который постоянно повторялся в пьесах. Характерной для этого жанра была фигура шута, лысого, с бутафорским фаллом¹⁰⁶. Пороки людей актеры изображали с особенным воодушевлением (Theoph. Simos. X, 12). В миме часто высмеивалось мошенничество и крючкотворство, показывались устрашающие казни. Некоторыми своими элементами пьесы были близки к народным сказкам с их неожиданными переменами судьбы, превращениями бедняка в богача и наоборот и т. п. Но особенно широко были распространены и пользовались большой популярностью пьесы, изображавшие супружескую неверность. Как было остроумно подмечено, «мим или изобличает измену, или показывает ее»¹⁰⁷. Действие подобных пьес не отличалось сложностью, все они походило одна на другую. Обычными {662} героями таких представлений являлись: обольстительная ветреная супруга, брюзгливый муж, красавец-любовник (изящный и грациозный, как женщина), плутовка-горничная, непрременная устроительница любовных свиданий. Весьма откровенно

¹⁰³ Balsdon J. P. V. D. Life and Leisure in Ancient Rome. N. Y.; L., 1969, p. 274.

¹⁰⁴ Reich H. Der Mimos. Ein litterarisch-entwicklungsgeschichtlicher Versuch. B., 1903, Bd. 1, S. 569.

¹⁰⁵ Ibid., p. 567—569.

¹⁰⁶ Ibid., p. 497.

¹⁰⁷ Balsdon J. P. V. D. Life and Leisure..., p. 277.

разыгрывались в пьесах эротические сцены. Муж, как правило, появлялся в самый неподходящий момент. Любовника полагалось прятать в ящик. Обман раскрывался, разгневанный муж порывался заколоть соперника — в этот момент на сцене появлялся устрашающих размеров нож. Затем, передумав, муж вел обоих любовников к судье. Те дрожали от страха, но все кончалось примирением, куплетами, веселой шуткой¹⁰⁸.

Исполнение сопровождалось музыкой и пением. К музыке впечатлительные византийцы питали особую склонность. Когда в Антиохию прибывал какой-нибудь известный музыкант, люди бросали самые неотложные дела и, сидя на ступеньках театра, «с большим вниманием слушали пение и музыку, испытывая их благозвучие» (PG, t. 59, col. 24—25). Своей игрой на арфе славилась в юности сестра императрицы Феодоры Комито. Сама же Феодора, будучи маленькой девочкой, сопровождала сестру на сцене и прислуживала ей. Когда же будущая супруга Юстиниана подросла, она предпочла выступать в пантомиме и своим вольным нарядом, нескромными движениями и остроумными выходками приводила в восторг невзыскательных зрителей.

Для театральных представлений была характерна импровизация. У мимов была канва сюжетов, отдельные заготовки, но они всегда могли, руководствуясь вкусами или обстоятельствами, вносить изменения, добавления и исправления. Использовались сценические эффекты и техника, характерная для классического театра. Части сцены или предметы могли неожиданно освещаться, люди — внезапно появляться и исчезать. Гремел гром, падал град, появлялось облако, пылал костер¹⁰⁹.

В миме мог быть занят один актер, но обычно их бывало несколько. Руководил ими архимим¹¹⁰.

Как и в пантомиме, наряд актеров (особенно женщин) отличался большой смелостью, жесты и движения — откровенной нескромностью. Именно эта сторона мима способствовала развлечению публики, о чем с таким негодованием говорит Иоанн Златоуст: «...когда ты уходишь, в душе у тебя остаются ее слова, одежды, взгляды, походка, стройность, ловкость, обнаженное тело, и ты уходишь, получив множество ран. Не отсюда ли беспорядки в доме? Не отсюда ли гибель целомудрия? Не отсюда ли расторжение браков? Не отсюда ли брани и ссоры? Не отсюда ли бессмысленные неприятности? Когда ты, занятый и плененный ею, приходишь домой, то и жена тебе кажется менее приятною, и дети — более надоедливыми, и слуги — несносными, и дом — отвратительным, и обычные заботы... тягостными, и всякий приходящий — неприятным и несносным. Причина же этого в том, что ты возвращаешься домой не один, но приводишь с собой блудницу, входящую не явно и открыто — что было бы более сносно, потому что жена скоро выгнала бы ее, — но сидящую в твоей душе и в сознании и воспламеняющую душу вавилонским и даже более сильным огнем» (PG, t. 56, col. 267). {663}

По временам зрителям предлагалось и более пикантное зрелище: обнаженные купальщицы плавали в бассейне театра (PG, t. 57, col. 81).

Но уж если актриса была одета, то она была одета с исключительным великолепием. Платье сияло золотом и блеском драгоценных камней. Глаза, ресницы, лицо были сильно накрашены. Под стать актрисе была и сцена, чрезмерная пышность которой вошла в поговорку (PG, t. 58, col. 750).

В частной жизни актрисы также отличались легкостью поведения. И для Иоанна Златоуста, и для Прокопия слова «актриса» и «блудница» — синонимы. Для аристократов браки с актрисами были до 527 г. запрещены, но на связь с ними смотрели спокойно, и они часто были на содержании у видных и знатных лиц. Зрители любили их, выставляли их портреты в портиках и у входа в театр, но они никогда не пользовались тем уважением, с которым относились к актерам в классической Греции.

Театральные сценки ставились не только в театре, но (что также свидетельствует об упадке театрального искусства) ими часто заполняли антракт в цирке, и нередко слово «театр» означало ипподром, который переживал в этот период истинный расцвет. Он соединял все виды зрелищ и являлся театром по преимуществу.

Ипподром пришел на Восток из Рима, но нашел здесь таких многочисленных и страстных поклонников, что стал почти синонимом и одним из самых необходимых условий городской цивилизованной жизни. Прокопий, перечисляя все необходимые для города постройки, никогда не забывал упомянуть ипподром, несмотря на то, что он весьма неодобрительно относился к борьбе цирковых партий (Procop. V. P., I, 24, 6). Более того, он признавал, что без ипподрома жизнь была бы скучна (Procop. N. a., XXVI, 9—10). Ливаний, который также не разделял разгоравшихся на ипподроме страстей, приводит бесстыдные, по его мнению, слова, которые во время разрухи говорили его современники:

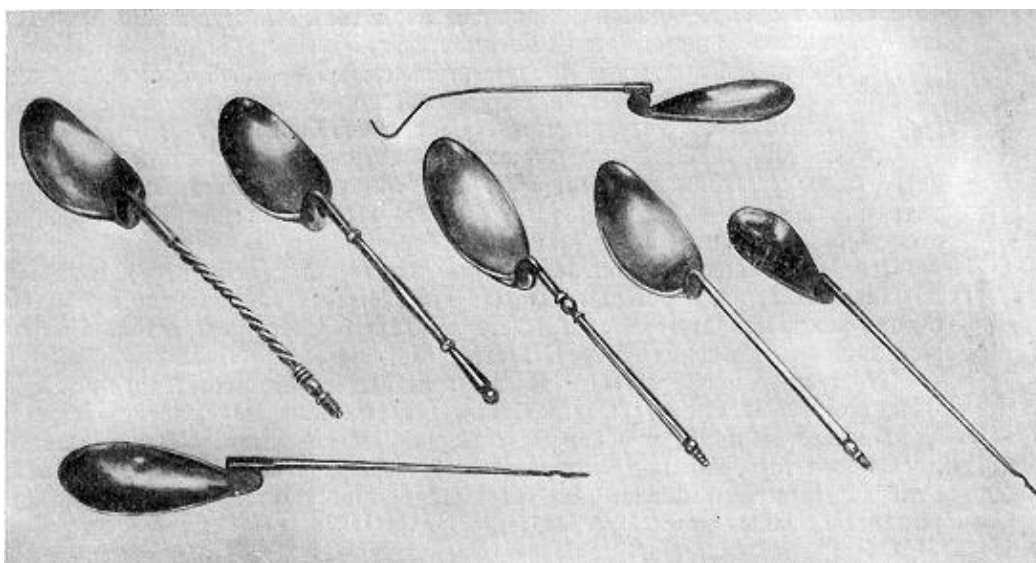
¹⁰⁸ Reich H. Op. cit., p. 563—564.

¹⁰⁹ Vogt A. Etudes sur le théâtre byzantin.— Byz., 1931, 6, p. 639—640.

¹¹⁰ Ibid., p. 639.

«...уничтожено достоинство города, он принял вид крепости, и ни ипподром, ни театр не пришли в норму» (Lib. Or. XXIII, 26).

Ипподром занимал важное место в архитектурном ансамбле города. В Константинополе он непосредственно примыкал к Большому дворцу и находился на одной площади со св. Софией и сенатом. Построенный в III в. Септимием Севером и украшенный затем Константином, он был уменьшенной копией римского *Circus Maximus*. Он представлял собой открытый цирк длиной более 400 м¹¹¹. Сооружение было слишком велико для холма, на котором оно возвышалось, и его южную часть поддерживал высокий массивный фундамент. Ипподром состоял из 30—40 каменных ярусов, на которых могли разместиться около 60 тыс. зрителей. Его арену пересекал по центру невысокий каменный барьер (спина) шириной в 10 м, щедро украшенный (в два ряда) памятниками античного искусства, статуями императоров и знаменитых возничих. Два из этих всемирно известных памятника и поныне стоят на своем месте. Первый — это обелиск Тутмоса III, монолит из розового гранита, привезенный Феодосием Великим из Египта. Он был помещен на массивное основание из двух каменных блоков, украшенных барельефами, изображавшими перевозку и установку монолита, прием варварских послов, {664} а также сюжеты, не-



*Ложки. Серебро. Конец IV—VII в.
Москва. Гос. Исторический музей*

посредственно относящиеся к цирку: бег колесниц, фигуры танцовщиц, музыкантов, зрителей. В части, обращенной к кафедре, был изображен император в окружении сановников, председательствующий на играх. Другой памятник (сохранившийся частично) — бронзовая колонна из Дельф, образованная тремя тесно сплетенными змеями, чьи головы, расходясь в разные стороны, служили опорой золотому треножнику. На спиральях неполностью сохранившихся змей и теперь еще можно прочесть надпись, где перечисляются 36 греческих городов, которые сражались с персами при Платеях и после битвы посвятили Аполлону этот прекрасный символ победы. Немало других памятников, среди них — римская волчица и Геракл Лисиппа, было вывезено из разных мест, чтобы украсить константинопольский ипподром. Это был подлинный музей самых прекрасных памятников античного искусства. Статуи, красивые колонны, изображения птиц и животных размещались не только на спине, но и вдоль арены, у входа, на верхних террасах, в местах для прогулок — словом, повсюду. Над ареной, в том месте, откуда выпускались колесницы, возвышалась четверка коней — творение великого Лисиппа¹¹². По предположению А. Камерона, на ипподроме находилась еще одна работа этого скульптора — статуя Александра Македонского¹¹³.

Ипподром, как и многие другие сооружения древности, имел свою символику. Первоначально он был посвящен римским хтоническим богам. Но уже во времена империи ипподром связывали с солнечным культом, полагая, что он в миниатюре отражает вселенную: арена — землю, вода, {665} омываю-

¹¹¹ *Dagron G. Op. cit., p. 328.*

¹¹² Возможно, копия. См.: *Hanfmann G. Op. cit., p. 91, n. 72.*

¹¹³ *Cameron A. Porphyrius the Charioteer. Oxford, 1973, p. 186—187 and n. 3.*

щая арену,— океан, 12 дверей, из которых выпускались, колесницы,— 12 знаков зодиака или 12 месяцев и т. д.¹¹⁴

На ипподроме зрителям предлагались самые разнообразные зрелища. Гладиаторские бои стали уже редкостью, но еще существовали всякого рода гимнастические упражнения, прежде всего борьба¹¹⁵.

Византийцы любили экзотических животных и приходили в восторг, когда их показывали на ипподроме. Жестокие бои с животными пока еще устраивались, но они уже не имели такого размаха, как в Риме и постепенно сходили на нет.

Основным зрелищем были, конечно, ристания. Число игр в году точно неизвестно, но, вероятно, их было немало. Бега непременно проводили в день рождения императора, в день вступления его на престол, в январские календы и в день основания города.

Игры были предприятием дорогостоящим и организовывались за счет императора. Василевс субсидировал отчасти даже консульские игры¹¹⁶. Сам он всегда присутствовал на состязаниях колесниц, которые начинались после того, как над императорской кафисмой взвизывался специальный стяг¹¹⁷. До игр и после них устраивались церемониальные танцы сторонников разных партий¹¹⁸.

Обычно выпускались четыре колесницы с возничими, одетыми в разные цвета: голубой, зеленый, красный, белый. Между этими цветами делились симпатии зрителей. Сами цвета объяснялись символически: их связывали или с временами года, или со стихиями. Партии зрителей имели свои постоянные места в цирке. По правую руку императора располагались голубые, по левую — зеленые, центр занимали красные и белые. Наибольшее число сторонников было у голубых и зеленых.

Увлечение ипподромом было всеобщим. Уже накануне обсуждались предстоящие бега, взвешивались шансы тех и других возничих. Много места в разговорах отводилось коням, родословную которых знали наизусть. В день зрелищ все с утра спешили в цирк. Казалось, что весь город переселяется туда. Дома и площади пустели. В Антиохии не только цирк, но и кровли домов, и возвышенные места, прилегающие к цирку, занимались людьми. Азарт в равной степени овладевал и молодыми, и стариками. Жара, теснота, крики, толкотня — «ничто не портило им настроения, они были веселы, как на лугу» (PG, t. 54, col. 660—661). Церковь тщетно пыталась бороться с этим увлечением. Всякий раз, когда служба в церкви совпадала с ристаниями на ипподроме, жители отдавали предпочтение последним. «Опять бега, и опять наше собрание стало меньше», — с горечью заметил однажды Иоанн Златоуст (PG, t. 48, col. 756).

Программа бывала очень насыщенной. Обычно устраивалось 24 заезда, каждый по семь кругов. В маленьком городе Оксирихе бывало только шесть заездов, но и это было немало, так как в антрактах выступали шуты, акробаты, танцоры, устраивались забавы с медведями. Зрелища продолжались до вечера. После утренних бегов делался перерыв, во время которого обедали и по временам даже ходили в бани, как это {666} явствует из одной шутливой эпиграммы, посвященной питейному заведению, расположенному между ипподромом и банями Зевксиппа¹¹⁹.

Особым искусством считалось выступление на только что побежденных конях. Оно было возрождено в Византии Порфирием, прославленным возничим VI в. В эпиграмме, высеченной на одном из его памятников, он восхваляется за то, что единственный дважды одержал подобную победу. Вскоре, однако, его современник возничий Константин продемонстрировал перед жителями столицы еще большее искусство. Утром он одержал победу в 25 заездах, а затем, после перерыва, одержал 21 победу на побежденных утром конях¹²⁰.

Стремясь одержать победу, возничие сбивали колесницы соперников, причем старались это сделать в тот момент, когда кони мчались мимо кафисмы императора (PG, t. 56, col. 113—114). Иногда бег колесниц заканчивался трагически. Иоанн Малала сообщает о вознице Юлиане, который упал и разбился насмерть (Malal., p. 495).

Император награждал победителя венком, дорогими подарками и богатой одеждой (PG, t. 58, col. 539).

¹¹⁴ *Dagron G.* Op. cit., p. 328.

¹¹⁵ *Guilland R.* Etudes sur l'Hippodrome de Byzance. VI. Les spectacles de l'Hippodrome.— BS, 1966, XXVII, p. 289.

¹¹⁶ *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. Paris; Bruxelles; Amsterdam, 1949, t. II, p. 69.

¹¹⁷ *Cameron A.* Op. cit., p. 36.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 37, 42.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 209—210.

¹²⁰ Такое количество заездов (46 или 50) было, конечно, редкостью. К тому же один и тот же возничий не выступал во всех заездах. Вероятно, это было нечто вроде сольного выступления, устроенного специально для того, чтобы продемонстрировать индивидуальное мастерство Константина (*Ibid.*).

Возничих боготворили. Им воздвигали памятники, посвящали эпитафии. Семь памятников было воздвигнуто Порфирию из Александрии, один — из позолоченной бронзы¹²¹. Возническому Уранию (младшему современнику Порфирия) воздвигли памятник из чистого золота¹²², что было по тем временам большой редкостью. Его золотой памятник красовался в Константинополе, в то время как Юстиниану был воздвигнут памятник из бронзы, а императору Анастасию — из железа. Не забывали и коней. На мозаиках и барельефах памятников возничих традиционно изображали с квадригой коней, над которыми нередко надписывали их имена. Этот сюжет был настолько распространен, что его изображали даже на бытовых предметах: светильниках, рукоятках ножей, сосудах.

Итак, несмотря на старые традиции, особенно долго сохранявшиеся в обрядах, сопровождавших такие важные моменты жизни человека, как вступление его в брак или смерть, несмотря на продолжавшие жить языческие празднества, повседневная жизнь византийцев IV—VII вв. приобретала новые черты. Эти новые особенности быта людей той эпохи проявились в постепенной (хотя и не всегда глубокой) христианизации общества, в укреплении семьи и одновременном падении интереса к общественной жизни, в тенденциях к своего рода самоизоляции человека, во всяком случае, к определенному стремлению уйти в частную жизнь. С этим, по-видимому, связаны и такие новые моменты быта, как распространение закрытой одежды, более закрытого для посторонних жилища, перемещение торговли в портики улиц. Наконец, расцвет ипподрома и упадок театра, где содержание отступает на второй план перед откровенной зрелищностью, также говорит о том, что некогда активная гражданская жизнь греческого, а затем восточно-римского общества постепенно уходила в прошлое. {667}

Заключение

Основные направления развития византийской культуры IV—первой половины VII в.

Первые столетия существования Византийского государства можно рассматривать как важнейший этап в формировании мировоззрения византийского общества, опиравшегося на традиции языческого эллинизма и принципы обретшего официальный статус христианства.

Христианство противопоставило свой богословско-философский синтез последнему великому философскому синтезу античности,— неоплатонизму, универсальной мировоззренческой структуре, подводившей итог многовекового эллинско-римского идейного развития, охватившей все области общественной жизни и духовного творчества.

В ранней Византии, как мы видели, новый расцвет переживает спиритуалистическая философия неоплатонизма. Появляется целая плеяда выдающихся философов-неоплатоников — Прокл Диадокх, Плотин, Псевдо-Дионисий Ареопагит. В неоплатонизме, который непосредственно примыкает и сосуществует с собственно ранневизантийской философской мыслью, слиты воедино строгая философская система, сконструированная по всем правилам античной диалектики, религия, имевшая своих прозелитов и активных защитников (Юлиан Отступник), утверждавшая свой образ жизни, по строгости установлений не уступавший монашеству. Но неоплатонизм требовал от своих приверженцев глубокой и чрезвычайно сложной философской подготовки, рафинированного мышления, т. е. был элитарен и недоступен народным массам. В этом сказалась не только его аристократическая замкнутость, но и историческая обреченность.

Формирование христианства как философско-религиозной системы было, как известно, сложным и длительным процессом. Христианство синтезировало, впитало в себя многие философские и религиозные учения той эпохи. Христианская догматика складывалась под сильным воздействием не только ближневосточных религиозных учений, иудаизма, манихейства, но и неоплатонизма, восходящего к философии Платона, перипатетиков.

Мистический и теистический характер философской системы неоплатоников, их эстетические воззрения перекликались с христианским аскетизмом, открывали путь к сближению этих учений. Догмат о троичности божества, один из центральных догматов христианского вероучения,— это, по существу, переосмысленная триада неоплатоников. Однако христианство, несмотря на наличие общих с манихейством и неоплатонизмом черт, принципиально отлично и от манихейского дуализма, и от неопла-

¹²¹ Cameron A. Op. cit., p. 214.

¹²² Ibid., p. 217 sq.

{668}тоновского монизма. Само христианство являлось не только синкретическим религиозным учением, но и синтетической философско-религиозной системой, важным компонентом которой были античные философские учения. Это, может быть, объясняет в какой-то мере и то, что христианство не только боролось против античной культуры, но и использовало ее в своих интересах. На смену ригористической непримиримости раннего христианства, отрицавшего все, на чем стояло клеймо язычества, постепенно приходит известный компромисс между античным и христианским мирозерцанием. В самом неоплатонизме в борьбе двух течений — радикального, враждебного христианству, и более умеренного — постепенно берут верх сторонники компромисса с христианским богословием. Происходит как бы двуединый процесс отталкивания, обособления и одновременно сближения, слияния неоплатонической философии и христианского богословия. Он завершается, как мы видели, поглощением неоплатонизма христианством.

Борясь против язычества и его квинтэссенции — философии, христианство не могло только осудить и отринуть «мудрость язычников». Для создания своей богословской системы оно вынуждено было перенять понятийную систему платоновской традиции, осмыслить свое учение в терминах эллинистической философии. Собственно, эта работа была начата еще до победы самого христианства в Александрийской школе, где Филон Александрийский пытался сочетать библейский образ бога с платоновской теорией идей. Столь показательные для ранневизантийской мысли представления о божестве-творце как божестве-демиурге через Александрийскую школу восходят к понятийной образности платоновского «Тимея».

Наиболее образованные и дальновидные христианские богословы поняли необходимость овладения всем арсеналом языческой культуры, использования ее филигранной формы при создании новых философских и эстетических концепций. В патристической литературе ранневизантийской эпохи, в трудах Василия Кесарийского, Григория Нисского и Григория Назианзина, в речах Иоанна Златоуста мы видим сочетание идей раннего христианства с неоплатонической философией, порой парадоксальное переплетение античных риторических форм с новым идейным содержанием.

Каппадокийские мыслители Василий Кесарийский, Григорий Нисский и Григорий Назианзин закладывают фундамент собственно византийской философии. Их философские построения уходят глубокими корнями в древнюю историю эллинского мышления. В центре патристической философии находится понимание бытия как совершенства, что ведет к своеобразному оправданию космоса, а следовательно, мира и человека. У Григория Нисского эта концепция порой приближается к пантеизму.

В христианском понимании бытия как совершенства по сравнению с античной, и в частности неоплатонической, традицией появляются новые черты: распределение совершенства по жребию заменяется представлением о бытии как даре бога-творца, по своей воле создающего мир и человека из небытия.

Однако на грекоязычном Востоке и латиноязычном Западе эта проблема приобретала различные акценты. В византийской философской мысли обнаруживается тяга к онтологической интерпретации, порождающей менее острое переживание дуализма небесного и земного, блага и зла, чем в западной средневековой философии. {669}

Различие прежде всего философской ориентации Востока и Запада в рамках одной мировоззренческой системы христианства совершенно определенно проявилось уже в ходе христологических споров, начавшихся в IV в. и неоднократно дававших рецидивы в течение всего средневековья. В этих чрезвычайно остро протекавших дискуссиях, имевших далеко идущие социальные и политические последствия, суть заключалась не только в выработке и систематизации единой христианской догматики. Философским содержанием их была антропологическая проблема. В теологизированной форме ставился вопрос о смысле и пределе человеческого существования и человеческих возможностей. В этих спорах выразилась идейная борьба между антропологическим максимализмом, растворявшим человеческую природу в божественной, и антропологическим минимализмом, низводящим человека до крайних ступеней самоуничужения.

Запад, приняв горячее участие в церковной борьбе в стремлении укрепить позиции римского престола, остался практически равнодушным к философской сущности христологических споров. На Западе идейная борьба развернулась в связи с трактовкой свободы воли. Пелагианство, отстаивавшее независимость человеческой воли от божественного предопределения, свободный выбор человеком своего пути и плодотворность его усилий по восхождению к совершенству, несколько героизировавшее антропологический идеал в духе античной этики, встретило самое суровое осуждение со стороны Аврелия Августина, отводившего определяющую роль в спасении человека божественной благодати и христианской церкви.

Однако в конце ранневизантийского периода, в связи с эволюцией общественных отношений и началом упадка образованности, перед философией встали новые задачи. Спекулятивная диалектика

Григория Нисского и каппадокийцев сменяется энциклопедическим кодифицированием наук под главенством теологии, формализовавшимися логическими изысканиями в сочинениях Леонтия Византийского (VI в.), метод которого был распространен в VIII в. на всю сферу изложения и философского толкования христианского вероучения Иоанном Дамаскином.

В переходную эпоху гибели рабовладельческого и становления феодального общества коренные сдвиги происходят во всех сферах духовной культуры Византии. Рождается новая эстетика, новая система духовных и нравственных ценностей, более соответствующие складу мышления и эмоциональным запросам средневекового человека. Патристическая литература, библейская космография, литургическая поэзия, монашеская повесть, всемирная хроника, христианская агиография, пронизанные религиозным мирозерцанием, мало-помалу овладевают умами византийского общества и приходят на смену античной литературе.

Меняется и сам человек той эпохи, его видение мира, его отношение к вселенной, природе, обществу. Создается новый по сравнению с античностью «образ мира», воплощенный в особую знаковую систему символов. На смену античному представлению о героической личности, античному пониманию мира как мира смеющихся богов и бесстрашно идущих на смерть героев, где высшее благо — ничего не бояться и ни на что не надеяться, приходит мир страждущего, раздираемого противоречиями, маленького, греховного человека. Он бесконечно унижен и слаб, но он верит в свое спасение в иной жизни и в этом пытается найти утешение. {670}

Если классическое античное представление о человеке было статуарно-замкнутым, целостно-пластичным, то христианство с небывалой интенсивностью выявляет мучительное раздвоение внутри человеческой личности. Меняется и представление человека о космосе, о времени и пространстве, о ходе истории: на смену замкнутым историческим циклам античных писателей приходит телеологическое, обусловленное волей бога, библейское видение поступательного движения истории ранневизантийских историков и хронистов. Усиливается дидактический, «учительский» элемент во всех сферах культуры; слово книга, знак и символ, пронизанные религиозными мотивами, занимают большое место в жизни человека той эпохи. Расшифровать этот язык, понять глубину его символики, выявить скрытые за официальными стереотипами мысли и представления византийского человека, его этические и эстетические взгляды, проникнуть в его сознание — означает раскрыть человеческое содержание в византийской культуре, увидеть человека Византии в его социально-культурной обусловленности.

Духовная жизнь тогдашнего общества отличается драматической напряженностью; во всех сферах знания, в литературе, искусстве наблюдается удивительное смешение языческих и христианских идей, образов, представлений, колоритное соединение языческой мифологии с христианской мистикой. Эпоха становления новой, средневековой культуры рождает талантливых, порой отмеченных печатью гениальности мыслителей, писателей, поэтов. Индивидуальность художника еще не растворилась в церковно-догматическом мышлении. Интимная биографичность, глубочайший самоанализ, смятенность душевных переживаний характерны для некоторых поэтических произведений того времени. Так, психологизм и душевная открытость поэзии Григория Назианзина или гимнов Синесия перекликаются со знаменитой на Западе «Исповедью» Августина.

В церковной историографии ранней Византии создается основанная на Библии концепция всемирной истории. Выдвигается на первый план апология христианства и православной церкви. Изменяются представления об историческом времени и пространстве. На смену античным концепциям исторического развития приходит теория линейного времени, отсчет которого ведется от сотворения мира и до бесконечности. Замкнутость и гордая исключительность Римской империи, презиравшей варваров, заменяется открытостью христианской ойкумены, включавшей все народы, принявшие христианство. Этническая исключительность заменяется религиозной.

От ранней Византии сохранились поразительные по своей наивной экзальтации и фанатичной преданности религиозной идее сочинения церковных писателей-еретиков — арианина Филосторгия, монофиситов Иоанна Эфесского, Захария Ритора, несторианина Бархадбешаббы, страстно отстаивавших свои воззрения. Эти труды, пронизанные богословской полемикой, с огромной искренностью, правдивостью и художественной силой отражают лихорадочный темп жизни той эпохи, полной социальных, политических и религиозных катаклизмов, особенно в восточных провинциях империи.

В Византии V — первой половины VII в. общественная мысль находится в постоянном движении. В империи бушуют тринитарные и христологические споры, идет непримиримая борьба господствующей церкви с ересями, звучат грозные обличительные проповеди Иоанна Златоуста. {671}

В формирующейся христианской идеологии в этот период можно выявить два течения: аристократическое, связанное с господствующей церковью, и плебейско-народное, выросшее из ересей и кор-

нями уходящее в толщу религиозно-этических представлений народных масс и широких слоев беднейшего монашества.

Первое течение опиралось на светскую и церковную элиту, образованные слои византийского общества. Ортодоксальная церковь, господствующие классы империи, императорский двор, константинопольская аристократия и образованное высшее духовенство все энергичнее выступали за использование всего лучшего, что дала человечеству античная культура. Христианские богословы, писатели, проповедники все чаще и чаще заимствовали из сокровищницы греко-римской цивилизации импонирующую простоту и пластичность философской прозы, филигранные методы неоплатонической диалектики, логику Аристотеля, психологизм и красноречие античной риторики. Постепенно происходит своего рода подспудная реабилитация классического образования и античной литературы; в школах наряду с Библией изучают Гомера. В ранневизантийский период христианская ученая литература достигает высокой степени утонченности, соединяя изысканное изящество формы с глубоким спиритуализмом содержания. Византийская богословско-патристическая литература оказала огромное влияние на формирование богословско-философских концепций в Западной Европе раннего средневековья.

Иные этические и эстетические идеалы в это же время были выдвинуты представителями плебейского, народного течения в христианской идеологии. Питаемые народной средой, рождаются новая монашеская повесть и хроника, церковная поэзия, агиография. Это направление вольно или невольно все больше приближает христианскую литературу к народу и отрывает ее от ученой античности. В художественное творчество все сильнее проникают стихийный темперамент, народная цельность и наивность восприятия мира, искренность и эмоциональность, приподнятость нравственных оценок, неожиданное соединение мистицизма с жизненностью бытового колорита, набожной легенды с деловитым практицизмом.

Сильная народная струя проникает в литургическую поэзию, где складывается новая метрика и ломаются античные нормы стихосложения, где торжествуют новые эстетические идеалы, пронизанные народным духом. В VI в. появляется такой выдающийся поэт, гимнограф и музыкант, как Роман Сладкопевец, поэзия которого оказала огромное влияние на всю византийскую гимнографию последующего времени.

Интенсивно развивается и политическая мысль. Она оформляется в целостную теорию, сложившуюся в неразрывной связи с социально-политическими отношениями в империи и традициями общественной жизни вошедших в ее состав областей. Специфика ее определялась синтезом трех ее основных компонентов — эллинистических традиций, римской государственности и христианства.

Эллинистическая политическая мысль передала в наследство Византии, хотя и в трансформированном виде, идею гражданской общины как политического сообщества граждан, которые участвуют во всех сферах общественной жизни сообразно с «общественной пользой», неприятие деспотии восточного типа. Из римской политической традиции, более авторитарной, Византия усвоила представление о неделимости верховной {672} власти и признание большой роли права-закона (в римской политической теории проблема законности впервые получила четкую юридическую основу).

Со времени Константина в политической идеологии Византии возобладала, и притом окончательно, римская государственная традиция. Она включала признание примата идеи государства над обществом, государственных интересов над личными, взгляд на императора как на неограниченного правителя, но тем не менее не «собственника» империи. Победа римской государственной традиции дала византийцам основание рассматривать себя, свою государственность и политические институты как преемников Рима.

В ранней Византии постепенно кристаллизуется одна из фундаментальных идей средневековья — идея союза христианской церкви и «христианской империи». Необходимым условием этого союза для теоретиков христианства была правоверность христианской церкви, правоверие императора. Со времени Константина христианская концепция императорской власти постепенно сливается с римской государственной теорией. Именно в ранней Византии были заложены теоретические основы господствовавшей долгое время в империи политической теории симфонии, гармоничных отношений между православной церковью и христианским императором. С Византийской империей теперь связывается идея ее христианской, провиденциальной избранности.

Концепция римского универсализма и римской исключительности отныне модифицируется в теорию христианского ойкуменизма. В тесной связи с позитивной оценкой христианства, «христианской империи» и ее главы — правоверного императора находится и политическая теория об избранном «народе божем» — христианах, которая приходит на смену теории об избранности иудейского народа и античному противопоставлению римлян варварам.

Христианская церковь в Византии обосновала теорию божественного происхождения императорской власти, дав религиозную санкцию неограниченной христианской монархии. В теоретическом оформлении учения об автократии важную роль сыграло унаследованное от Поздней Римской империи обожествление личности императора, а также философско-политические концепции абсолютной власти. Культ императора — правителя всей православной ойкумены и культ державы ромеев — защитницы и покровительницы христианских народов, проповедь исключительности византийской государственности, родившись еще в ранней Византии, достигнут своего апогея в последующие века.

Острейшая социально-политическая и идеологическая борьба в Византии IV — первой половины VII в. как в зеркале отразилась в сочинениях византийских историков как светского, так и церковного направления. Историческая литература этого периода чрезвычайно богата. Ранняя Византия оставила потомкам труды целой плеяды прославленных светских историков: Аммиана Марцеллина, Евнапия, Олимпиодора, Зосима, Приска Панийского, Прокопия Кесарийского, Агафия Миринейского, Менандра Протиктора и Феофилакта Симокатты.

В произведениях этих историков смешивались элементы античной и нарождающейся средневековой культуры. Их мировоззрение еще носит на себе родимые пятна идеологии рабовладельческого мира. Это находит свое выражение в прославлении величия Рима и римской миродержавной {673} исключительности, в своего рода «консервативной политической оппозиции» и во вполне определенной социальной позиции писателей. Вместе с тем в их трудах уже обнаруживаются новые тенденции, связанные с воздействием христианства. Это и утверждение новых этических принципов, и изменение отношения к варварским народам, которое становится все более примирительным и компромиссным, это и напряженные поиски решения мучительных философских вопросов о соотношении божества, человека и природы, о месте человеческой личности во Вселенной.

Изменения в идеологической сфере вызвали к жизни новые жанры историографии, в том числе жанр всемирных хроник. В ранневизантийской хронографии причудливо соединились христианская историко-философская концепция всемирной истории с античными реминисценциями, языческими мифами и легендами. Византийские хронисты, особенно Иоанн Малала, испытали воздействие великих древних историков — Геродота, Фукидида, Тита Ливия и корифеев античной литературы — Эсхила, Еврипида, Вергилия. Но при этом они отказались от основных принципов античности историографии, в частности от теории цикличности, и заимствовали у церковных историков идею линейного времени. Изложение строилось на строгом хронологическом принципе, собственные мнения и оценки нередко отсутствовали, индивидуальные черты почти не проявлялись. Все это явно снижало оригинальность произведений, ослабляло их актуальность. В дальнейшем эти характерные признаки хронографии как жанра еще более усиливаются, что подтверждает летописание средневековой Византии.

Византийская риторика той эпохи, выполнявшая функцию современной публицистики и пользовавшаяся популярностью (речи и проповеди для народа), также являлась ареной острых идейных и религиозных битв. В Константинополе при императорском дворе процветал жанр похвальных речей и панегириков в честь василевсов, их семей — по случаю торжественных праздников или побед над врагами. Но даже при правоверных императорах эти речи были облечены в античные одежды, риторы изощрялись в классическом ораторском искусстве, их энкомии блистали метафорами и образами языческой мифологии и литературы. Языческие риторы Фемистий, Гимерий, Ливаний потрясали слушателей отточенностью классического стиля, необычайной эрудицией, знанием всех тайн ораторского искусства.

Открытую и непримиримую борьбу с язычеством и античной культурой вели в ту эпоху христианские церковные проповедники. Среди них выделялся ораторским талантом, неукротимым темпераментом и поразительной силой воздействия на народные массы Иоанн Златоуст, гневно бичевавший пороки языческой знати и растленность языческой морали.

Ареной борьбы старой и новой идеологии стали и такие сферы, как право, дипломатическое и военное искусство. Влияние новых общественных отношений властно проникало даже в такие бастионы римской правовой науки, как кодификация права и юридическое образование. В эпоху грандиозных реформ Юстиниана в законодательстве ощущались новые веяния. Впервые была юридически признана теория естественного права, согласно которой от природы все люди равны и рабство, основанное на подчинении чужому господству, противоречит человеческой природе.

Византийское право той эпохи выработало немало новых частноправовых норм, в известной мере опиравшихся на обычное право этнически {674} пестрого населения империи, что обеспечило ему в будущем большую жизнеспособность. Вместе с тем юридическая санкция принципа частной собственности, регулирование торгово-ростовщических операций, прав наследования, семейного права и других институтов римско-византийского законодательства оказали бесспорное влияние на развитие юридиче-

ской мысли в Западной и Восточной Европе и породили рецепцию Юстинианова права в буржуазном обществе.

Ранний период в истории византийской дипломатии характеризуется прежде всего значительным накоплением эмпирических знаний. Активная внешняя политика империи помогала византийским дипломатам знакомиться с дипломатическими системами крупнейших государств Востока, таких, как сасанидский Иран, Цейлон, Индия, Китай, королевства Африки и Аравии, с дипломатическим делом варваров, в частности гуннов и варварских королевств Запада. С другой стороны, это был период теоретического осмысления и юридического оформления сложной и разветвленной дипломатической системы Византии, впитавшей в себя лучшие достижения дипломатии Поздней Римской империи и эллинистического Востока. Высокий уровень классической образованности, многовековой опыт греко-римской дипломатии, строгая централизация посольского дела и всего административного управления ведомства внешних сношений послужили прочной основой дипломатической системы Византии. Византийская империя обладала штатом блестяще образованных дипломатов, знавших языки многих соседних стран, и могла выдвинуть на высшие дипломатические посты таких талантливых дипломатов, как Приск Панийский, Петр Патрикий, Ноннос и многие другие. По счастью, византийские дипломаты зачастую были одновременно писателями, учеными, историками и оставили в своих мемуарах впечатляющую картину развития дипломатии и посольского дела в ранней Византии.

Не менее интересна для истории византийской культуры эволюция военного дела и военного искусства.

Военное искусство Византия унаследовала от Поздней Римской империи. Поэтому немудрено, что в военных трактатах того времени еще многое заимствовано у классиков античной военной мысли: Асклепидота, Элиана, Арриана и особенно Онасандра и Вегеция. Вместе с тем наблюдается значительный подъем и даже расцвет военного искусства, теоретическое осмысление и развитие стратегии и тактики предшествующего времени.

Военные трактаты VI — первой половины VII в. отразили своего рода качественный скачок в развитии военного искусства в Византии. Это проявилось в создании новых теоретических положений, в выработке и уточнении военной доктрины, в систематизации и обобщении практического опыта. В этих трактатах, особенно в «Стратегиконе Маврикия», кристаллизуется византийская военная доктрина, приспособленная к новым условиям времени, острие которой направлено на борьбу с варварами. Описание военной тактики новых противников империи — восточных кочевых народов, а также славян, скифов, франков, лангобардов — имело большое практическое и теоретическое значение. Образ идеального полководца, нарисованный автором, отражает политическую теорию высшей военной власти, созданную тогда в Византии.

Античные традиции еще господствуют в естественных науках, где сохраняется высокий уровень научного познания мира. Особое внимание в {675} Византии уделялось тем отраслям знаний, которые были связаны с практикой, прежде всего с медициной, сельским хозяйством, ремеслом, военным и строительным делом. Была проделана огромная работа по систематизации и комментированию трудов античных авторов. Разыскание, переписывание и толкование классических памятников способствовали их сохранению и передаче достижений античности будущим поколениям. В то же время шел процесс постепенного переосмысления и расширения позитивных научных знаний, накопленных древностью. Это помогло византийским ученым существенно продвинуться в математике, механике, астрономии, в навигации, строительном и военном деле и многих других отраслях науки. Но исходными позициями в развитии естественнонаучных знаний оставались античные традиции.

Однако развитие научной мысли в Византии шло не только по восходящей линии: наблюдались зигзаги, отступления, приводящие порой даже к забвению эмпирических знаний предшествующих веков. Так, развитие географических представлений о Вселенной, мире, Земле происходило в обстановке острейшей идейной борьбы. Для христианской церкви вопрос о мироздании, строении Вселенной был важнейшим концептуальным, мировоззренческим вопросом. Это было именно то поле битвы, где христианские богословы и философы стремились дать решительный бой античным космогоническим и космографическим теориям. Поэтому немудрено, что в космографии, географии и природоведении той эпохи наблюдается глубокая двойственность. С одной стороны, развитие мореплавания и торговли, дипломатии и миссионерской деятельности стимулировало заморские путешествия, изучение далеких неизвестных стран, их природы, экзотической флоры и фауны, столь удивлявших европейцев. Все это приводило к огромному накоплению в ранней Византии эмпирических знаний по географии, навигационному делу, ботанике, зоологии, картографированию. Но, с другой стороны, все большее воздействие на науку оказывала библейская концепция мироздания. Географическая теория, специфическая для раннего средневековья, была разработана христианскими богословами в рамках библейской экзегезы. Географи-

ческие концепции теологов лишь в минимальной степени опирались на эмпирическое знание. Они являлись прежде всего результатом истолкования положений Священного писания, хотя и учитывали в какой-то мере античное географическое наследие.

В IV—VI вв. оформились две основные школы христианской географической мысли. Первая, антиохийская, отличалась догматическим подходом к истолкованию Священного писания и крайне негативным отношением к античной географии. Основные космогонические принципы этой школы состояли в признании плоской земли, над которой распростерто куполообразное твердое небо; существования двух небес, между которыми заключены небесные воды; единого океана, окружающего сушу со всех сторон. Последователем и наиболее известным популяризатором изложений антиохийской школы был Косьма Индикоплов. Принципы антиохийцев утвердились в средневековой географии и сыграли крайне реакционную роль, ибо заменили созданную античными классиками модель мироздания (неполную, не вполне точную, но научную по существу) фантастической картиной мироустройства, не имеющей ничего общего с наукой. {676}

Представители другого направления — каппадокийско-александрийского — с уважением относились к языческому наследию, активно использовали идеи античных философов и географов. Главные принципы этой школы: признание шарообразности Земли, сферичности небес, окружающих Землю со всех сторон, стремление решать географические проблемы, исходя скорее из их внутреннего содержания, чем из библейских построений. При всем том, что и представители этой школы оставались христианскими экзегетами и их концепции во многих аспектах были ограничены влиянием богословской традиции, именно они являлись выразителями прогрессивного в условиях раннего средневековья течения в географии. Его прогрессивность — не в самостоятельных теоретических достижениях, а в сохранении для будущего ряда важнейших идей античной науки.

В ранней Византии продолжают развиваться унаследованные от античности жанры географической литературы. Характерной чертой подобного рода произведений — итинерариев, периплов, индексов географических названий — была их утилитарность и энциклопедизм. Христианство оказало на развитие этого вида литературы лишь формальное и сугубо поверхностное влияние. Что же касается собственно космогонической и географической теории, то борьба античных и христианских концепций завершилась в целом победой христианства. В последующие века господствующей стала «антиохийская» концепция мироздания; в сфере конкретной географии в основном продолжалось развитие античных тем и жанров, включенных в христианскую культуру. Географическая мысль ранней Византии смогла впитать в себя значительную часть опыта античной науки и передать ее последующим поколениям.

Отличительной особенностью системы образования в ранней Византии было сохранение еще в значительных масштабах античных традиций. Византия унаследовала от греко-римского мира классическое образование, в основу которого было положено изучение семи свободных искусств. Программы обучения как в высшей, так и в начальной школе, выработанные в предшествующие столетия, еще не подверглись коренной ломке. В IV— первой половине VII в. в Византийской империи существовали и даже процветали высшие школы. В крупнейших городах они сохраняли выдающееся значение центров классической науки, просвещения, культуры. Сохранили свою былую славу школы философии и естественных наук в Александрии и Антиохии, ораторского искусства в Кесарии, Газе, Никомидии. Центром античной философии оставались Афины. Философские школы сохранялись в Пергаме, Эфесе, Сардах. В VI в. приобрел большую популярность Константинопольский университет с кафедрами греческой и латинской грамматики, риторики, философии и права. В связи с кодификацией римского права и расцветом юриспруденции при Юстиниане окрепли старые центры юридического образования, подобные Бейруту, и возникли новые в Константинополе. Поражает многочисленность научных центров и высших школ в Византийской империи, широкий ареал их распространения. При этом бросается в глаза, что большинство их концентрируется в это время в восточных провинциях империи. Исключение составляли лишь Афины и Константинополь.

Церковь, разумеется, не могла оставить вне своего влияния образование и воспитание молодежи. Она начала активную борьбу за приспособление классической системы обучения к своим религиозным интересам, {677} стремясь воздействовать главным образом на нравственное воспитание юношества в духе христианской религии. Православному духовенству в это время еще не удалось создать свои церковные школы, но оно использовало для распространения христианского вероучения и этики светские языческие школы. Основным религиозным догматам детей обучали в семьях, через богослужение и проповеди священников. Однако постепенно начали возникать монастырские школы, куда отдавали детей с самого раннего возраста. Там их воспитывали в духе фанатизма, приучая к полному повиновению церковным иерархам.

Вместе с тем христианству необходима была систематизация философских знаний, создание образованного и сведущего в теологии духовенства. Именно в этот период возникают богословские высшие школы — в Александрии, Антиохии, Эфесе, Нисибисе, которые иногда именовались богословскими академиями. Они были тесно связаны с православными патриархиями Востока. В богословских академиях наряду с изучением теологии большое внимание уделялось преподаванию светских наук. Там велись острые богословские дискуссии, тесно связанные с формированием христианской догматики, с христологическими спорами того времени. Иными словами, классическое образование в Византии все более и более подвергается воздействию христианства и становится ареной борьбы античных традиций и христианской идеологии.

Коренные изменения происходят в сфере изобразительного искусства и эстетических воззрений византийского общества. Византийская эстетика развивалась на основе всей духовной культуры Византии, пронизывая и связывая воедино все ее ветви, эстетически окрашивая различные сферы духовной жизни общества. Она во многом опиралась на античные воззрения о сути прекрасного, однако синтезировала и переосмысливала их в духе христианской идеологии. Отличительной чертой византийской эстетики был ее глубокий спиритуализм.

Отдавая предпочтение духу перед телом, она вместе с тем пыталась снять дуализм небесного и земного, божественного и человеческого, духа и плоти. Не отрицая телесной красоты, византийские мыслители красоту души, добродетель, нравственное совершенство ставили много выше. Большое значение для кристаллизации византийского эстетического сознания имело раннехристианское осмысление мира как прекрасного творения божественного художника. Именно поэтому красота естественная ценилась выше, чем красота, созданная руками человека, как бы «вторичная» по своему происхождению.

Определяющим принципом античной эстетики, как известно, был принцип гармонии. Василий Кесарийский отверг античные представления о гармоничном устройстве космоса, о мерном вращении небесных сфер, издающих вечную музыку, как не соответствующие космологии, изложенной в Библии. Вместе с тем каппадокийцами, в особенности Григорием Нисским, была сделана попытка использовать античную теорию гармонии, красоты для обоснования христианской теологии, которая получила дальнейшее развитие в византийской эстетике. Гармоническая устроенность мира рассматривалась как доказательство его божественного происхождения. Основываясь на пифагорейско-платоновских воззрениях, Григорий Нисский усваивает порой и их пантеистическое звучание.

В сочинениях каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника разрабатывается столь важная для средневекового сознания система образов, знаков, аллегорий. Искусство должно было служить разгадке тайного смысла, заложенного создателем в свое творение. Образ представлялся обладающим онтологическим бытием, откуда вытекала его узнаваемость даже для непосвященного, он должен был жить в человеческой душе. При всей символичности и закодированности глубинного смысла произведение византийского искусства должно было быть понятным, пластически и ритмически выразительным, вызывающим у человека соответствующий эмоциональный отклик, побуждающим его к целостному восприятию мира, настраивающим на созвучие макрокосма и микрокосма. Новые эстетические принципы находили выражение в формирующейся христианской литургии, приобретавшей в Византии особенно пышные и торжественные формы, синтезирующей многие виды искусства.

Византийское искусство генетически восходило к эллинистическому и восточнохристианскому художественному творчеству. В ранний период в византийском искусстве как бы слились воедино рафинированная пластичность и трепетная чувственность позднеантичного импрессионизма с наивной, порой грубоватой экспрессивностью народного искусства Востока. Эллинизм долгое время оставался главным, хотя и не единственным, источником, откуда византийские мастера черпали изящество форм, правильность пропорций, чарующую прозрачность колористической гаммы, техническое совершенство своих произведений. Но эллинизм, естественно, не мог в полной мере противостоять мощному потоку восточных влияний, нахлынувших в Византию в первые столетия ее существования. В это время ощущается значительное воздействие на византийское искусство египетских, сирийских, малоазийских, иранских художественных традиций.

В IV—V вв. в искусстве Византии были еще сильны позднеантичные традиции. Если классическое античное искусство отличалось умиротворенным монизмом, если оно не знало борьбы духа и тела, а его эстетический идеал воплощал гармоническое единство телесной и духовной красоты, то уже в позднеантичном художественном творчестве намечается трагический конфликт духа и плоти. Монистическая гармония сменяется столкновением противоположных начал, «дух как бы стремится сбросить оковы телесной оболочки». Это противоборство духовного и плотского элементов привело к сочетанию в позднеантичном искусстве языческой чувственности с огромной духовной напряженностью,

Эстетика византийского общества на первых порах впитала из эстетических идеалов поздней античности взволнованную одухотворенность и философский спиритуализм, подобно тому как сама восточнохристианская религия восприняла элементы мистики из неоплатонической философии. В дальнейшем византийское искусство преодолело конфликт духа и тела, его сменила спокойная созерцательность, призванная увести человека от бурь земной жизни в сверхчувственный мир чистого духа. Это «умиротворение» происходит в результате признания примата духовного начала над телесным, победы духа над плотью. Основной эстетической задачей византийского искусства отныне становится стремление художника воплотить в художественном образе трансцендентную идею. Это было закономерным следствием глубокого изменения всех общественных отношений, всей идеологии Византийской империи: сенсуалистическая эстетика античности не отвечала уже запросам господствующего класса и православной церкви Византии и была постепенно вытеснена спиритуалистическими идеалами средневековья. Эллинистический языческий антропоморфизм отныне был наполнен совсем иным идейным содержанием: искусство прониклось философскими представлениями христианской религии, а эстетика византийских мастеров оказалась органически связана с религиозным мирозерцанием.

В VI—VII вв. византийские художники сумели не только впитать эти многообразные влияния, но и, преодолев их, создать свой собственный стиль в искусстве. С этого времени Константинополь превращается в прославленный художественный центр средневекового мира, в «палладиум наук и искусств». За ним следуют Равенна, Рим, Никея, Фессалоника, также ставшие средоточием византийского художественного стиля.

Расцвет византийского искусства раннего периода связан с укреплением могущества империи при Юстиниане. В Константинополе в это время воздвигаются великолепные дворцы и храмы. Непревзойденным шедевром византийского зодчества стал построенный в 30-х годах VI в. храм св. Софии. Впервые в нем была воплощена идея грандиозного центрического храма, увенчанного куполом. Блеск разноцветных мраморов, мерцание золота мозаик и драгоценной утвари, сияние множества лампад создавали иллюзию беспредельности пространства собора, превращали его в подобие макрокосма, символически приближали к образу Вселенной. Недаром он всегда оставался главной святыней Византии.

Другой шедевр византийской архитектуры — церковь св. Виталия в Равенне — поражает изысканностью и элегантностью архитектурных форм. Особую славу этому храму принесли его изумительные мозаики не только церковного, но и светского характера, в частности изображения императора Юстиниана и императрицы Феодоры и их свиты. Лица Юстиниана и Феодоры наделены портретными чертами, цветовая гамма мозаик отличается полноцветной яркостью, теплотой и свежестью.

В живописи VI—VII вв. кристаллизуется специфически византийский образ, очищенный от инородных влияний. В основе его лежит опыт мастеров Запада и Востока, пришедших независимо друг от друга к созданию нового искусства, соответствующего спиритуалистическим идеалам средневекового общества. В этом искусстве уже намечаются отдельные направления и школы. В искусстве Константинополя той эпохи сохраняются преемственность классической культуры, благородство нерастраченных эллинистических традиций, преображенное и трансформированное спиритуалистической одухотворенностью. Для столичной школы характерны великолепное качество исполнения, утонченный артистизм, живописность и красочное разнообразие, трепетность и переливчатость колористической гаммы. Одним из самых совершенных творений столичных мастеров были мозаики в куполе церкви Успения в Никее. Нежные, полные чувственной прелести и вместе с тем душевной чистоты лица ангелов, изображенных на этих мозаиках, созданы под явным влиянием позднеантичного искусства. Вместе с тем это был опыт перевоплощения античной телесной красоты в спиритуалистический образ, который должен был воплотить византийскую художественную мечту об одухотворении чувственной плоти.

Другие направления в искусстве ранней Византии, воплотившиеся в мозаиках Равенны, Синая, Фессалоники, Кипра, Паренцо, знаменуют отказ византийских мастеров от античных реминисценций. Образы становятся более аскетическими, не только чувственному, но и эмоциональному моменту в таком искусстве уже нет места, зато духовность достигает необычайной силы. Византийское искусство в дальнейшем все более приобретает вневременной и внепространственный характер; абстрактный золотой фон, столь любимый византийскими мастерами, заменяет реальное трехмерное пространство, выполняя важную эстетическую функцию: он призван как бы отгородить отвлеченное изображение того или иного явления от живой действительности окружающего мира. Торжественный монументализм все чаще соединяется с усложненной символикой. Победа обобщенно-спиритуалистического принципа в эстетике приводит к растворению многообразия реального мира в символах, художник стремится освободиться от излишних, докучливых деталей, не раскрывающих, по его мнению, основной идеи произведения. Отвлеченные архитектурные ансамбли, фантастические пейзажи фона делаются все более абстрактными и зачастую заменяются золотыми или пурпурными плоскостями. В живописи и архитектуре

начинает господствовать строгая, рассудочная симметрия, спокойная, торжественная уравновешенность линий и движений человеческих фигур на фресках и мозаиках храмов. В искусстве господствует пышная декоративность. Творчество художника приобретает отныне безликий характер, оно сковано традицией и церковным авторитетом, а порывы индивидуальных творческих исканий мастера все больше подчиняются нивелирующему действию канона.

Глубокий спиритуализм эстетических воззрений византийского аристократического общества не увел, однако, искусство Византии окончательно в мир голой абстракции. В отличие от мусульманского Востока, где примат духовного начала над плотским привел к господству в изобразительном искусстве геометрии и орнаментальных форм, вытеснивших изображение человека, в искусстве Византии человек остался в центре художественного творчества. Человеческая фигура выступала в византийской живописи носителем основных художественных идей.

Церковное богослужение превратилось в Византии в своего рода пышную мистерию. В полумраке сводов византийских храмов сумеречно сияло множество свечей и лампад, озарявших таинственными отблесками золото мозаик, темные лики икон, многоцветные мраморные колоннады, великолепную драгоценную утварь. Все это должно было, по замыслу церкви, затмить в душе человека эмоциональную приподнятость античной трагедии, здоровое веселье мимов, суетные волнения цирковых ристаний и даровать ему отраду в тусклой повседневности реальной жизни. И поскольку эти надежды редко сбывались и простые радости бытия часто брали в народе верх над усиленно проповедуемым аскетизмом, постольку церковь стремилась с особой настойчивостью использовать для идейного воздействия на широкие массы магическую силу искусства.

Светское художественное творчество в ранней Византии еще живет полнокровной жизнью. Оно находит яркое воплощение в пышных и элегантных дворцах императоров и знати, в величии и красоте общественных зданий. Константинопольские дворцы в это время, по сведению литературных источников, были щедро декорированы фресковыми росписями, мозаиками, скульптурой, первоклассными произведениями прикладного искусства. На стенах императорского дворца в Константинополе были изображены репрезентативные сцены побед василевсов, особенно Юстиниана, над варварскими народами. Прекрасными произведениями скульптуры был украшен и столичный ипподром. Замечательными дворцами и шедеврами светского искусства славились Антиохия, Александрия, Афины и другие города империи. Шедевром светской живописи раннего периода были мозаики полов Большого дворца в Константинополе. С поразительной реалистической полнокровной чувственностью, заимствованной из позднеантичного искусства, на них были изображены буколические сцены, ристания, сцены охоты на диких зверей и мифологические персонажи.

Высокого уровня совершенства достигло в ранней Византии прикладное искусство малых форм. В первые века существования империи в прикладном искусстве четко прослеживаются две струи: аристократическая и народная. Аристократическое прикладное искусство было рассчитано на рафинированные вкусы императорского двора, столичной знати и высшего духовенства. Изумительной красоты ювелирные украшения из золота и драгоценных камней, диптихи и ларцы из слоновой кости, украшенные резьбой и инкрустациями, утонченные изделия из цветного стекла — сосуды, бусы, светильники, вышитые причудливыми рисунками шелковые ткани. Из неиссякаемого родника народного творчества черпали свои навыки и высочайшую технику мастера, создававшие эти произведения рафинированного искусства. Но рядом жило и прикладное искусство, прямо рассчитанное на широкие народные массы: разнообразные керамические изделия, более грубые украшения, сосуды из стекла, дешевые ткани. Христианская церковь покровительствовала в первую очередь, разумеется, искусным мастерам, изготовлявшим драгоценную церковную утварь — паникадила, чеканные сосуды из золота и серебра, украшенную вышивкой одежду церковных иерархов. В этих произведениях прикладного искусства уже широко использовались христианские сюжеты и благочестивые символы и эмблемы. Одновременно церковь поддерживала и простых ремесленников, изготовлявших украшения для скромных храмов и монастырей. Все чаще при храмах и монастырях создавались свои ремесленные мастерские.

Однако в прикладном искусстве Византии в меньшей мере, чем в архитектуре и живописи, определилась ведущая линия развития византийского искусства, отражающая становление средневекового мирозерцания. Живучесть античных традиций здесь проявлялась как в образах, так и в средствах художественного выражения. Особенно отчетливо это видно на памятниках, созданных в крупных эллинизированных центрах, и наиболее ярко в искусстве столичных мастеров. Вместе с тем и в искусство Византии проникали и постепенно ассимилировались художественные традиции народов Востока, различных провинций, не столь приверженных античным принципам и в большей мере воспринявших новые образцы и художественные формы. Здесь сыграло свою роль, хотя и в несравнимо меньшей степени, чем в Западной Европе, и воздействие варварского мира.

Музыка занимала особое место в византийской цивилизации. Своеобразное сочетание авторитарности и демократизма, столь характерное для общественного строя ранней Византии, не могло не сказаться и на характере музыкальной культуры, которая представляла сложное и многоликое явление духовной жизни эпохи.

В V—VII вв. происходило становление христианской литургии, развивались новые жанры вокального искусства. Музыка обретает особый гражданский статус, включается в систему репрезентации государственной власти. Особый колорит сохраняла музыка городских улиц, театральных {682} и цирковых представлений и народных празднеств, отразившая богатейшую песенно-музыкальную практику многих народов, населявших империю. Каждый из этих видов музыки имел свой собственный эстетический и социальный смысл и в то же время, взаимодействуя, они сливались в единое и неповторимое целое. Христианство очень рано оценило особые возможности музыки как искусства универсального и в то же время обладающего силой массового и индивидуального психологического воздействия, и включило ее в свой культовый ритуал. Именно культовой музыке суждено было занять доминирующее положение в средневековой Византии.

В жизни широких народных масс по-прежнему огромную роль играли массовые зрелища. Правда, античный театр начинает клониться к упадку — античные трагедии и комедии все чаще заменяются выступлениями мимов, жонглеров, танцовщиков, гимнастов, укротителей диких зверей. Место театра занимает ныне цирк (ипподром) с его конными ристаниями, пользующимися огромной популярностью. Именно цирк становится центром социальных битв, местом столкновения спортивных и политических страстей. Христианская церковь предавала анафеме светские языческие зрелища, стремилась заменить их церковными праздниками, требовала, чтобы христиане шли на литургию, а не в цирк. Однако усилия церкви еще не имели большого успеха. Лишь к концу изучаемого периода массовые зрелища и народные организации (димы) приходят в упадок и в социальной психологии народных масс происходит решительный поворот к образу жизни, насаждаемому христианской церковью.

В повседневной жизни византийцев довольно долго сохранялись унаследованные от поздней античности традиции и обряды, особенно те, которые сопровождали человека в наиболее важные моменты его жизни (рождение ребенка, вступление в брак, потеря близких). Вместе с тем наряду с продолжавшими жить языческими традициями, быт и нравы византийцев постепенно обретают новые черты. Новые особенности быта людей той эпохи проявились в постепенной (хотя и не всегда глубокой) христианизации общества, в укреплении семьи и одновременном падении интереса к общественным делам, в тенденциях уйти в частную жизнь. С этим связаны такие новые явления быта, как распространение закрытой одежды, более закрытого для посторонних жилища, перемещение торговли с рынка (агоры) в портики улиц.

Итак, пришло время подвести итоги. В ранней Византии, как мы видели, интенсивно формировались основные особенности византийской культуры, окончательно сложившиеся в последующий период. Прежде всего к ним следует отнести «открытость» византийской культуры многообразным культурным влияниям, получаемым как извне, от соседних стран и народов, так и впитываемым изнутри, из культуры полиэтничного населения империи. Но постепенно уже в ранний период эти влияния абсорбировались и затем синтезировались главной, ведущей греко-римской культурой. Греко-римская в своей основе, византийская культура в процессе становления и развития значительно обогатилась элементами культуры народов Востока, что придало ей тот неповторимый колорит, который так отличает ее от культуры Западной Европы. Окончательной победой именно греко-римской культуры над многообразными, в том числе и сильными восточными, влияниями способствовало сохра- {683} нение в Византии в значительных масштабах античного культурного наследия. И здесь, как в сфере взаимодействия восточных и западных влияний, на наш взгляд, произошел органический синтез позднеантичных элементов с нарождающейся культурой средневекового общества. Если на Западе, как известно, замечательные произведения античности были преданы забвению и для их возрождения к новой жизни потребовались столетия, то в Византии античное культурное наследие фактически никогда не переставало существовать, хотя и подвергалось глубокому переосмыслению.

Культура ранней Византии была городской культурой. Крупные города империи, и в первую очередь Константинополь, были не только центрами ремесла и торговли, но и очагами высокой культуры и образованности, где сохранялось богатое наследие античности. Выдающаяся роль городов и светской городской культуры является, на наш взгляд, важнейшим отличием византийской цивилизации от культуры Западной Европы той эпохи.

Многие особенности византийской культуры были порождены существенными различиями между восточной, православной и западной, католической церквями. Различия эти сказывались в своеобразии философско-богословских воззрений православных теологов и философов Востока, в догматике,

литургике, обрядности православной церкви, в системе христианских и эстетических ценностей ранней Византии. В Византии IV— первой половины VII в. при возрастании влияния христианства все еще жила полнокровной жизнью светская культура и образованность, связанная, с одной стороны, с византийской аристократией и светской интеллигенцией, но с другой — черпавшая могучие импульсы из народной культуры. Борьба светской и церковной культуры особенно характерна для первого периода истории Византии. В истории византийской культуры первые века существования Византийской империи были временем острой идеологической борьбы, столкновения противоречивых тенденций, сложных идейных коллизий, но и временем плодотворных исканий, интенсивного духовного творчества, позитивного развития науки и искусства. Это были века, когда в муках борьбы старого с новым рождалась культура будущего средневекового общества. {684}

Библиография

КЛАССИКИ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1—4.

Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству.— Там же, т. 46, ч. I, с. 461—508.

Маркс К. Хронологические выписки.— Архив Маркса и Энгельса, т. 5, с. 5—21, 36—38.

Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 306—314.

Энгельс Ф. Диалектика природы.— Там же, т. 20, с. 507—508.

Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.— Там же, т. 22, с. 465—492.

Энгельс Ф. Книга откровения.— Там же, т. 21, с. 7—13.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии.— Там же, т. 21, с. 269—317.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Там же, т. 21, с. 23—178.

Энгельс Ф. Юридический социализм.— Там же, т. 21, с. 495—516.

Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии. М., 1975.

ОБЩИЕ РАБОТЫ

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Античность и Византия. М., 1975.

Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М.; Л., 1966.

История Византии. М., 1967, т. 1.

Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1947—1948, т. I—II.

Литвиц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII — первая половина IX века). М.; Л., 1961.

Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951.

Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

Пигулевская Н. В. Сирийские источники по истории народов СССР. М.; Л., 1941.

Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1980.

Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV—VII вв.). М., 1974.

Удальцова З. В. Италия и Византия в VI в. М., 1959.

Удальцова З. В. Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры.— ВВ, 1980, 41, с. 46—67.

Удальцова З. В. Советское византиноведение за 50 лет. М., 1969.

Ahrweiler H. L'Empire byzantin.— In: Les Grands Empires. Bruxelles, 1973.

Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'empire byzantin. P., 1975.

Akurgal E. L'art en Turquie. Fribourg, 1981.

Beck B.-G. Das byzantinische Jahrtausend, München, 1978.

Beck B.-G. Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971.

Beck H.-G. Geschichte der orthodoxen Kirche und byzantinischen Reich. Göttingen, 1980.

Beck H.-G. Ideen und Realitäten in Byzanz. L., 1972.

Beck B.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959; 2. Aufl. München, 1977.

Bonini R. Introduzione allo studio dell'età Giustiniana. Bologna, 1977.

Bréhier L. Le monde byzantin. P., 1947, 1949, 1950, t. I—III.

Browning R. The Emperor Julian. L., 1975.

Browning R. Justinian and Theodora. L., 1971.

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967.

The Cambridge Medieval History, vol. IV: The Byzantine Empire, Part 1—2. Cambridge, 1966—1967.

Cameron Av. Continuity and Change in sixth-century Byzantium. L. 1981.

Chastagnol A. Le Bas-Empire. P., 1969.

The Conflict between Paganism and Christianity / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963.

Dagron G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974.

Daniélou J., Marrou B. Nouvelle Histoire de l'Eglise. P., 1963, t. 1.

- Dempf A.* Die Geistgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien, 1964.
- Demus O.* Byzantine Art and the West N.Y., 1970.
- Ensslin W.* The Emperor and the Imperial Administration in Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization. Oxford, 1961.
- Grabar A.* L'empereur dans l'art byzantin. P., 1936.
- Guilland R.* Etudes de topographie de Constantinople byzantine. Berlin, Amsterdam, 1969, I—II.
- Guillou A.* La civilisation byzantine. P., 1974.
- Haussig H. W.* A History of Byzantine Civilization. L., 1971.
- Haussig H. W.* Kulturgeschichte von Byzanz. Stuttgart, 1959.
- Hellenisthe Polis. B., 1973.
- Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978, Bd. 1—2.
- Hunger H.* Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Köln, 1965.
- Janin R.* Constantinople byzantine. P., 1964.
- Jones A. H. M.* The Later Roman Empire. 284—602. A Social, Economic and Administrative Survey. Oxford, 1964, v. I—III.
- Kaegi W. E.* Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968.
- Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897.
- Lamma P.* Ricerche sulla storia e la cultura del VI secolo. Brescia, 1950.
- Lampe G. W. B.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
- Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle. P., 1971.
- Magoulias H. J.* Byzantine Christianity: Emperor, Church und West N. Y., 1970.
- Mango C.* Byzantium: The Empire of New Rome. L., 1980.
- Meyendorff J.* Byzantine theology. Historical tends and doctrinal themes. London; Oxford, 1974.
- Moravcsik Gy.* Byzantinoturcica. B., 1958, Bd. I.
- Moravcsik Gy.* Einführung in die Byzantinologie. Budapest, 1976.
- Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinupolis — Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1977.
- Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453. New York; Washington, 1971.
- Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. New Brunswick, New Jersey, 1957.
- Patlagean E.* Pauvreté économique et pauvreté social à Byzance. 4—7 siècles. P., 1977.
- Piganiol A.* L'Empire chrétien. P., 1972.
- Rubin B.* Das Zeitalter Justinians. B., 1960.
- Runciman S.* The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977.
- Schneider G.* Geistgeschichte des antiken Christentums. München, 1954, Bd. 1, 2.
- Stein E.* Histoire du Bas-Empire, Paris; Bruxelles; Amsterdam, 1949, II.
- Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz. B., 1976.
- Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels. München, 1973.
- Tinnefeld F. H.* Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Procop bis Niketas Choniates. München, 1971.
- Vasiliev A. A.* Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1950.
- Wallis R. T.* Neoplatonism. L., 1972.
- Wessel K.* Die Kultur von Byzanz. Frankfurt a. M., 1970.
- Winkelman F.* Die östlichen Kirche in der Epoche der christologischen Auseinandersetzung. B., 1980.
- Zakythinos D.* Byzance: Etat, Société, Economie. L., 1973.
- Zakythinos D. A.* Byzantinische Geschichte, 325—1071. Wien; Köln; Graz, 1979.

ИСТОЧНИКИ

- Агафуй.* О царствовании Юстиниана / Пер., ст. и примеч. М. В. Левченко. М.; Л., 1953.
- Анонимный географический трактат «Полное описание вселенной и народов» / Пер. и примеч. С. В. Поляковой и И. В. Феленковской.— ВВ, 1956, VIII, с. 277—305.
- Олимпиодор.* История / Пер., ст. и примеч. Е. Ч. Скржинской.— ВВ, 1956, VIII, с. 223—276.
- Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968.
- Проконий из Кесарии.* Война с готами / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1950.
- Проконий Кесарийский.* О постройках / Пер. С. П. Кондратьева.— ВДИ, 1939, № 4, с. 203—283.
- Проконий Кесарийский.* Тайная история / Пер. С. П. Кондратьева.— ВДИ, 1938, № 4, с. 273—360.
- Синезий Киренский.* О царстве / Пер. и предисл. М. В. Левченко.— ВВ, 1953, VI, с. 327—357.
- Феофилакт Симокатта.* История / Пер. {686} С. П. Кондратьева, примеч. К. А. Осиповой. М., 1957.
- Aetii Amideni Libri medicinales* / Ed. A. Olivieri. Leipzig, 1935, 1—4.
- Agathiae Myrinaei.* Historiarum libri quinque / Rec. B. Keydell.— CFHB, 1967, v. II.
- Agazia Scolastico.* Epigrammi / Testo, traduz. e comm. a cura di G. Viainmo. Milano, 1967.
- Amiani Marcellini Rerum gestarum.* B., 1910—1915, v. I—II.
- Amianus Marcellinus.* Römische Geschichte. B., 1968—1971, Bd. 1—4.
- Ammonius* in Analytica Priora / Ed. M. Wallies.— CAG, 1899, IV, 6.
- Ammonius* in Categorias / Ed. A. Busse.— CAG, B., 1895, IV, 4.
- Anonyma de musica scripta Bellermanniana / Ed. D. Najock. Leipzig, 1975.
- Aphthonii Progymnasmata* / Ed. H. Rabe.— Rhetores graeci, 1926, X.
- Aristides Quintilianus* De musica libri tres / Ed. R. P. Winnington-Ingram. Leipzig, 1963.
- Aristoxeni Elementa Harmonica* / Rec. R. da Rios. Roma, 1954.
- Aristoxeni Rhythmica* / Ed. C. B. Pighi. Bologna, 1959.

- Asclepius* in *Metaphysica* / Ed. M. Hayduck.— CAG, 1888, VI, 2.
- Asclepius* of Tralles. Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic / Ed. L. Tarán.— TAPS, 1969, 59, 4.
- Aurelius Augustinus*. De Civitate Dei. Lipsiae, 1909.
- Basilii Magni*, archiepiscopus Caesariensis. Opera omnia.— PG, t. 29—32.
- Boethius A. M. T. S.* De consolatione philosophiae libri quinque. Ac. atque Opuscula Sacra / Rec. A. Peiper. Lipsiae, 1871.
- Des Byzantiner Anonymos Kriegswissenschaft.— In: H. Köchly, W. Rüstow. Griechische Kriegsschriftsteller. 2. Th.: Die Taktiker. 2. Abteilung. Leipzig, 1855.
- Candidi* Fragmenta.— HGM, I, p. 441—445.
- Choricii Gazaei* Opera / Rec. R. Foerster. Lipsiae, 1929.
- The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes / Ed. E. O. Winstedt. Cambridge, 1909.
- Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae. 1832.
- Corpus Hippiatricorum Graecorum / Ed. E. Oder, C. Hoppe. Leipzig, 1924, 1927, Bd. 1—2.
- Corpus juris civilis. v. I. Institutiones, Digesta / Ed. Th. Mommsen. P. Krueger. B., 1954; v. II. Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954; t. III. Novellae / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954.
- Dionysii Ixeutica* seu de aucupio libri tres in epitomen metro solutam redacti / Ed. A. Garzya. Leipzig. 1963.
- The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. L., 1898.
- Euclidis* Elementa / Ed. J. L. Heiberg. Lipsiae, 1883—1888, v. 1—5.
- Eunapii* Vitae sophistarum / Rec. J. Giangrande.— In: Scriptores Graeci et Latini. Romae, 1956.
- Eusèbe de Césarée*. Histoire Ecclésiastique. Texte grec / Trad. et notes par G. Bardy. P., 1952—1958.
- Eusebii Pamphili*. De Vita Constantini / Hrsg. von Fr. Winkelmann.
- Eusebius*. Werke. I. Über das Leben des Kaisers Konstantin. B., 1975.
- Eusebii Pamphili* Historia Ecclesiastica.— PG, t. 20, col. 9—904.
- Eutecni* Paraphrasis in Nicandri Alexipharmaca / Ed. M. Geymonat. Mailand, 1976.
- Eutecni* Paraphrasis in Nicandri Theriaca / Ed. J. Gualandri. Mailand, 1968.
- Euteknios*. Paraphrase zu Oppian / Ed. O. Tüselmann.— Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, NF, 1900, 4, 8—43.
- Excerpta de legationibus / Ed. C. de Boor. B., 1903.
- Excerpta de sententiis / Ed. U. Ph. Boissevain. B., 1906.
- Espositio totius mundi et gentium.— In: GGM, v. 2, p. 513—528.
- Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae / Rec. H. Beckh. Lipsiae, 1895.
- Georgii Choerobosci* dictata in Theodosii canones necnon epimerismi in psalmos / Ed. Th. Gaisford. Oxford, 1842, v. III.
- Georgii Choerobosci* Prolegomena et Scholia in Theodosii Alexandrini Canones isagogicos de flexione nominum.— Grammatici Graeci, IV, 1.
- Georgios Chiroboskos* Orthographie — Anecdota graeca e codicum manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium / Descripsit J. A. Cramer. Oxonii, 1835, v. II, p. 167—281, 283—315.
- Georgii Pisidae* magnae ecclesiae diaconi et sceuophylacis Hexaameron sive Cosmopoeia.— PG, t. 92, col. 1425—1578.
- Giorgio di Pisidia*. Poemi / Ed. critica. Trad. e comm. a cura di A. Pertusi. Ettal. 1960.
- Gregorii Nysseni* Opera.— PG, t. 44—46.
- Gregorius Theologus* vulgo Nazianzenus. Opera omnia.— PG, t. 35—38.
- Heliodori*, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum commentarium / Ed. Ae. Boer. Leipzig, 1962.
- Hephaestionis Thebani* Apotelesmaticorum libri tres / Ed. D. Pingree Leipzig, 1973—1974. v. I—II.
- Hermogenis* Opera / Ed. H. Rabe.— Rhetores Graeci. Leipzig, 1913, VI.
- Herodian*. Orthographie, Exzerpte / Ed. {687} A. Lentz.— Grammatici Graeci. Leipzig, 1868, III, 2.
- Hesychii Alexandrini* Lexicon / Ed. K. Latte. Kopenhagen, 1953, 1966, v. 1 (A—Δ), v. 2 (E—O).
- In vitam ac certamen sancti patris nostri ac confessoris Maximi.— PG, t. 90, col. 67—110.
- Isidorus Hispalensis*. Etymologianun sive Originum, libri XX.— PL, t. 82.
- Joannes Chrysostomus*. Opera omnia.— PG, t. 47—64.
- Joannis Lydi* De magistratibus populi Romani libri tres / Ed. R. Wuensch. Lipsiae, 1903.
- Joannis Laurentii Lydi* Liber de ostentis et Calendaria graeca omnia / Ed. C. Wachsmuth. Leipzig, 1897.
- Joannes Lydus*. De mensibus / Ed. R. Wuensch. Leipzig. 1898.
- Joannis Malalae* Chronographia / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1831.
- Johannes Moschus* Pratum Spirituale.— PG, t. 87, col. 2851—3112.
- Johannes Philoponos*. Arithmetik / Ed. R. Hoche. Wesel, 1864—1867.
- Joannes Philoponus*. De anima / Ed. M. Hayduck — CAG, 1897, XV.
- Joannes Philoponus* (Michael Ephesius). De generatione animalium / Ed. M. Hayduck.— CAG, 1903, XIV, 3.
- Joannes Philoponus*. De generatione et corruptione / Ed. H. Vitelli.— CAG, 1897, XIV, 2.
- Joannes Philoponus in Analytica Posteriora cum Anonymo / Ed. M. Wallies.— CAG, 1909, XIII, 3.
- Joannes Philoponus* in Analytica Priora / Ed. M. Wallies.— CAG, 1905, XIII, 2.
- Joannes Philoponus* (olim Ammonius) in Categorias / Ed. A. Busse.— CAG, 1898, XIII, 1.
- Joannes Philoponus* in Physicorum I—III / Ed. H. Vitelli — CAG, 1887, XVI.
- Joannes Philoponus* in Physicorum IV—VIII / Ed. H. Vitelli H.— CAG, 1888, XVII.
- Joshua the Stylite*. Chronicle composed in Syriac A.D. 507 / Ed. W. Wright. Cambridge, 1882.
- L'empereur Julien. Oeuvres complètes / Ed. J. Bidez, G. Rochefort, Ch. Lacombrade. P., 1932—1964, v. I—II.
- Kaimakis D.* (ed.). Der Physiologus nach der ersten Redaktion (Beiträge zur Klassisch. Philol., 63). Meisenheim am Glan, 1975.
- Libanii* Opera / Ed. R. Förster. Lipsiae, 1903—1923, v. I—XII.

- Malchi* Fragmenta.— HGM, I, p. 383—424.
- Marcellini* Comiti Chronicon.— MGH, AA, t. XI, vol. 2, fasc. 1.
- Mauricius*. Arta militară. Editie critică, traducere și introducere de H. Mihăescu.— *Scriptores byzantini*, VI. București, 1970.
- Menandri* Fragmenta.— HGM, II, p. 1—131.
- Musici scriptores graeci. Aristoteles, Euclides, Nicomachus, Bacchius, Gaudentius, Alypius et melodiarum veterum quidquid exstat recognovit, proemiis et indice instruxit C. Janus. Leipzig, 1895. Supplementum melodiarum reliquiae. Leipzig, 1899.
- Nicomachi* Geraseni Pythagoraei Introductionis arithmeticae libri 11 / Rec. R. Hoche. Lipsiae, 1866.
- Oeuvres médicales d'Alexandre de Tralles / Ed. F. Brunet. P., 1933—1937, v. 1—4.
- Olympiodori* Fragmenta.— HGM, I, p. 450—472.
- Olympiodorus* in *Meteora* / Ed. W. Stüve.— CAG, 1900, XII, 2.
- Pappos von Alexandria*. Συναγωγή / Ed. F. Hultsch. B., 1876—1878, Bd. 1—3.
- Pappus d'Alexandrie*. Commentaire sur les livres 5 et 6 de l'Almageste / Ed. A. Rome. Città del Vaticano, 1936, 1943.
- Paulos von Aigina* / Ed. J. L. Heiberg. Leipzig, 1921—1924, Bd. 1—2.
- Petri* Fragmenta.— HGM, I, p. 425—437.
- Philonis Alexandrini* Opera / Ed. L. Cohn, P. Wendland. B., 1896—1926, vol. 1—7.
- Porphyrii* Isagoge in Aristoteleis Categorias commentarium / Ed. A. Busse.— CAG, 1887, IV, 1.
- Porphyrii Philosophi* Introductio in Tetrabibulum Ptolemaei / Ed. St. Weinstock, Ae. Boer.— CAG, 1940, V, 4.
- Procli Diadochi* In primum Euclidis elementorum librum commentarii / Ed. G. Friedlein. Lipsiae, 1873.
- Procopii Caesariensis* Opera omnia / Rec. J. Haury, G. Wirth. Lipsiae, 1963—1964, v. I—IV.
- Romanos le Mélode*. Hymnes / Introd., texte, critique etc. par J. Grosdidier de Matons. P., 1964—1967, v. I—III.
- Simplicius*. De caelo / Ed. J. L. Heiberg.— CAG, 1894, VII.
- Simplicius* in Categorias / Ed. C. Kalbfleisch.— CAG, 1907, VIII.
- Simplicius* in Physicorum I—IV / Ed. H. Diels.— CAG, 1882, IX.
- Simplicius* in Physicorum V—VIII / Ed. H. Diels.— CAG, 1895, X.
- Socratis Scholastici* Historia Ecclesiastica.— PG, t. 67, col. 28—842.
- Sozomenus*. Historia Ecclesiastica.— PG, t. 67, col. 843—1630.
- Sozomenus*. Kirchengeschichte / Hrsg. Von J. Bidez, G. Ch. Hansen. B., 1960.
- Stephani Byzantii* Εἰκόνων quae supersunt / Ed. A. Westermann. Lipsiae, 1839.
- Stephanus*. De interpretatione / Ed. M. Hayduck.— CAG, 1885, XVIII, 3.
- Suidas*. Lexicon / Ed. A. Adler. Leipzig, 1928—1938, I—V. {688}
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902.
- Synesii* Opera.— PG, t. 66.
- Themistii* Orationes / Ed. H. Schenkl, G. Downey. Lipsiae, 1965, v. I; ed. H. Schenkl, G. Downey, A. F. Norman. Lipsiae, 1971, v. II.
- Themistius*. De caelo, hebraice et latine / Ed. S. Landauer.— CAG, 1902, V, 4.
- Themistius* in *Physica* / Ed. H. Schenkl.— CAG, 1900, V, 2.
- Théodoret de Cyr*. Correspondance / Ed. I. Azéma. P., 1955—1965, v. I—III.
- Theodoret*. Kirchengeschichte / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. B., 1954.
- Theodoros Anagnostes*. Kirchengeschichte / Hrsg. von G. Ch. Hansen. B., 1971.
- Theodosii Alexandrini* Canones, *Georgii Choerobosci* Scholia in Canones nominales et verbales, *Sophronii* Excerpta e *Characis* Commentario / Ed. A. Hilgard. Leipzig, 1889—1894.
- Theon von Alexandria*. Kommentar zu Eukleides / Ed. F. Wöpke. Lipsiae. 1855.
- Théon d'Alexandrie. Commentaire sur les livres 1—2, 3—4 de l'Almageste / Ed. A. Rome.— Studi e Testi, 1936, 1943, 72, 106.
- Theon von Alexandria*. Kommentar zu Aratos. Commentariorum in Aratum reliquiae / Ed. E. Maass. B., 1898.
- Theophanis* Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883, I.
- Theophili Protospatharii* De corporis humani fabrica libri V / Ed. G. A. Greenhill. Oxford, 1842.
- Theophylactus Simocatta*. Historiae / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1887.
- Timotheus of Gaza*. On Animals. Fragments of a Byzantine Paraphrase of an Animal-Book of the 5th Century A. D. / Ed. F. S. Bodenheimer, A. Rabinowitz. Paris; Leiden, 1949.
- Vie de Théodore de Sykéôn / Ed. A.-J. Festugière. Bruxelles. 1970. v. 1—2.
- Zacharias Rhetor*. Die sogenannte Kirchengeschichte / Ed. K. Ahrens, G. Krüger. Leipzig, 1898.
- Zosime*. Histoire nouvelle. T. 1. Livres I—II / Texte établi et trad. par Fr. Paschoud. P., 1971.

1

- Курбатов Г. Л.* Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV—VII вв. Л., 1971.
- Лебедева Г. Е.* Социальная структура ранневизантийского общества. Л., 1980.
- Сюзюмов М. Я.* Некоторые проблемы исторического развития Византии и Запада.— ВВ, 1974, 35, с. 3—18.
- Удальцова З. В.* Византия и Западная Европа (типологические наблюдения). В кн.: ВО. М., 1977, с. 3—65.
- Удальцова З. В.* К вопросу о генезисе феодализма в Византии.— В кн.: ВО. М., 1971.
- Удальцова З. В.* Положение рабов в Византии VI в.— ВВ, 1964, XXIV, с. 3—34.
- Удальцова З. В.* Проблемы типологии феодализма в Византии.— В кн.: Проблемы социально-экономических формаций. М., 1975, с. 124—157.

- Удальцова З. В., Осипова К. А.* Отличительные черты феодальных отношений в Византии.— ВВ, 1974, 36, с. 3—30.
- Ahrweiler H.* Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance. L., 1971.
- Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feodalismus. B., 1978.
- Charanis P.* Studies on the Demography of the Byzantine Empire. L., 1972.
- Constantelos D. J.* Paganism and State in the Age of Justinian.— Catholic Historical Review, 1967, p. 372—380.
- Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.
- Eibach D.* Untersuchungen zum spätantiken Kolonat in der kaiserlichen Gesetzgebung unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie. Köln, 1977.
- Engelhart J.* Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justin und Justinians. München, 1974.
- Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972.
- Gottlieb G.* Ost und West in der christlichen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts. München, 1978.
- Gouillard J.* E hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII siècle.— TM, 1965, 1, p. 229—327.
- Kaplan M.* Les propriétés de la Couronne et de l'église dans l'Empire byzantin (V—VI^e siècles). P., 1976.
- Köpstein H.* Zur Sklaverei un ausgehenden Byzanz. B., 1966.
- Lemerle P.* Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century. Galway, 1979.
- Lemerle P.* Esquisse pour une histoire agraire de Byzance.— RH, 1958, 219.
- Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church.— DOP, 1968, 22, p. 43—60.
- Ostrogorsky G.* Die byzantinische Staatenhierarchie.— Seminarium Kondakovianum, 1936, t. 8.
- Ostrogorsky G.* Pour l'histoire de la féodalité byzantine. Bruxelles, 1954.
- Ostrogorsky G.* Zur byzantinischen Geschichte. Darmstadt, 1973. {689}
- Studien zum 7. Jahrhundert im Byzanz. B., 1976.
- Udal'cova Z. V.* Die Genesis des Feudalismus in Byzanz und die Entwicklung der Produktivkräfte.— In: Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit B., 1982. S. 555—561.
- Winkelman F.* Kirche und Gesellschaft in Byzanz von Ende des 6. bis zum Beginn des 8. Jahrhundert.— Klio, 1977, 59, 2, p. 477—489.
- 2**
- Лосев А. Ф.* Комментарии к трактату Прокла.— В кн.: Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972, с. 118—175.
- Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977.
- Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита.— Грузинская Академия наук. Известия Института языка, истории и материальной культуры, 1944, 14, с. 1—55.
- Нуцубидзе Ш. И.* Петр Ивер и философское наследие античности. Проблемы ареопагитики. Тбилиси, 1963.
- Нуцубидзе Ш. И.* Ареопагитская литература за последнее десятилетие.— ВВ, 1963, 23, с. 214—219.
- Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. и вступ. ст. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955.
- Armstrong A. H.* Was Plotinus a Magician? — Phronesis. 1955, I, 1, p. 73—79.
- Balthasar H. U. v.* Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1942.
- Balthasar H. U. v.* Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. 2. Aufl. Einsiedeln, 1961, S. 644—672.
- Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt / Main. 1965.
- Bréhier E.* La philosophie de Plotin. 2-me éd. P., 1961.
- Bidez J.* Jamblique et son école.— REG, 1921, XXXII, p. 29—40.
- Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. P., 1953.
- Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basileios von Plotin. B., 1964.
- Dempf A.* Sacrum Imperium. Geschichtsund Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München, 1929.
- Downey G.* Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture.— Church History, 1959, XXVIII, p. 7—35.
- Fronte S.* Sull'autenticità del «De Mysteriis» de Giamblico.— Sicularum Gymnasium, n. s., 1954, 7.
- Geffcken Jo.* Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek. VI). Heidelberg, 1920.
- Goltz H.* Hieria mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät in Corpus Areopagiticum,— OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie. Erlangen, 1974, 4.
- Gregor von Nyssa und die Philosophie / Hrsg. v. H. Dörrie. Leiden, 1976.
- Hanssens J. M.* De patria Pseudo-Dionysii Areopagitae.— Ephemerides liturgicae, 1924, 38, p. 283—292.
- Hausherr J.* Note sur l'auteur du Corpus Dionysiacum.— Orientalia Christiana Periodica, 1956, 22, p. 384—385.
- Inge W. R.* The Philosophy of Plotinus. 3-rd ed. L., 1929, I—II.
- Koch H.* Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen.— Philologus, 1895, 54, S. 438—454.
- Körner F.* Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie. München, 1959.
- Leipoldt J.* Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. B., 1961.
- Lewy H.* Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929.
- Lossky V.* La notion théologique de la personne humaine.— In: Lossky V. A l'image et à la ressemblance de Dieu. P., 1967, p. 109—121.
- Lotz B.* Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms: «Ens et bonum convertuntur» im Raume

- der scholastischen Transzendentalienlehre. Heft 1. Das Seiende und das Sein. Paderborn, 1938.
- Malingrey A. M.* «Philosophia». Etude d'une groupe des mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C. (Etudes et commentaires, XL). P., 1961.
- Mehls G.* Plotin. Stuttgart, 1924.
- Reinhardt K.* Kosmos und Sympathie. München, 1926.
- Riedinger U.* Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodionysianischen Schriften.— Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 1962/1963, 5/6, S. 135—156.
- Shumaker W.* The Okkult Sciences in the Renaissance. Berkley, 1972.
- Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel.— Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft, 1895, 16, S. 253—273.
- Stiglmayr H.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antio-^{690}chien.— Scholastik, 1928, 3, S. 1—27; 161—189.
- De Vogel J. C.* Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte. Baden-Baden, 1958.
- Völker W.* Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955.
- Wundt M.* Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus. Leipzig, 1919, I.
- Ziegler A. W.* Die byzantinische Religionspolitik und der sogenannte Cäsaropapismus.— In: Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für P. Diels. München, 1953.

3

- Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.— В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
- Уколова В. И.* «Последний римлянин» Бозций.— ВИ, 1981, № 2.
- Уколова В. И.* Флавий Кассиодор.— ВИ, 1982, № 2.
- Уколова В. И.* Первый средневековый энциклопедист.— ВИ, 1983, № 6.
- Чалоян В. К.* Восток — Запад. М., 1980.
- Baker G. P.* Constantine the Great and Christian Revolution. N. Y., 1967.
- Baus K. E.* Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon. Freiburg; Basel; Wien, 1973.
- Barret H.* Boethius. Some Aspects of His Time and Work. N. Y., 1965.
- Bokenkotter Th.* The Concise History of the Catholic Church. N. Y., 1977.
- Clebsch W. A.* Christianity in European History. N. Y., 1979.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore. P., 1948.
- Ceška J.* Římský stát a katolická církev ve IV století. Brno, 1983.
- Dudden F. H.* Gregory the Great. His Place in History and Thought. N. Y., 1966, v. I—II.
- O'Donnel J.* Cassiodorus. Berkeley; Los Angeles; New York, 1979.
- Ermini F.* Storia della letteratura latina medievale delle origini alla fine del secolo VII. Spoleto, 1960.
- Fontain J.* Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique. P., 1959, v. 1—2.
- Gallini C.* Protesta e Integrazione nella Roma Antica. Bari, 1970.
- Geffren J.* The Last Days of Greco-Roman Paganism Trance. Amsterdam, 1978.
- Grant M.* Down of the Middle Ages. A. D. 476—816. N. Y., 1981.
- Knowles D.* Great Historical Enterprise. L., 1963.
- Kühner H.* Das Imperium der Päpste. Zürich; Stuttgart, 1977.
- Laistner M. L.* Christianity and Pagan Culture in Later Roman Empire. N. Y., 1951.
- Laistner M. L.* Thought and Letters in Western Europe. L., 1957.
- Liebeschuetz J. H.* Continuity and Change in Roman Religion. Oxford, 1979.
- Marrou H.-J.* Saint Augustine et le fin de la culture antique. P., 1949.
- Momigliano A.* Cassiodorus and the Italian Culture of His Time.— Studies in Historiography. New York; Evanston, 1966.
- Momigliano A.* Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.— In: Essays in Ancient and Modern Historiography. Oxford, 1977.
- Rand E. K.* Founders of the Middle Ages. Harvard. 1941.
- Riché P.* Education et culture dans l'Occident barbare. VI^e — VIII^e siècles. P., 1962.
- Riché P.* Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e siècle. P., 1979.

4

- Античный полис. Л., 1979.
- Кошеленко Г. А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979.
- Курбатов Г. Л.* Διμοκρατία в политической жизни византийского общества и города.— В кн.: Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1976, с. 173—178.
- Курбатов Г. Л.* К проблеме типологии городских движений в Византии.— В кн.: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1974, вып. 1, с. 44—61.
- Курбатов Г. Л.* Термин δῆμος у Либания и вопрос о происхождении византийских димов.— Труды XXV Междунар. Конгресса востоковедения. М., 1960.
- Курбатов Г. Л., Лебедева Г. Е.* Город и государство в Византии в эпоху перехода от античности к феодализму.— В кн.: Город и государство в древних обществах. Л., 1982.
- Политические деятели античности, средневековья и нового времени. Л., 1983.
- Острогорский Г. Э.* Эволюция византийского обряда коронования.— В кн.: Ви-^{691}зантия. Южные славяне. Древняя Русь. Западная Европа. Искус-

- ство и культура: Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, с. 33—44.
- Стругалина Р. А.* Социально-политический кризис Римской империи (конец II в. н. э.). Саратов, 1974.
- Утченко С. Л.* Политические учения древнего Рима. М., 1977.
- Фролов Э. Д.* Религия и атеизм в античном мире.— Вопросы научного атеизма. М., 1976, вып. 20, с. 118—125.
- Шифман И. Ш.* Сирийское общество эпохи принципата (I—III вв. н. э.). М., 1977.
- Штаерман Е. М.* К проблеме эволюции римского государства.— *Klio*, 1982, I, Bd. 64, S. 99—115.
- Штаерман Е. М.* Кризис античной культуры. М., 1975.
- Чекалова А. А.* Народ и сенаторская оппозиция в восточной части империи.— *ВВ*, 1971, 32, с. 24—39.
- Barker J. W.* Justinian and the Later Roman Empire. Madison, 1966.
- Barker T. D.* Constantine and Eusebius. Cambridge (Mass.), 1981.
- Beck H.-G.* Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz.— *REB*, 1966, 24.
- Beck H.-G.* Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner.— Bayerische Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitzungsberichte, 1970, Heft 2. S. 33—87.
- Bonini R.* Introduzione allo studio dell'età giustiniana. Bologna, 1977.
- Bonini R.* L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Roma, 1964.
- Bury J.* The Constitution of the Late Roman Empire. L., 1923.
- Cameron A.* Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford, 1976.
- Chastagnol A.* L'évolution politique, sociale et économique du monde romain (284—363). P., 1982.
- Constantelos D. J.* Byzantine philanthropy and Social Welfare. New Brunswick; New Jersey, 1968.
- Dagron G.* L'Empire Romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politique de l'Hellenisme.— *TM*, 1968, 3.
- Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Washington, 1966 vol. I—II.
- Elia S.* La civiltà del basso impero nella storia dello civiltà antiche.— *Koinonia*, 1977, I.
- Farina R.* L'impero e l'imperatore christiano in Eusebio de Cesareia. Zürich, 1966.
- Folz P.* L'idée de l'empire en Occident du V^e au XIV^e siècle. P., 1953.
- Geanakoplos D. S.* Church and State in the Byzantine Empire: a reconsideration of the problem of Caesaropapism.— *Byzantine East and Latin West*. Oxford, 1966.
- Imperatore Giustiniano: storia e mito. Bari, 1977.
- Ivanka E. von.* Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glauben, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung. München, 1968.
- Jones C. P.* The Roman World of Dio Chrysostom. Cambridge (Mass.), 1978.
- Kaegi W. E.* Patterns of Political Activity of the Armies of the Byzantine Empire.— In: *On Military Intervention*. Rotterdam, 1971, v. 2.
- Karayannopoulos J.* Der frühbyzantinische Kaiser.— *BZ*, 1956, XLIX.
- Karayannopoulos J.* Η πολιτική θεωρία τῶν βυζαντινῶν.— *Byzantina*, Thessal, 1970, II, p. 36—62.
- Lechner K.* Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner. München, 1955.
- Millar F.* The Emperor in the Roman World (31 BC—337). Ithaca, N. Y., 1977.
- Morisi A.* Recherche sull'ideologia imperiale à Bizanzio. Acme, 1963, I.
- Ohnsorge W.* Abendland und Byzanz. Weimar, 1958.
- Rösch G.* Ὀνομα βασιλείας. Studien zum offiziellen Gebrauch des Kaisertitel in Spätantiker und frühbyzantinische Zeit. Wien, 1978.
- Staerman E.* Programmes politiques à l'époque de la crise du III^e siècle.— *Cahier d'histoire mondiale*, 1958, 4, p. 310—329.
- Stetz S.* Θεία βασιλεία Hellenistic Theory and the foundations of imperial legitimacy AD 270—395 Ann Arbor, 1974.
- Straub S.* Vom Herrscherideal in der Spätantike. B., 1939.
- Treitinger O.* Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell von Oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt, 1956.
- Wittfogel K. A.* Oriental Despotism. Study of total Power.— Gale univ. Press, 1963.
- Zakythinou D. A.* Etatismos byzantin et expérience hellénistique.— *Mélanges H. Grégoire I.*— *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 1950, t. 8.
- Zakythinou D.* La synthèse byzantine.— In: *Les peuples de l'Europe du Sud-Est et leur rôle dans l'histoire*. Sofia, 1966.

5

Светские историки

- Бенедикти Р.* Эскурсе о Фуле у Прокопия Кесарийского. (К вопросу об архаизации при этнографических описаниях в византийской литературе).— *ВВ*, 1964, XXIV, с. 19—57.
- Бенедикти Р.* Взятие Рима Аларихом. {692} (К вопросу об историографическом методе Прокопия Кесарийского).— *ВВ*, 1961, XX, с. 23—31.
- Левченко М. В.* Византийский историк Агафий Миринейский и его мировоззрение.— *ВВ*, 1950, 3, с. 63 сл.
- Неронова В. Д.* Аммиан Марцеллин о варварах.— *УЗ Пермск. гос. ун-та*, 1966, 143.
- Неронова В. Д.* Отражение кризиса Римской империи в «Истории» Аммиана Марцеллина.— *УЗ Пермск. гос. ун-та*, 1961, 20.
- Панченко Б. А.* О «Тайной истории» Прокопия.— *ВВ*, 1897, 4.
- Соколов В. С.* Аммиан Марцеллин как последний представитель античной историографии.— *ВДИ*, 1954, № 4.
- Удальцова З. В.* Из истории византийской культуры раннего средневековья (Мировоззрение визан-

- тийских историков IV—VII столетий).— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 260—293.
- Удальцова З. В.* К вопросу о мировоззрении византийского историка VII в. Феофилакта Симокатты.— ЗРВИ, 1968, XI, с. 29—45.
- Удальцова З. В.* Мировоззрение византийского историка VI в. Агафия Миринейского.— ВВ, 1968, XXIX, с. 153—169.
- Удальцова З. В.* Мировоззрение Прокопия Кесарийского.— ВВ, 1971, 31, с. 8—22.
- Bakalov G.* Les ouvrages d'Agathias de Myrénée comme source de l'histoire des territoires balkaniques pendant la première moitié du VI^e siècle.— Etudes Balk., 1974, 10, 2—3, p. 196—207.
- Bartelinu G. I. M.* Eunape et le vocabulaire chrétien.— Vigiliae Christianae, 1969, 23, p. 293—301.
- Böhlig G.* Reichssprache und Volkssprache im byzantinischen Reich.— In: Byzantinische Arbeiten der DDR. B., 1957, I.
- Böhlig G.* Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner. B., 1956.
- Bonfante L. W.* Emperor, God and Man in the IVth Century. Julian the Apostate and Ammianus Marcellinus.— Parola del Passato, 1964, 19, p. 401 sg.
- Bornmann F.* Motivi tucididei in Procopio.— Atene e Roma, 1974, 19, p. 138—150.
- Ceška J.* De honore Juliani apud Ammianum Marcellinum XV, 8, 10 prope sperato.— In: Charisteria F. Novotny. Praha, 1962, p. 155—159.
- Chalmers W. B.* Eunapius, Ammianus Marcellinus and Zosimus on Julian's Persian Expedition.— CQ, 1960, 10, p. 157—159.
- Christ K.* Germanendarstellung und Zeitverständnis bei Tacitus.— Historia, 1965, Bd. XIV, Heft 1, S. 62—74.
- Colonna M. E.* Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. I Storici profani. Napoli, 1956.
- Condarachi E.* Les idées politiques de Zosime.— Rivista Classica, 1941/42, 13—14, p. 115—127.
- Demandt A.* Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammianus. Bonn, 1965.
- Dewing H. B.* The Secret History of Procopius of Caesarea.— Transaction and Proceedings of American Philological Association, 1931, p. XL—XLII.
- Downey G.* Paganism and Christianity in Procopius.— Church History 1949, 18, p. 89—102.
- Downey G.* Procopius. De aedificiis, I, 4, 3.— Classical Philology, 1948, 43, p. 44—45.
- Dujčev J.* Zu Theophylactos Simokattes, II, 11 und VI, 5.— BZ, 1941, XLI.
- Eckhardt H.* Zur Charakteristik des Procop und Agathias als Quellenschriftsteller für den Gotenkrieg, Programme. Königsberg, 1864.
- D'Elia S.* Ammiano Marcellino e il cristianesimo.— Studi Romani, 1962, 10.
- Ensslin W.* Maximinus und sein Begleiter, der Historiker Priskos.— BNgJb, 1926, 5, S. 1—9.
- Ensslin W.* Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus. Leipzig, 1923.
- Evans J. A. S.* Procopius. N. Y. 1972.
- Fontaine J.* Ammien Marcellin, historien romantique.— Bulletin de l'Association G. Budé. Lettres d'Humanité, 1969, 28.
- Frank E.* Symbolic Imaginary in Ammianus Marcellinus.— Classical bulletin, 1966, 42, p. 46 f.
- Frassinetti P.* In margine ad Ammiano Marcellino.— Atheneum, 1966, 44.
- Gärtner H.* Einige Überiegungen zur kaiserlichen Panegyrik und zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian. Wiesbaden, 1968.
- Giangrande G.* Coniectanea zu den Vitae sophistarum des Eunapios.— Eranos, 1955, 55, S. 14—27.
- Giangrande G.* Vermutungen und Bemerkungen zum Text der Vitae sophistarum des Eunapios.— Rheinisches Museum, 1956, 99.
- Goffart W.* The historian Zosimus as a witness to his own time.— AHR, 1971, p. 412—441.
- Greco V.* Bemerkungen zu Prokops Schriften.— Académie Roumaine. Bullétin de la section historique, 1947, 28, p. 233—240.
- Haury J.* Procop und der Kaiser Justinian.— BZ, 1937, XXXVII, p. 1—9.
- Haury J.* Procopiana, II. Programm. München, 1893.
- Haussig H. W.* Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker.— Byz., 1953, 23. {693}
- Heyen J.* A propos de la conception historique d'Ammien Marcellin.— Latomus, 1968, 27.
- Irmischer G.* Geschichtsschreibers der Justinianischen Zeit— Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, 1969, Jg. 18, Heft 4/5, Teil 2, S. 469—474.
- Irmischer J.* Über die Weltanschauung des Agathias. Methodische Vorfagen.— Studia Patristica, 1966, IX, S. 63—68.
- Irmischer J.* Zur Weltanschauung des Agathias.— Tagung für allgemeine Religionsgeschichte, 1963, S. 47 ff.
- Jannaccone S.* Ammiano Marcellino. Profilo storico-critico. Napoli, 1960.
- Jenkins Cl.* Procopiana.— JRS, 1947, 37, p. 64—81.
- Jonge P. de.* Ammianus and Vegetius.— Studia latina P. J. Enk oblata. Leiden, 1955, p. 99—106.
- Kawar J.* Procopius on the Ghassanids.— Journal of the American Oriental Society, 1957, 77, p. 79—87.
- Kawar J.* Procopius and Arethas.— BZ, 1957, L, S. 39—67 und 262—382.
- Kawar J.* Procopius and Kinda.— BZ, 1960, LIII, S. 74—78.
- Keydell R.* Sprachliche Bemerkungen zu den Historien des Agathias.— BZ, 1968, LXI, S. 1—4.
- Laistner M. L. W.* The Greater Roman Historians.— Sather Classical Lectures, 1947, t. 21.
- Leanza S.* Motivi cristiani nelle storie di Teofilatto Simocatta. Umanita e storia. Scritti in onore di A. Attisani, II. Messina, 1971, p. 553—574.
- Mac Mullen R.* Some Pictures in Ammianus.— Art Bulletin, 1964, 46, p. 440 f.
- Marcus R. A.* The Roman Empire in the Early Christian Historiography. — The Downside Review, 1961, 81.
- Momigliano A.* Herodotus in the History of Historiography.— History, 1958, 43, p. 1 ff.
- Moravcsik Gy.* Klassizismus in der byzantinischen Geschichtsschreibung.— Polychronion. Festschrift

- Franz Dölger zu 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966, S. 366—377.
- Naudé C.* Fortuna in Ammianus Marcellinus.— *Acta classica*, 1964, 7, p. 70—88.
- Nissen Th.* Zum Text der Historien des Theophylaktos Simokattes.— *BNJb*, 1939—1943, 17, S. 23—42.
- Opelt J.* Das Nationalitätenproblem bei Eunapios von Sardes.— *Studii*, 1969, 3.
- Pasoli A.* Note ammianeae. A propositio d'una recente edizione di Ammiano.— *Helikon*, 1967, 7, p. 456—465.
- Pekkanen T.* Procopius and the Periplus of Arrian.— *Eranos*, 1964, 62.
- Pertusi A.* L'atteggiamento spirituale della piu antica storiografia bizantina.— *Aevum*, 1956, 30, p. 150 ff.
- Ridley R. G.* The fourth and fifth century civil and military hierarchy in Zosimus.— *Byz.*, 1970, 40, p. 91—104.
- Ridley R. T.* Zosimus the Historian.— *BZ*, 1972, LXV.
- Rowell H. T.* Ammianus Marcellinus Soldier — Historian of the Late Roman Empire.— In: *Lectures in Memory of L. T. Semple*. Cincinnati, 1964.
- Rowell H. T.* The First Mention of Rome in Ammianus' Extant Books and the Nature of the History.— In: *Mélanges J. Carcopino*. P., 1966.
- Rubin B.* Procopios von Kaisarea. Stuttgart, 1954.
- Samberger Ch.* Die Kaiserbiographie in der Resgestae des Ammianus Marcellinus.— *Klio*, 1969, 51, S. 478 f.
- Selem A.* Considerazioni circa Ammiano Marcellino ed il cristianesimo.— *Rivista di cultura classica e medievale*, 1964, 6.
- Seyfarth W.* Glaube und Aberglaube bei Ammianus Marcellinus.— *Klio*, 1965, 46.
- Seyfarth W.* Philologische Probleme um Ammianus Marcellinus.— *Klio*, 1967, 48.
- Soyter G.* Procopius von Caesarea.— *BZ*, 1951, XLIV.
- Spigno C. di.* Aspetti e problemi della storia degli studi Ammianeae.— *Helikon*, 1963, 3, p. 524—534.
- Stoian J.* A propos de la conception historique d'Ammianus Marcellin.— *Latomus*, 1967, 26.
- Syme R.* Ammianus and the Historia Augusta. L., 1968.
- Thompson E.* The Historical Work of Ammianus Marcellinus. Cambridge, 1947.
- Thompson E. A.* Notes on Priscus Panites.— *CQ*, 1947, 41, p. 61—65.
- Thompson E. A.* Olympiodorus of Thebes.— *CQ*, 1944, 38, p. 43—53.
- Tränkle H.* Ammianus Marcellinus als römische Geschichtsschreiber.— *Antike und Abendland*, 1962, 11.
- Udalzova Z. V.* L'opera storica di Ammiano Marcellino come monumento letterario.— *Bizanzino e l'Italia*. Milano, 1982, p. 389—401.
- Veh O.* Beiträge zu Menander Protektor.— *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht 1954/1955 des Humanistischen Gymnasiums Fürth-Bayern*. Fürth, 1955.
- Veh O.* Untersuchungen zu dem byzantinischen Historiker Theophylaktos Simokattes.— *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte 1956/1957 des Humanistischen Gymnasiums*. Bayern, 1957.
- Veh O.* Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokop von Caesarea, I— III.— *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Christian-Ernestinum*. Bayreuth, 1951—1953.
- Westerink L. G.* Theophylactus Simocattes on predestination.— *Studi in onore di Vittorio de Falco*. Napoli, 1971, p. 533—551. {694}
- Westerink L. G.* Olympiodori in Piatonis Gorgian commentaria. Leipzig, 1970.
- Williamson G. A.* Procopius. The Secret History. West Drayton, 1966.
- Церковные историки
- Дьяконов А. П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908.
- Крыжелев И. А.* История религии. М., 1975.
- Кубланов М. М.* Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974.
- Лосев А. Ф.* Историческое время в культуре классической Греции (Платон и Аристотель).— В кн.: *История философии и вопросы культуры*. М., 1975.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Попова Т. В.* Художественные особенности сочинения Евсевия Кесарийского «Vita Constantini».— *ВВ*, 1973, 34, с. 122—129.
- Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
- Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиозное введение. М., 1973.
- Удальцова З. В.* К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия.— *ВВ*, 1969, 30, с. 63—72.
- Удальцова З. В.* Филосторгий — представитель еретической церковной историографии.— *ВВ*, 1983, 44.
- Удальцова З. В.* Церковные историки ранней Византии.— *ВВ*. 1981, 43.
- Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980.
- Alföldi A.* Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus. Darmstadt, 1967.
- Allen P.* Evagrius, the Church Historian. Louvain, 1981.
- Azéma J.* Sur la chronologie de trois lettres de Théodoret de Cyr.— *REG*, 1954, 67, p. 82—94.
- Azéma J.* Théodoret de Cyr: Correspondance. P., 1955.
- Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. V. Freiburg, 1932.
- Bardy G.* La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire Ecclésiastique.— *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1955, 50.
- Baynes N. H.* Byzantine Studies and other Essays. L., 1955.
- Benz E.* Geist und Leben der Ostkirche. München, 1971.
- Bousset W.* Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915.
- Brehier L.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. P., 1950.
- Brown P.* Religion and society in the Age of Saint Augustine. L., 1972.

- Campanhausen H.* Die Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963.
- Callahan J. F.* Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge, 1948.
- Coleman-Norton P. R.* Roman State and Christian Church. L., 1966.
- Cracco Ruggini L.* The Ecclesiastical Histories and the pagan historiography. Providence and miracles.— *Athenum*, N. S., 1977, 55, p. 107—126.
- Cullmann O.* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung. Zürich, 1962.
- Dempf A.* Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonn, 1952.
- Dempf A.* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. München, 1962.
- Downey G.* Perspective of the early church historians.— *Greek-Roman and Byz. Studies*, 1965, 6.
- Farina R.* L'impero et l'imperatore christiano in Eusebio di Cesarea. Zürich, 1966.
- Frend W. H. G.* The Roman Empire in Eastern and Western Historiography.— *Cambridge Philological Society*, 1968.
- Heussi K.* Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Caesarea.— *Wissenschaftliche Zeitschrift des Fr. Schiller Univ. Jena. Gesel. und Sprachl. Reihe*, 1957/58.
- Ivanka E.* Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistleben. Wien, 1948.
- König-Ockenfels D.* Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea — *Saeculum*, 1976, 27, p. 348—365.
- Lemerle P.* L'orthodoxie byzantine et l'oecumenisme medieval: les origines «du schisme» des églises.— *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, IV^{me} sér., 1965, N 2, p. 228—246.
- Markus R. A.* The Roman Empire in the Early Christian Historiography.— *The Downside Review*, 1961.
- Markus R. A.* Saeculum: History and society in the Theology of St. Augustine. Cambridge, 1970.
- Mayer A.* Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien. Roma, 1952.
- Mēhat A.* Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie. P., 1966.
- Nessen S.* Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geistwelt in strukturvergleichender Betrachtung. München; Basel, 1955.
- Osborn E. F.* The philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957.
- Parmentier L.* De la place de Nicéphore Callistos Xanthopulos dans la tradition Manuscrite d'Evagrius.— *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1897, 40.
- Quispel G.* Time and History in Patristic {695} Christianity — *Eranos Yearbooks. Man and Time*. N. Y., 1957, V.
- Richard M.* Theodoret, Jean d'Antioch et les moines d'Orient.— *Mélange de Science Religieuse*, 1946, 3, p. 147—156.
- Ruhbach G.* Apologetik und Geschichte. Zur Theologie Eusebs von Caesarea. Heidelberg, 1962.
- Sansterre J.-M.* Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste.— *Byz.*, 1972, 42, p. 131—195, 532—594.
- Shadwick H.* Early christian Thought and the classical Tradition. *Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford, 1966.
- Sirinelli J.* Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne. Dakar, 1961.
- Wallace-Hadrill D.* Eusebius of Caesarea. Westminster, 1961.
- Winkelmann F.* Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich.— *BS*, 1976.
- Winkelmann F.* Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebii von Caesarea. B., 1962.
- Winkelmann F.* Die Vita Constantini des Eusebius. Halle, 1959.
- Zimmermann.* Ecclesia als, Object der Historiographie. Wien, 1960.
- Хронография
- Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе.— *Записки АН*, сер. VIII, 1897, т. I, № 3.
- Мещерский Н. А.* Два неизданных отрывка древнеславянского перевода «Хроники» Иоанна Малалы — *ВВ*, 1956, XI, с. 279—284.
- Пигулевская Н. В.* Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э. (Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник). М.; Л., 1945.
- Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1866, I.
- Удальцова З. В.* Мировоззрение византийского хрониста Иоанна Малалы.— *ВВ*, 1971, 32, с. 3—23.
- Удальцова З. В.* Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси.— *Археографический ежегодник*. М., 1966.
- Шусторович Э. М.* Древнеславянский перевод хроники Иоанна Малалы.— *ВВ*, 1969, 30, с. 136—152.
- Шусторович Э. М.* Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древней русской литературе.— *ТОДРЛ*, 1968, 23, с. 68 сл.
- Чекалова А. А.* Иешу Стилит или Прокопий? — *ВВ*, 1981, 42, с. 71—77.
- Черноусов Е. А.* Из этюдов по Малале.— В кн.: Сб. в честь С. А. Жебелева. Л., 1926.
- Adamek O.* Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Kaiser Mauricius (582—602), Graz, 1891, S. 7—19.
- Beaucamp J.* et al. Temps et Histoire. I. Le prologue de la Chronique paschale.— *TM*, 1979, 7, p. 223—301.
- Bikerman E.* Les Maccabées de Malalas.— *Byz.*, 1951, 2, p. 63—83.
- Boor C. de.* Zu Joannes Antiochenus.— *Hermes*, 1884, 19, S. 123—148; 1885, 20, S. 321—330.
- Bourier H.* Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher der Johannes Malalas. Ausburg, 1899/1900. I—II.
- Brooks E. W.* The Date of the Historian John Malala.— *The English Historical Review*, 1892, 7, p. 291—301.
- Chrysos E.* Eine Konjektur zu Johannes Malalas.— *JÖBG*, 1966, XV.
- Diller A.* Excerpts from Strabo and Stephan in Byzantine Chronicles.— *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1950, 81, p. 241—253.
- Downey G.* Malalas on the History of Antioch under Severus.— *Transaction and Proceedings of the*

- American Philological Association, 1937, 68, p. 141—156.
- Downey G.* The Wall of Theodosios at Antioch.— *American Journal of Philology*, 1941, 62, p. 207—213.
- Gleye C. E.* Die grusinische Malalasübersetzung.— *BZ*, 1913, XXII, S. 63—64.
- Gleye C. E.* Über monophysitische Spuren im Malalaswerke.— *BZ*, 1899, VIII, S. 312—327.
- Grumel V.* Jean Malalas ou Malelas.— *Catholicisme*, 1964, 6, p. 612.
- Haury J.* Johannes Malalas identisch mit Patriarchen Johannes Scholasticos? — *BZ*, 1900, IX, S. 337—356.
- Jeffrey E. M.* The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History.— *Byz*, 1979, 49, p. 199—238.
- Maas P.* Eine neue Handschrift der Weltgeschichte des Eustaphios von Epiphaneia.— *BZ*, 1938, XXXVIII, S. 350.
- Mercati G.* A Study on the Paschal Chronicle.— *Journal of Theol. Stud.*, 1906, 7, p. 397—412.
- Nogack F.* Der griechische Dictys.— *Philologus*, 1891—1893, 6, S. 403—500.
- Patzig E.* Die Abhängigkeit des Johannes Antiochenus von Johannes Malalas.— *BZ*, 1901, X, p. 40—57.
- Patzig E.* Der angebliche Monophysitismus des Malalas.— *BZ*, 1898, VII, p. 111—128.
- Patzig E.* Dictys Critensis.— *BZ*, 1892, I, S. 131—152.
- Patzig E.* Das griechischen Dictysfragment— *BZ*, 1908, XVII.
- Patzig E.* Johannes Antiochenus und Johannes Malalas. Leipzig, 1892.
- Patzig E.* Malalas und Dictys führen zur {696} Lösung eines archeologischen Problems.— *Byz.*, 1927, 4, p. 281—300.
- Patzig E.* Vom Malalas zu Homer.— *BZ*, 1928, XXVIII, p. 1—11.
- Schenk A.* von Staufenberg. Die römische Kaisergeschichte bei Malalas. Stuttgart, 1931.
- Sotiriadis G.* Zur Kritik des Johannes von Antiochia.— *Jahrbücher für classische Philologie*, 1888, 16, S. 1—25.
- Walton F. R.* A Neglected Historical Text.— *Historia*, 1965, 14, p. 241 f.
- Weikholt K.* Studien zum Sprachgebrauch des Malalas. Oslo, 1963.
- 6**
- Аверинцев С. С.* Типология отношения к книге в культурах Древнего Востока, античности и раннего средневековья.— В кн.: Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978.
- Аверинцев С. С.* Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии.— В кн.: Проблемы поэтики и истории литературы. К 75-летию со дня рождения и 50-летию научной деятельности. М. М. Бахтина. Саранск, 1973.
- Аверинцев С. С.* Традиция греческой «диалектики» и возникновение рифмы.— *Контекст* 1976. М., 1977.
- Аверинцев С. С.* На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы).— *Вопросы литературы*, 1973, № 2.
- Аверинцев С. С.* У истоков поэтической образности византийского искусства.— В кн.: Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977, с. 421—454, особенно с. 434—438.
- Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов).— В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
- Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г.* Поэтика вергилианских центонов.— В кн.: Проблемы книжного эпоса. М., 1978.
- Грабарь-Пассек М. Е.* Нонн.— В кн.: История греческой литературы, М., 1960, т. III, с. 327—334.
- Грабарь-Пассек М. Е.* Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М., 1966.
- Кузнецова Т. И.* Историческая тема в греческом романе. «Роман об Александре».— В кн.: Античный роман. М., 1969.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.
- Миллер Т. А.* Мефодий Олимпский и традиция платоновского диалога.— В кн.: Античность и Византия. М., 1975.
- Мысливечек Й.* Происхождение «Деисуса».— В кн.: Византия. Южные славяне. Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973.
- Соколов В. С.* Аммиан Марцеллин как последний представитель античной историографии.— *ВДИ*, 1954, № 4.
- Соколова Т. М.* Византийская сатира.— В кн.: Византийская литература. М., 1974.
- Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества, т. II. Первые философы. М., 1959.
- Фурман Д. Е.* Письма Юлиана.— *ВДИ*, 1970, № 3.
- Adam A.* Die Psalmen des Thomas und das Perienlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, 1959.
- Altaner B., Stuiber. A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 8. Aufl. Freiburg, 1978.
- Angeli A.* Basilio di Cesarea. Milano, 1968.
- Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1932, Bd. V.
- Battifol P.* Le Livre de la Prière d'Aseneth.— *Studia Patristica*, 1889—1890, t. I—II.
- Bernardi J.* La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et sa auditoire. P., 1968.
- Bonner C.* The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis. L., 1940.
- Buchheit V.* Studien zu Methodius von Olympos. B., 1958.
- Calasanctius P.* De beeldspraak bij den hl. Basilius den Grooten. Nijmegen. 1941.
- Cameron Al.* Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius. Oxford, 1970.
- Campbell J. M.* The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil. Washington, 1922.
- Cantarella R.* Poeti Bizantini. Milano, 1948, I.

- Christ W., Schmid W., Stählin O.* Geschichte der griechischen Literatur. 5. Aufl., 2. Teil, 2. Hälfte. München, 1913.
- Crouzel H.* Introduction.— In: Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène (Sources Chrétiennes, 148). P., 1969.
- Dölger F.* Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursachen und seine Folgen (1938).— In: ΠΑΡΑΣΠΟΡΑ. 30. Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches. Ettal, 1961.
- Dölger F.* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. B., 1958.
- Dörries H.* Die Vita Antonii als Geschichtsquelle.— Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, 1949, Hft. 14. {697}
- Fabricius C.* Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomus. Untersuchungen zum Klassizismus des 4. Jahrhunderts. Lund, 1962.
- Fleury F.* Hellénisme et christianisme. S. Grégoire de Nazianze et son temps. P., 1930.
- Fox M. M.* The Life and Time of St. Basil the Great as revealed in the Works. Washington, 1939.
- Franke A.* De Pallada epigrammatographo. Lipsiae, 1899.
- Frenzel E.* Stoffe der Weltliteratur. 2. Aufl. Stuttgart, 1963.
- Grosdidier de Matons J.* Romanos le Mélode et les Origines de la poésie religieuse à Byzance. P., 1977.
- Huglo M.* L'ancienne version de l'hymne Acathiste.— Muséon, 1951, 64, p. 27—61.
- Hürth X.* De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus. Strassburg, 1907.
- Irmscher J.* War Palladas Christ? — Studia Patristica, 1961, IV.
- Jacks L. V.* Basil and Greek Literature. Washington, 1922.
- Jannius A.* Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica. Halis Saxonum. 1891.
- Krypiakiewicz P. F.* De hymni Acathisti auctore.— BZ, 1909, XVIII, p. 357—382.
- Lamprides O.* Über Romanos den Meloden — ein unveröffentlichter hagiographischer Text.— BZ, 1968, LXI, S. 36—39.
- Lewis C. S.* The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature. Cambridge, 1967.
- List J.* Das Antoniusleben des hl. Athanasios. Athen, 1930.
- Lohse S.* Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes. Leiden 1958.
- Luck G.* Palladas — Christian or Pagan?— American Journal of Philology. 1958, 63.
- Maas P.* Die Chronologie der Hymnen des Romanos.— BZ, 1906, XV, S. 1—44.
- Maas P.* Das Kontakion.— BZ, 1910, XIX, S. 285—306.
- Maas P.* Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. Bonn, 1910.
- Mango C.* Byzantine Literature as a Distorting Mirror. Oxford, 1975.
- Martinelli N.* Saggio sui carmi greci di Claudiano.— Miscellanea Galbiabi, 1951, II.
- Merkelbach M.* Die Quellen des griechischen Alexander-Romans. München, 1954.
- Mitsakis K.* The Language of Romanos the Melodist, München, 1967.
- Palm J.* Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit. Lund, 1959.
- Pellegrino M.* La poesia di S. Gregorio Nazianzeno. Milano, 1932.
- Perler O.* Ein Hymnus zur Osternvigil von Meliton? Freiburg (Schweiz), 1960.
- Pétridès S.* Office inédit des saint Romain le Mélode.— BZ, 1902, II, S. 358—369.
- Philonenko M.* Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Quoumrân. P., 1960.
- Philonenko M.* Le Testament de Job et les Thérapeutes.— Semitica, 1958, VII, p. 41—53.
- Philonenko M.* Joseph et Aseneth / Introd. texte critique, trad. et notes. Leiden, 1968, p. 101.
- Puech A.* Histoire de la littérature grecque chrétienne. P., 1928, t. II.
- Reitzenscheit R.* Des Athanasios Werk über das Leben des hl. Antonius.— Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl., 1914.
- Riemschneider M.* Der Stil des Nonnos.— In: Aus der byzantinistischer Arbeit der DDR. B., 1957, I.
- Ruether R.* R. Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. L., 1969.
- Salvatore A.* Tradizione e originalità negli epigrammi de Gregorio Nazianzeno. Napoli. 1960.
- Seel O.* Der Physiologus. Frühchristliche Natursymbole. Zürich, 1960.
- Shukan L.* Das Nachleben von Basilius Magnus. Ad adolescentes. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus. Genf, 1973.
- Stegemann V.* Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis. (Stoicheia, IX). Leipzig; Berlin. 1930.
- Testuz M.* Papyrus Bodmer XIII. Méliton de Sardes. Homélie sur la Pâque. Cologne; Genève, 1960.
- Treu U.* Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik. B., 1981.
- Trisoglio F.* S. Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925—1965). Torino, 1974.
- Trypanis C. A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. (Wiener byzantinische Studien, V). Wien, 1968.
- Wellesz E.* The Akathistos Hymn. Copenhagen, 1957.
- Wyss B.* Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts. Darmstadt, 1962.

7

- Вальденберг В. В.* Политическая философия Диона Хрисостома.— Изв. АН СССР, 1926.
- Вальденберг В. В.* Политические идеи Диона Хрисостома. М., 1927. {698}
- История греческой литературы. М., 1960, т. III.
- Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город (Антиохия в IV в.). Л., 1962.
- Курбатов Г. Л.* Классовая сущность учения Иоанна Златоуста.— В кн.: Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1958, вып. II, с. 80—106.

- Левченко М. В.* Синезий в Константинополе и его речь «О царстве». — УЗ ЛГУ, 1951, № 130, вып. 18.
- Позднее античное ораторское и эпистолярное искусство. М., 1964.
- Поздняя греческая проза. М., 1961.
- Фрейберг Д. А., Попова Т. В.* Византийская литература IV—IX вв. М., 1968.
- Arnim B.* Dio von Prusa. В., 1907.
- Beck H.-G.* Rede als Kunstwerk und Bekenntnis. München, 1977.
- Beyless W. N.* Synesius of Cyrene. A study of the role of the bishop in temporal affairs. — Byz. Studies, 1977, II, p. 147—156.
- Boulanger A.* Helius Aristide. P., 1968.
- Browning R.* 1. Introduction. 2. Oratory and epistolography. — In: The Cambridge History of Classical Literature, V. II, Pt. 5. The Later Principate. Cambridge, 1982.
- Downey G.* Gaza in the Early Sixth Century. Oklahoma, 1963.
- Ehrhard B.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Leipzig, 1937.
- Festigièrre A.-J.* Antioche paienne et chrétienne. P., 1959.
- Gallay P.* La vie de Saint Grégoire de Nazianz. Lyon, 1945.
- Hunger H.* Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz. — Österr. Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl., 1972, Sitzungsber., 277, 3.
- Hunger H.* The Classical Tradition in Byzantine Literature: the importance of Rhetoric. — In: Byzantium and the Classical Tradition. Birmingham, 1981.
- Jones C. P.* The Roman World of Dio Chrysostom. — Harv. Univ. Press, Cambr. (Mass.); London, 1978.
- Kustas G. L.* Studies in Byzantine rhetoric. Thessalonike, 1973.
- Lacombrade C.* Le discours sur la royauté de Synesios de Cyrène à l'empereur Arcadius. P., 1951.
- Lacombrade C.* Synésios de Cyrène, hellène et Chrétien. P., 1951.
- Norman A. F.* Libanius' autobiography (texte, trad., comm.). Oxford, 1965.
- Petit P.* Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire. P., 1957.
- Petit P.* Libanius et la vie municipale à Antioche. P., 1955.
- Puech A.* Histoire de la littérature grecque chrétienne. P., 1930, t. III.
- Ruether R. R.* Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.
- Soffel J.* Die Begeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition dargestellt, hrsg., übers. und komment. Meisenheim am Glan, 1974.
- Verosta. Sh.* Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz; Wien; Köln, 1960.
- Voß W. E.* Recht und Rhetorik in den Kaisergesetzen der Spätantike. Frankfurt am Main, 1983.
- Wilder A. M.* Early Christian Rhetoric. Cambridge, 1971.
- Basilicorum libri LX/Ed. H. Scheltema, D. Holwerda, N. van der Wal. Croningen; Djakarta, 1954—1970.
- Бенешевич В. Н.* Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.
- Литвиц Е. Э.* Право и суд в Византии в IV—VIII вв. Л., 1976.
- Литвиц Е. Э.* Законодательство и юриспруденция в Византии в IX—XI вв. Л., 1981.
- Перетерский И. С.* Дигесты Юстиниана. М., 1956.
- Покровский И. А.* История римского права. Пг., 1918.
- Удальцова З. В.* Законодательные реформы Юстиниана. — ВВ, 1965, 26; 1967, 27.
- Arangio-Ruiz V., Guarino A., Pugliese G.* Il diritto romano. La costituzione, caratteri, fonti. Diritto privato. Diritto criminale. Roma, Jouvence, 1980.
- Bautista A. D.* Notas sobre el aseguramiento de obligaciones en la legislación Justiniana. — Anuario de Historia del Derecho Español, 1980, 50. p. 683—689.
- Biondi B.* Il diritto romano cristiano. Milano, 1952, I.
- Bonfante P.* Diritto Romano. Bistamps corr. della 1 ed. Opere complete di P. Bonfante. Milano, 1976.
- Bucci O.* Diritto romano, patristica latina e attività legislativa justiniana: alle origini del diritto bizantino. — Apollinaris, 1981, 54, p. 268—304.
- Collinet P.* Etudes historique sur le droit de Justinian. 3 vols. P., 1912—1925.
- Karabelias E.* Droit de l'antiquité. VI. Monde byzantin. — Rev. hist. de droit franc. et étrang., 1972, 50, p. 558—573; 1973, 51, p. 536—559; 1974, 52, p. 525—537.
- Kaser M.* Zur Methodologie der römischen Rechtsquellenforschung. Wien, 1972.
- Michaélidès-Nouraros G.* Quelques remarques sur le pluralisme juridique en Byzance. — Βυζαντινά, 1977, 9, p. 412—446.
- Monnier H.* Etudes de droit byzantin, with introduction by N. Svoronos. L., 1974.
- Pringsheim Z.* Beryth und Bologna. — In: Festschrift O. Senel, 1921.
- Scheltema H. J.* Fragmenta Breviari Codicis a Theodoro Hennopolitano confecti. Studia Byzantina et neohellenice Neerlandica. Leiden. 1972.
- Scheltema H. J.* L'enseignement de droit des antecessors. Leiden, 1970.
- Schindler K. H.* Justinians Haltung zur Klassik. Versuch einer Darstellung an Hand seiner Kontroversen entscheidenden Konstitutionen. Köln; Graz, 1966.
- Schultz F.* Geschichte der römischen Rechtswissenschaft. Weimar, 1961.
- Seremetis D.* Bases juridiques en Byzance. Le rendement de la justice. — JÖBG, 1982, 32/2.
- Simon D.* Aus dem Kodexunterricht des Thalelaios. — ZSSRA, 1969, 1970, Bd. 86, 87.
- Simon D.* Handschriftenstudien zur byzantinischen Rechtsgeschichte. — BZ, 1978, LXXI, 331—348.
- Wenger L.* Die Quellen des römischen Rechts. Wien, 1953.
- White D.* Property Rights of Women: The Changes in the Justinian Legislation Regarding the Dowry and the Parapherna. — JÖBG, 1978, 32/2, p. 539—548.

- Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962.
- Бернштам Е. Н.* Очерк истории гуннов. Л., 1951.
- Дестунис Г. С.* Сказания Приска Панийского.— Уч. зап. второго отд. имп. Академии наук, 1861, кн. VII, вып. 1.
- Кобищанов Ю. М.* Северо-Восточная Африка в ранне-средневековом мире (VI — середина VII в.). М., 1980.
- Лундин А. Г.* Южная Аравия в VI в.— ПС, 1961, вып. 8 (71).
- Баришић Ф.* Приск као извор за најстарију историју Јужних Словена.— ЗРВИ, 1952, XXI, кн. 1, с. 52—63.
- Bierbach K.* Die letzten Jahre Attilas. Diss. B., 1906.
- Crusins O.* Römische Sprichwörter und Sprichwörterklärungen bei Joannes Laurentius Lydus.— Philologus, 1898, 57.
- Ensslin W.* Maximinus und sein Begleiter, der Historiker Priskos.— BNJb. 1926, 5, S. 1—9.
- Greco V.* La Curtile lui Attila.— Junimea Literara. 1929, 18, p. 153—163.
- Greco V.* Menander Protiktor und die persische Gesandtschaftsberichte von Petros Patrikios.— Académie Roumaine, Bulletin de la section historique, 1941, 22.
- Guidi.* La lettera di Simeone vescovo di Beth-Arsam sopra i martiri omeriti.— Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 3°. Roma, 1881, v. VII, p. 1—32.
- Harmatta J.* The Dissolution of the Hun Empire, 1. Hun Society in the Age of Attila.— Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae, 1952, 2, p. 277—305.
- Hennig R.* Die Einführung der Seidenraupenzucht ins Byzantiner-reich.— BZ, 1933, XXXIII, S. 295—312.
- Kawar J.* Byzantium und Kinda.— BZ, 1960, LIII.
- Kuranz J.* Akcija dyplomatyczna Bizancijum i jego sasiadow w latach 433—568.— Towarzystwo naukowe Katol. Univ. Lubelskiego Roczniki humanistyczne, 1964, 12, 3.
- Kuranz J.* De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae. Lublin, 1958.
- Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Steifzüge. Leipzig, 1903.
- Moberg A.* The Book of Himyarites. Lund, 1924.
- Moravčič Gy.* Attila's Tod in Geschichte und Sage.— Körösi Csoma-Archivium (Zeitschrift der Körösi Csoma — Gesellschaft), 1926, 2, S. 83—116.
- Tanasoca N. S. J.* Lydos et la Fabula latina.— RESEE, 1969, 7, p. 231—237.
- Thompson E. A.* A History of Attila and the Huns. Oxford, 1948.
- Thierry A.* Histoire d'Attila et de ses successeurs. P., 1865, I—II.
- Ticeloiu J.* Über die Nationalität und Zahl der vom Kaiser Theodosius dem Hunnenkhan Attila ausgelieferten Füchtlinge.— BZ, 1924, XXIV, S. 84—87.
- Trispanlis C. N.* John Lydos on the Imperial Administration.— Byz., 1974, 44, Fasc. 2.

- Vamos F.* Attila's Hauptlager und Holzpaläste.— Seminarium Kondakovianum, 1932, S. 131—148.
- Varady L.* Das letzte Jahrhundert Pannoniens (376—479). Budapest, 1969.
- Wolfram H.* Geschichte der Goten. München, 1979.

10

- Кучма В. В.* Византийские военные трактаты VI—X вв. как исторический источник.— ВВ, 1979, 40, с. 49—75.
- Кучма В. В.* «Византийский Аноним VI в.»: основные проблемы источников и содержания.— ВВ, 1980, 41, с. 68—91.
- Кучма В. В.* «Стратегикос» Онасандра и «Стратегикон Маврикия»: Опыт сравнительной характеристики.— ВВ, 1982, 43, с. 35—53.
- Пигулевская Н. В.* Оборона городов Месопотамии в VI в.— УЗ ЛГУ, сер. истор. наук. вып. 12. Л., 1941, с. 46—80.
- Удальцова З. В.* Еще раз о Стратегиконе Псевдо-Маврикия.— СВ, 1969, 32, с. 61—76.
- Успенский Ф. И.* Военное устройство Византийской империи.— ИРАИК, 1900—1901, т. 6, вып. 1—3, с. 154—207.
- Цанкова-Петкова Г.* Материалната култура и военното изкуство на дакийските славяни според сведенията на «Псевдо-Маврикий».— Известия на Института за българска история. 1957, 7, с. 329—344.
- Aussaresses F.* L'auteur du Stratégicon.— REA, 1906, 8, p. 23—29.
- Aussaresses F.* L'armée byzantine à la fin du VI^e siècle d'après le Stratégicon de l'empereur Maurice. Bordeaux. 1909.
- Dain A.* Les stratégestes byzantins.— TM, 1967, 2, p. 317—392.
- Darko E.* Le rôle des peuples nomades cavaliers dans la transformation de l'Empire Romain aux premiers siècles du Moyen Age.— Byz., 1948, 18, p. 85—97.
- Darko E.* Influences touraniennes sur l'évolution de l'art militaire des Grecs, des Romains et des Byzantins.— Byz., 1935, 10, p. 443—439; 1937, 12, p. 119—147.
- Grosse R.* Das römisch-byzantinische Marschlager vom IV.—X. Jahrhundert.— BZ, 1913, XXII, S. 90—121.
- Grosse R.* Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung. B., 1920.
- Lot F.* L'art militaire et les armées au Moyen Age en Europe et dans le Proche Orient. P., 1946. v. 1.
- Maspero J.* Organisation militaire de l'Égypte byzantine. P., 1912.
- Vari R.* Zur Überlieferung mittelgriechischer Taktiker.— BZ, 1906, XV, S. 47—87.
- Zasterova B.* Les Avars et les Slaves dans le Tactique de Maurice. Praha, 1971.

11

- Гранстрем Е. Э.* Отрывок медицинского трактата Аэция из Амиды в списке X—XI вв.— ВВ, 1956, IX, с. 159—169.
- Карнеев А.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890.

- Пигулевская Н. В.* Сирийская алхимическая литература средневековья.— Труды Института истории науки и техники, сер. I, вып. 9. Архив истории науки и техники. М.; Л., 1936, с. 329—342.
- Рожанский И. Д.* Античная наука. М., 1980.
- Baldwin B.* The Career of Oribasius.— Acta classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa, 1975, 18, p. 85—98.
- Berthelot M.* Collection des anciens alchimistes grecs. P., 1888, v. 1—3.
- Björck G.* Apস্যtus, Julianus Africanus et l'Hippiatrique grecque. Uppsala; Leipzig, 1944.
- Björck G.* Zum Corpus Hippocraticorum Graecorum. Beiträge zur antiken Tierheilkunde. Uppsala, 1932.
- Böhm W.* Johannes Philoponos. Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel.— In: Ausgewählte Schriften. München; Paderborn; Wien, 1967.
- Boll F., Bezold F., Gundel W.* Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Stuttgart, 1966.
- Brunet F.* Alexandre de Tralles et la médecine byzantine.— Oeuvres médicales d'Alexandre de Tralles. P., 1933, I.
- Buberl P.* Die byzantinischen Handschriften. I. Der Wiener Dioskurides und die Wiener Genesis.— Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich. N. F. / Hrsg. J. Schlosser, H. J. Hermann, Leipzig, 1937, Bd. IV.
- Darmstädter E.* Anthemios und sein «künstliches Erdbeben» in Byzanz.— Philologus, 1933, 88, p. 477—482.
- Evrard E.* Jean Philopon, son Commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius.— REG, 1965, 78, p. 592—598.
- Frings H. J.* Medizin und Arzt bei griechischen Kriechvädern bis Chrysostomos. Bonn, 1959.
- Gärtner H.* Zum ersten Kapitel des Paulos Nikaios.— Hermes, 1967, 95, S. 366—377.
- Gemoll W.* Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica.— Berliner Studien, 1884, I, S. 1—280.
- Hartmann N.* Des Proklus Diadochos philosophische Anfangsgründe der Mathematik.— Philosophische Arbeiten. Giessen, 1909, 4, 1.
- Hartmann N.* Principes philosophiques des mathématiques d'après le Commentaire de Proclus aux deux premiers livres des Eléments d'Euclide. P., 1969.
- Huxley G. L.* Anthemius of Tralles. A Study in Later Greek Geometry. Cambridge (Mass.), 1959.
- Iskander A. Z.* An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum.— Medical History, 1976, 20, p. 235—258.
- Lippmann E. O. von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. B., 1919, I.
- Magoulias H. J.* The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the sixth and seventh Centuries.— BZ, 1964, LVII, p. 127—150.
- Ricci J. V.* Aetos of Amida. The Gynaecology and Obstetrics of the sixth Century A. D. Philadelphia; Toronto, 1950.
- Riedinger U.* Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie. Innsbruck, 1956.
- Sarton G.* Introduction to the History of Science. Baltimore, 1927—1948, v. 1—4.
- Sherwood Taylor F.* The Alchemical Work of Stephanos of Alexandria.— Ambix, 1937—1938, I, p. 116—139.
- Sideras A.* Aetius und Oribasius. Ihre gemeinsamen Exzerpte aus der Schrift des Rufus von Ephesos «Über die Nieren- und Blasenleiden» und ihr Abhängigkeitsverhältnis.— BZ, 1974, LXVII, S. 110—130.
- Steinhagen H.* Das Vierte Buch des Tetrabiblon des byzantinischen Arztes Aetios von Amida. Aus dem Griechischen ins Deutsche übertragen. Düsseldorf, 1938.
- Tannery P.* L'arithmétique des Grecs dans Pappus.— Mémoires scientifiques, 1912, I, p. 80—105.
- Tannery P.* Eutocius et ses contemporains.— Mémoires scientifiques, 1912, II, p. 118—136.
- Tannery P.* Le calcul des parties proportionnelles chez les Byzantins.— Mémoires scientifiques, 1920, IV, p. 283—287.
- Tannery P.* Notes critiques sur le traité de l'astrolabe de Philopon.— Mémoires scientifiques, 1920, IV, p. 241—260.
- Tannery P.* Simplicius et la quadrature du cercle.— Mémoires scientifiques, 1915, III, p. 119—130.
- Tannery P.* Sur les fragments de Héron d'Alexandrie conservés par Proclus.— Mémoires scientifiques, 1912, I, p. 156—167.
- Wellmann M.* Eine neue Schrift des Alexander von Tralles.— Hermes, 1907, 42, S. 533—541.
- Westerink L. G.* Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon.— REG, 1964, 77, p. 526—535.
- Westerink L. G.* Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564.— BZ, 1971, LXIV, S. 6—21.
- Westerink L. G.* Philosophy and Medicine in Late Antiquity.— Janus, 1964, 51, p. 169—177.
- Wieland W.* Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius).— In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag. Tübingen, 1960, S. 291—316.

12

- Бородин О. П.* «Космография» Равеннского Анонима (к вопросу о ее месте в истории географической науки). ВВ, 43, 1982.
- Дитмар А. Б.* География в античное время. М., 1980.
- Добиаш-Рождественская О. А.* Западные паломничества в средние века. Пг., 1924.
- Радосевич Н.* Шестоднев Георгија Писиде и његов словенски превод. Београд, 1979.
- Bagrow L. und Skelton R. A.* Meister der Kartographie. B., 1963.

- Beazley C. R.* The Dawn of Modern Geography. A History of Exploration and Geographical Science. L., 1897.
- Bunbury E. H.* A History of Ancient Geography. N.Y., 1959, II.
- Crone G. R.* Maps and their Makers. An introduction to the History of Cartography. L., 1953.
- Dürks W.* De Severiano Cabalitano. Diss. Kiel, 1917.
- Hidel S.* Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer Auslegungsgeschichtlichen Stellung. Lund, 1974.
- Kimble G. H. T.* Geography in the Middle Ages. L., 1938.
- Kretschmer K.* Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter. Versuch einer quellenmässigen Darstellung ihrer historischen Entwicklung. Wien und Olmütz, 1889.
- Marinelli G.* La Geographia e i padri della Chiesa.— Bolletino della Società Geografica Italiana. Roma, maggio — luglio. 1882.
- Miller K.* Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana. Stuttgart, 1916.
- Idem.* Mappae Mundi. Die ältesten Weltkarten. Stuttgart, 1895—1898, Heft I—IV.
- Robbins F.* The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis. Chicago. 1912.
- Schiaparelli G.* L'astronomia in Antico Testamento. Milano, 1903.
- Schnetz J.* Untersuchungen über die Quellen der Cosmographie des Anonymen Geographus von Ravenna, München, 1942.
- Tuch F.* Antoninus, seine Zeit und seine Pilgerfahrt, Leipzig, 1864.
- Vancourt R.* Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristôte. Lecole d'Olimpiodore. Etienne d'Alexandrie. Lille, 1941.
- Zellinger J.* Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster, 1916. {702}

13

- Еремин И. П.* Литература XI — начала XVII века.— В кн.: История русской литературы. М.; Л., 1941, с. 195—208.
- Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951.
- Редин Е. К.* Голгофский крест в лицевых рукописях Косьмы Индикоплова.— ВВ, 1904, 11, с. 541—573.
- Редин Е. К.* Исторические памятники города Адулиса в иллюстрированных рукописях Косьмы Индикоплова.— В кн.: Сб. в честь Дринова. Харьков, 1905, с. 101—110.
- Редин Е. К.* Портрет Косьмы Индикоплова.— ВВ, 1906, 12, с. 112—131.
- Редин Е. К.* Христианская топография Косьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1917, т. 1.
- Соболевский А. И.* Особенности русских переводов домонгольского периода.— Соболевский А. И. История русского литературного языка. Л., 1980.

- Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867, вып. II, с. 1—19.
- Удальцова З. В.* Страничка из истории византийской культуры (Косьма Индикоплевст и его «Христианская топография»).— ВДИ, 1977, № 1, с. 206—212.
- Anastos M. V.* The Alexandrian Origin of the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes. Dumbarton Oaks Papers, 1946, 13, p. 76—80.
- Anastos M. V.* Aristotle and Cosmas Indicopleustes on the World. A Note on Theologie and Science in the Sixth Century.— 'Ελληνικά, 1953, 4.
- Bengston H.* Kosmas Indicopleustes und Ptolemäer.— Historia, 1955, t. 4, N 2—3, S. 151—156.
- Bertolini L. G.* Sulla cosmografia di Cosma Indicopleuste.— Bolletino della Società Geografica Italiana, 1911, a. 48, fax. 2, p. 1455—1497.
- Gelzer H.* Kosmas der Indienfahrer.— Jahrbücher für protestantische Theologie, 1883, 9, S. 105—141.
- Jakobs A.* Kosmas Indicopleustes. Die christliche Topographie in slavischer Übersetzung.— BS, 1979, XL (2).
- Jagic V.* Козма Индикоплов по српском рукопису г. 1649-е — Споменник Српске Кралевске Академије. 1972, 44, 2 (38).
- Leclercq H.* Kosmas Indicopleustés.— Dictionnaire d'archéologie chretienne, 1927, 81, p. 820—840.
- Manacci U.* La Topografia Christiana di Cosma Indicopleuste e insegnamento teologico nella scuola antiochena.— Rivista storico-critica della scienza teologica, 1909, 4, p. 30—90.
- Mercati G.* Kosmas Indicopleustes and the Paschal Chronicle.— Mercati G. Opera minora, 2 (1897—1906). Città del Vaticano, 1937, p. 470—479.
- Peterson E.* Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indicopleustes.— Ephemeridae Liturgicae, 1932, 46, p. 66—74.
- Schleissheimer B.* Kosmas Indicopleustes, ein altchristliches Weltbild. München, 1959.
- Strzycowski J.* Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indicopleustes und Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna. Leipzig, 1899.
- Szornajolo C.* Le miniature della Topografia Cristiana di Cosmas Indicopleuste. Codice Vaticano greco 699. Milano, 1908.
- Windstedt E. O.* A further note on Cosmas.— The Journal of theological Studies. 1906, 7, p. 626—629.
- Windstedt E. O.* Notes from Cosmas Indicopleustes.— The Journal of theological studies, 1965, 6, p. 282 — sqq.
- Wittmann J.* Sprachliche Untersuchungen zu Kosmas Indicopleustes. München, 1913.
- Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Theologie et science en VI^e siècle. P., 1962.

14

- Античная музыкальная эстетика. М., 1960.
- Вилльман О.* Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования

- / Пер. с нем. А. И. Дружинина. М., 1904. т. 1, с. 169—237.
- Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней церкви III—VI вв. СПб., 1913.
- Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1966.
- Пигулевская Н. В.* Города Ирана в раннем средневековье. М.; Л., 1956.
- Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая школа.— ПС, 1966, 15 (78), с. 130—140.
- Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949.
- Уколова В. И.* Бозций и формирование системы квадривиума (К истории начального этапа средневекового образования).— В кн.: Сборник научных работ аспирантов исторического факультета МГУ. М., 1970, с. 243—266.
- Уколова В. И.* Из истории эстетических учений раннего средневековья. (Эстетические взгляды Бозция).— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 277—293. {703}
- Цветаев И. В.* Из жизни высших школ Римской империи. М., 1902.
- Beck H.-G.* Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia.— Antike und Abendland, 1969, 15, S. 91—101.
- Besse J. M.* L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux.— Revue Bénédictine, 1899, 16, p. 14—24, 76—86.
- Bigg C.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886.
- Blumenthal A.* Hesych-Studien. Untersuchungen zur Vorgeschichte der griechischen Sprache nebst lexikographischen Beiträgen. Stuttgart, 1930.
- Bréhier L.* L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance.— Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1941, XXI, p. 34—69.
- Bréhier L.* Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople.— Byz., 1926—1927, 3, p. 73—94; 1927—1928, 4, p. 13—28.
- Browning R.* Byzantinische Schulen und Schulmeister.— Das Altertum, 1963, Bd. 9, H. 2, S. 105—118.
- Buckler G.* Byzantine Education.— Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization / Ed. N. H. Baynes, H. St. L. B. Moss. Oxford. 1948, p. 200—220.
- Burguière P.* Cyrilliana. Observations sur deux manuscrits parisiens du Lexique de Cyrille.— REA, 1961, 63, p. 345—361; 1962, 64, p. 95—108.
- Cameron A. D.* The last Days of the Academy at Athens.— Proceedings of the Cambridge Philological Society, 1969, 195, p. 7—29.
- Daniélou J.* Grégoire de Nysse et le Néo-Platonisme de l'école d'Athènes.— REG, 1967, 80, p. 395—401.
- Downey G.* Education and Public Problems as seen by Themistios.— Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 1955, LXXXVI, p. 291—307.
- Downey G.* Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and his successors.— Speculum, 1957, XXXII, N 1, p. 48—61.
- Downey G.* The Christian Schools of Palestine: A Chapter in Literary History.— Harvard Library Bulletin. 1958 XII, N 3, p. 297—319.
- Downey G.* The Emperor Julian and the Schools.— The Classical Journal, 1957, v. 53, N 3, p. 97—103.
- Downey G.* Themistius and the Defense of Hellenism.— Harvard Theological Review, 1957, 50, p. 259—274.
- Festugière A. J.* L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e — VI^e siècles.— Museum Helveticum, 1969, 26, p. 281—296.
- Festugière A. J.* Modes de composition des Commentaires de Proclus.— Museum Helveticum, 1963, 20, p. 77—100.
- Fuchs F.* Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. (Byzantinisches Archiv, H. 8). Leipzig; Berlin, 1926.
- Guilland R.* La vie scolaire à Byzance.— Bulletin de l'Association G. Budé, 3 ser., 1953, N 1, mars, p. 63—83.
- Hayes E. R.* L'école d'Edesse. P., 1930.
- Kustas G. L.* Studios in Byzantine Rhetoric. Thessalonike, 1973.
- Lumpe A.* Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios.— Classica et Mediaevalia, 1973, 9, p. 150—159.
- Marrou H.-J.* Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité. P., 1966.
- Najock D.* Drei anonyme griechische Traktate über die Musik. Eine kommentierte Neuausgabe des Bellermannschen Anonymus.— Göttinger musikwissenschaftliche Arbeiten. Göttingen, 1972.
- Petit P.* Les étudiants de Libanios. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire. P., 1957.
- Saffrey H. D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle.— REG, 1954, 67, p. 396—410.
- Schissel O.* Der Stundenplan des Neuplatonikers Proklos.— BZ, 1926, XXVI, S. 265—272.
- Seidlmayer J.* Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus. Münster, 1926.
- Usener H.* De Stephano Alexandrino. Bonn, 1880.
- Wolf P.* Libanios und sein Kampf um die hellenische Bildung.— Museum Helveticum, 1954, 11, S. 231—242.

15

- Аверинцев С. С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики.— В кн.: Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975, с. 371—397.
- Аверинцев С. С.* Символика раннего средневековья (к постановке вопроса).— В кн.: Семиотика и художественное творчество. М., 1977, с. 308—377.
- Бичков В. В.* За источниками на средневековнате теория на знака и значенито.— Литературна мисъл, 1982, № 5, с. 121—137.
- Бичков В. В.* При изворите на средновековната теория на изкуствата.— Литературна мисъл, 1983, № 8, с. 73—91.
- Бичков В. В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977.
- Бичков В. В.* Зарождение средневековой эстетики числа и ритма.— В кн.: Фило-{704}софия искус-

- ства в прошлом и настоящем. М., 1981, с. 67—123.
- Бычков В. В.* Из истории византийской эстетики.— ВВ, 1976, 37, с. 160—191.
- Бычков В. В.* Образ как категория византийской эстетики.— ВВ, 1973, 34, с. 151—168.
- Бычков В. В.* Эстетика поздней античности (II—III вв.). М., 1981.
- Кошеленко Г. А.* Из истории становления эстетических воззрений раннего христианства.— ВДИ, 1964, № 3.
- Кошеленко Г. А.* Развитие христианской эстетической теории в конце — II—III вв. н. э.— ВДИ, 1970, № 3.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
- Лосев А. Ф.* Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э. М., 1979.
- Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1966.
- Balthasar H. U. von.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln, 1962, Bd. 2.
- Bruyne E. de.* Etudes d'esthétique médiévale. Bruges, 1946.
- Byčkov V.* Aristoteles und einige Probleme der Frühbyzantinischen Ästhetik.— In: Proceedings of the world congress on Aristotle. Thessaloniki. 1978. August 7—14, vol. II. Athenai, 1981, p. 31—34.
- Byčkov V.* Corpus Areopagiticum als eine der philosophisch-ästhetischen Quellen ostchristlicher Kunst. Tbilissi, 1977.
- Byčkov V.* Das Problem des Bildes in der byzantinischen Ästhetik.— In: Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin-Luther-Universität. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. Halle, 1975, XXIV/2, S. 75—84.
- Byčkov V.* Die Ästhetik als ein aktuelles Problem der gegenwärtigen Byzantinistik.— In: XVI. Intern. Byzantinisten-Kongress. Akten, I. Teil. Hauptreferate. Beiheft. Wien. 1981.
- Byčkov V.* Hē theōria toy Plotinoy to hōraio hōs mia apo tis pēges tēs byzantinēs aisthētikēs.— In: Chronika aisthetikes. Athenai, 1979. T. 17—18, S. 105—120.
- Byčkov V.* Zu den philosophisch-ästhetischen Voraussetzungen der altrussischen künstlerischen Denkweise.— In: Byzantinischer Kunstexport. Halle, 1978/13, S. 263—282.
- Cataudella Q.* Estetica cristiana.— In: Momenti e Problemi di Storia del Estetica. Milano, 1959, I.
- Dobschütz E.* Christusbilder. Leipzig, 1899.
- Grabar A.* Plotin et les origines de l'esthétique médiévale.— CA. 1945.
- Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm.— DOP, 1954, t. 8, p. 83—150.
- Koch H.* Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen, 1917.
- Kollwitz J.* Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung.— In: Das Gottesbild im Abendland. Witten.; Berlin. 1959.
- Mathew G.* Byzantine Aesthetics. L., 1963.
- Michelis P. A.* An Aesthetic Approach to Byzantine Art. L., 1955.
- Michelis P. A.* L'esthétique d'Haghia-Sophia. Faenza (Italia), 1963.
- Perpeet W.* Ästhetik im Mittelalter. Freiburg, München, 1977.
- Tatarkiewicz Wl.* Historia estetyki. Wroclaw; Warszawa, Krakow, 1962, t. 2.

16

- Айналов Д. В.* Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900—1901.
- Beckwith J.* The Art of Constantinople. L., 1961.
- Beckwith J.* Early Christian and Byzantine Art. Harmondsworth. 1970.
- Bréhier L.* L'art chrétien. Son développement iconographique des origines jusqu'à nos jours. P., 1^e éd. 1918; 13^e éd. 1928.
- Bréhier L.* L'art byzantin. P., 1924.
- Brenk B.* Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends (Wiener byzantinische Studien, 3). Graz; Wien; Köln. 1966.
- Brenk B.* Spätantike und Frühes Christentum.— Propyläen Kunstgeschichte, Frankfurt am Main; Berlin; Wien, 1977, Bd. I.
- Dalton O. M.* Byzantine Art and Archaeology. Oxford. 1911.
- Dalton O. M.* East Christian Art. A Survey of the Monuments. Oxford. 1925.
- Diehl Ch.* Manuel d'art byzantin. P., 1910; 2 ed. 1925—1926.
- Dölger F. J.* Antike und Christentum. Münster-en-Westphalie, 1929—1950, vol. 1—6.
- Grabar A.* Martyrium. Recherches sur le cult des reliques et l'art chrétien antique. P., 1943—1946. vol. 1—2 et album.
- Grabar A.* La peinture byzantine. Genève. 1953.
- Grabar A.* Sculptures byzantines de Constantinople (IV—X^e). P., 1953.
- Grabar A.* Le premier art chrétien (200—395). Gallimard, 1966.
- Grabar A.* Byzantium from the Death of Theodosius to the Rise of Islam. L., 1966.
- Grabar A.* L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age, P., 1966, t. 1—3.
- Grabar A.* The Beginnings of Christian Art. L., 1967.
- Grabar A.* Early Christian Art from the {705} Rise of Christianity to the Death of Theodosius. N. Y., 1968.
- Grabar A.* Christian Iconography: A Study of its Origins. Princeton, 1968.
- The Great Palace of the Byzantine Emperors. Oxford, 1947, 1958, v. I—II.
- Kitzinger E.* Byzantine Art in the Making. Cambridge (Mass.), 1977.
- Lazarev V.* Storia della pittura byzantina. Torino, 1967.
- Leclercq H.* Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII^e siècle. P., 1907, vol. 1—2.
- Millet G.* L'art byzantin.— In: Michel A. Histoire de l'art, P., 1905, vol. 1.
- Neuss W.* Die Kunst der alten Christen. Augsburg, 1926.
- Peirce H., Tyler R.* L'art byzantin. P., 1932—1934, v. 1—2.
- Richter J. P.* Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte. Wien, 1897.

- Riegl A.* Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich, Wien, 1901, 1923, Bd. 1—2.
- Schweitzer B.* Die spätantike Grundlage der mittelalterlichen Kunst. Leipzig, 1939.
- Strzygowsky J.* Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst. Leipzig, 1901.
- Strzygowsky J.* Der Ursprung der christlichen Kirchenkunst. Leipzig, 1920.
- Strzygowsky J.* Origin of Christian Church Art. Oxford, 1923.
- Sybel L. von.* Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst, Marburg, 1906, 1909, Bd. 1—2.
- Swift E. H.* Roman Sources of Christian Art. N. Y., 1951.
- Talbot Rice D.* The Beginnings of Christian Art. L., 1957.
- Talbot Rice D.* The Art of Byzantium. L., 1959.
- Toesca P.* Storia dell'arte italiana. I. Il Medioevo. Turin, 1927.
- Volbach W. F., Hirmer M.* Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom. München, 1958.
- Volbach W. F., Lafontaine-Dosogne J.* Byzanz und der christliche Osten.— Propyläen Kunstgeschichte. B., 1968.
- Weitzmann K.* Greek Mythology in Byzantine Art. Princeton. 1951.
- Weitzmann K.* Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art. N. Y., 1979.
- Weitzmann K.* Late Antique and Early Christian Book Illumination. N. Y., 1977.
- Wulff O.* Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. B., 1909.
- Wulff O.* Altchristliche und byzantinische Kunst. B., 1914—1915, Bd. 1—2.

17

- Беляев Д. Ф.* Byzantina. СПб., 1891—1906, т. I—III.
- Брунов Н. И.* Архитектура Византии.— Всеобщая история архитектуры. Л.; М., 1966, т. II, с. 16—160.
- Брунов Н. И.* Очерки по истории архитектуры. М.; Л., 1935, т. II.
- Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886.
- Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1975.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire. Sources and Documents. New Jersey, 1972.
- Mango C.* Byzantine Architecture. N. Y., 1976.
- Mathews T. F.* The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy, 1971.
- Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1966 (издание продолжается).

18

- Айбабин А. И.* Погребения второй половины V — первой половины VI в. в Крыму.— КСИА, 1979, 158, с. 22—34.
- Греческая эпиграмма. М., 1960.

- Залесская В. Н.* Византийская гонимка. Некоторые аспекты изучения.— ВВ, 1982, 43.
- Иерусалимская А. А.* Великий шелковый путь и Северный Кавказ. К выставке «Сокровища искусства Древнего Ирана, Кавказа и Средней Азии». Л., 1972.
- Иерусалимская А. А.* К вопросу о связях Согда с Византией и Египтом.— Народы Азии и Африки, 1967, № 3, с. 1—20.
- Иерусалимская А. А.* О северокавказском «шелковом пути» в раннее средневековье.— СА, 1967, № 2, с. 55—78.
- Мамье М. Э.* Коптская расписная керамика Эрмитажа.— Труды отдела Востока Гос. Эрмитажа. Л., 1939, III, с. 191—210.
- Мацулевич Л. А.* Большая пряжка перещепинского клада и псевдопряжки.— Seminarium Kondakovianum, 1927, I, с. 127—140.
- Brandenburg H.* Bellerophon christianus. Römische Quartalschrift. Rom; Freiburg; Wien, 1968, Bd. 63, S. 49—55.
- Grabar A.* Les ampoules de la terre Sainte. P., 1958.
- Grabar A.* Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et moyen âge. P., 1979.
- Kitzinger E.* A Marble Relief of the Theodosian Period.— DOP, 1960, 14, p. 17—42.
- Mazulevitch L.* Byzantinische Antike. Berlin; Leipzig, 1929. {706}
- Volbach W. V.* Avori delle capitale tardoantiche. Corsi di cultura sull' arte Ravennate e bizantina. Ravenna, 1978, p. 265—289.
- Volbach W. V.* Elfenbeinwerke der Spätantike und des frühen Mittelalters. 3. Aufl. Mainz, 1976.
- Weitzmann K.* Mythology in Byzantine Art. Princeton. 1951.
- Weitzmann K.* The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and their Impact on Christian Iconography.— DOP, 1960, 14, p. 45—68.
- Werner J.* Nomadische Gürtel bei Persern, Byzantinern und Langobarden.— In: La civiltà dei Langobardi in Europa. Atti del convegno Internazionale. Roma, 1974, p. 109—139.
- Werner J.* Zur Verbreitung frühgeschichtlicher Metallarbeiten.— Antiquar. Archiv, 38, Early Medieval Studies, 1970, I, S. 65—81.
- Zallesskaja V.* Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Ermitage. Leningrad. Ausstellungskataloge der frühchristliche-byzantinischen Sammlung. B., 1978, II, Kat. N 9, S. 104—106.

19

- Герцман Е. В.* Принципы организации «пикнонных» и «апикнонных» структур.— Вопросы музыковедения, вып. 2. М., 1973, с. 6—26.
- Романов Л. Н.* О генезисе и становлении музыкально-эстетических воззрений раннего и византийского христианства.— В кн.: Искусство и религия. Л., 1979, с. 92—111.
- Филарет (Гумилевский Д. Г.).* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1860.

- Abert H.* Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen. Halle, 1905.
- Avenary H.* Studies in the Hebrew, Syrian and Greek Liturgical Recitative.— Tel-Aviv, 1963.
- Bachmann W.* Das byzantinische Musikinstrumentarium.— Anfänge der slavischen Musik. Bratislava, 1966.
- Barbour J. M.* The Principles of Greek Notation.— Journal of the American Musicological Society, 1960, 13, p. 1—17.
- Borsai J.* Die musiktheoretische christlichen Riten.— Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae, 16, 1974, S. 5—12.
- Düring J.* Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios. Göteborg. 1930.
- Eitrem S., Amundsen L., Winnington-Ingram R. P.* Fragments of unknown Greek Tragic Texts with Musical Notation.— Symbolae Osloenses, 1955, 31, p. 1—81.
- Farmer H. G.* Byzantine Musical Instruments in the ninth Century.— Journal of the Royal Asiatic Society, 1925.
- Fleischer O.* Neumenstudien. Leipzig, 1893, T. 1.
- Handschin J.* Das Zeremoniewerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung. Basel, 1942.
- Hoeg C.* La notation ekphonétique.— Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia 1, 2. Kopenhagen, 1935, p. 71—76.
- Hucke H.* Die Cheironomie und die Entstehung der Neumenschrift.— Die Musikforschung, 1979, H. 1, S. 1—16.
- Hunt A. S., Jones H. S.* Christian Hymn with Musical Notation.— The Oxyrinchos Papyri, 1922, 15, p. 21—25.
- Idelsohn A.* Die Maquamen der Arabischen Musik.— Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, 1913/14, XV, S. 1—63.
- Jammers E.* Neumen der Cheironomie.— Tafeln zur Neumenschrift, Tutzing, 1965, S. 21—28.
- Jan C.* Die Metrik des Bacchius.— Rheinisches Museum, 1891, 46, S. 557—576.
- Mocquereau A.* Paléographie musicale. P., 1889, v. 1.
- Najock D.* Drei anonyme griechische Traktate über die Musik. Göttingen, 1972.
- Neubecker A. J.* Altgriechische Musik. Eine Einführung. Darmstadt, 1977.
- Pearl O., Winnington-Ingram R. P.* A Michigan Papyrus with Musical Notation.— Journal of Egyptian Archeology, 1965, 51, p. 179—195.
- Ruelle Ch.* Corrections proposées dans l'Anonymus de Bellermand.— Revue de Philologie, 1908, 32, p. 28—30.
- Ruelle Ch.* Rapports sur une mission littéraire et philologique en Espagne.— Archives des missions scientifiques et littéraires. P., 1875, III/2, p. 609—610.
- Sachs C.* Die Griechische Gesangsnotenschrift.— Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1924—1925, 7, S. 1—5.
- Sachs C.* Die Griechische Instrumentalnotenschrift.— Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1923—1924, 6, S. 289—31.
- Schäfer R.* Aristides Quintilianus. B., 1937.
- Schubart W.* Ein griechischer Papyrus mit Noten.— Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin, Phil.-Hist. Kl., 1918, 36, S. 763—768.
- Stäblein B.* Frühchristliche Musik.— MGG, Bd. 4.
- Stäblein B.* Das Schriftbild der einstimmigen Musik.— Musikgeschichte in Bildern. Leipzig, 1975, Bd. III, Lief. 4.
- Trypanis C. A.* On the Musical Rendering of the Early Byzantine Kontakia.— Studios in Eastern Chant, 1966, v. 1. {707}
- Turner E. G., Winnington-Ingram R. P.* Monody with Musical Notation.— The Oxyrinchos Papyri, 1959, 25, p. 113—122.
- Vincent A.* Notice sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique. P., 1847.
- Wagner P.* Gregorianische Formenlehre. Leipzig, 1921.
- Wagner P.* Der Oxyrinchos-Notenpapyrus.— Philologus, 1924, 79, S. 213—214.
- Werner E.* Psalm.— MGG, Bd. 10.
- Werner E.* The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagoge and Church during the First Millenium. L., 1959.
- Wellesz E. A.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961.
- Wellesz E.* Eastern Element in Western Chant. Studies in the Early History of Ecclesiastical Musik. Oxford; Boston, 1947.
- Wellesz E.* Melody Construction in the Byzantine Chant — Actes du XII^e Congrès international d'études byzantines. Ochride 10—16 Septembre 1961. Belgrad, 1964, vol. 1, p. 135—151.
- Wellesz E.* Music of the Eastern Churches.— New Oxford History of Music, L., 1954, v. II.
- Wellesz E.* Words and Musik in Byzantine Liturgy.— The Musical Quarterly, 1947, vol. 33, N 3.

20

- Диль Ш.* Византийские портреты, М., 1914.
- Левченко М. В.* Пентаполь по письмам Синезия.— ВВ. 1956, IX.
- Лишев Стр.* Новооткрытия античен град Абрит при Разград.— Исторически преглед, 1956, XII, № 1.
- Полякова С. Р.* Византийские легенды. Л., 1972.
- Сергеенко М. Е.* Жизнь Древнего Рима. М.; Л., 1962.
- Сукиасян А. Г.* Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма. Ереван, 1963.
- Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV—XIV вв. Ереван, 1961.
- Фихман И. Ф.* Оксиринх — город папирусов. М., 1976.
- Antioch-on-the-Orontes. (Publications of the Committee for the Excavations of Antioch and its Vicinity). vol. I. The Excavations of 1932 / Ed. by Elderkin. Princeton. 1934; vol. II. The Excavations, 1933—1936 / Ed. by Stillwell. Princeton. 1938; vol. III. The Excavations, 1937—1939 / Ed. by Stillwell. Princeton, 1941, vol. IV. Part I. Ceramics and Islamic Coins / Ed. F. O. Waagé. Princeton, 1948, vol. IV. Part 2. Greek, Roman, Byzantine and Crusaders' Coins / Ed. by D. B. Waagé. Princeton, 1952.
- Balsdon J. P. V. D.* Roman Women. L., 1962.
- Broadbent R. J.* A History of Pantomime, L., 1901.

- Cameron A.* Porphyrius the Charioteer. Oxford, 1973.
- Carcopino J.* La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire. P., 1939.
- Claude D.* Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert. München, 1969.
- Diehl Ch.* Théodora, impératrice de Byzance. P., 1904.
- Downey G.* A History of Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, 1961.
- Falke O.* Kunstgeschichte der Seidenweberei. B., 1921.
- Foss C.* Byzantine and Turkish Sardis. Cambridge (Mass.). L., 1976.
- Foss C.* Ephesus after Antiquity: A late Antique, Byzantine and Turkish City. Cambridge, 1979.
- Gaudemet J.* Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du christianisme.— Romanitas, 1962, IV/5, p. 58—85.
- Grabar A.* Sculptures byzantines de Constantinople (IV^e—X^e siècle). P., 1963.
- Guilland R.* Etudes sur l'Hippodrome de Byzance. VI. Les spectacles de l'Hippodrome.— BS, 1966, XXVII.
- Hanfmann G.* From Croesus to Constantine. Michigan, 1975.
- Κοκκουλες Φ. Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς. Ἀθήνα, 1948—1955, т. 1—6.
- Kruse H.* Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im Römischen Reichs.— Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Paderborn, 1934.
- Lassus J.* Sanctuaires chrétiens de Syrie. P., 1947.
- Levi D.* Antioch Mosaic Pavements. Princeton, 1947, vol. I—II.
- Liebeschuetz D.* Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire. Oxford, 1972.
- Magoulias H. J.* Trades and Crafts in the Sixth and Seventh Centuries as Viewed in the Lives of the Saints.— BS, 1976, 37.
- Mango C.* Antique Statuary and the Byzantine Beholder.— DOP, 1963, 17, p. 53—75.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire. Sources and Documents. New Jersey, 1972.
- Kitzinger E.* The Cult of Images before Iconoclasm.— DOP, 1954, 8.
- Patlagean E.* L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IV^e—XII^e siècles).— Annales de démographie historique. 1973, p. 85—93.
- Puech A.* Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps. P., 1891. {708}
- Reich H.* Der Mimos. Ein litterarisch-entwicklungsgeschichtlicher Versuch. B., 1903, Bd. I.
- Robert L. et Firatli.* Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine. P., 1964.
- George La Piana.* The Byzantine Theatre.— Speculum, 1936, v. XI, p. 171—211.
- Scranton Robert L.* Medieval Architecture in the Central Area of Corinth. (Corinth, vol. XVI). Princeton, 1957.
- Stillwell R.* Houses of Antioch.— DOP, 1961, 15.
- Talbot Rice T.* Everyday Life in Byzantium. L., 1967.
- Tchalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine. P., 1953—1958, vol. 1—3.
- Theocharidis G. J.* Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im 4. und 5. Jh., hauptsächlich auf Grund der Predigten des Joannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel. Thessaloniki, 1940.
- Thiel E.* Geschichte des Kostüms. B., 1960.
- Tinnefeld Fr.* Zum profanen Mimos in Byzanz nach Verdikt des Trullanums (780—813).— Βυζαντινά, 1974, 6, p. 321—344.
- Vogt A.* Etudes sur le théâtre byzantin.— Byz., 1931, 6.
- Vööbus A.* A History of ascetism in the Syrian Orient. I. The origins of ascetism, early monasticism in Persia; II. Early monasticism in Mesopotamia and Syria.— CSCO, 1957—1960, 184, 197.
- Wiemken H.* Der griechische Mimos. Bremen. 1972. {709}

Список сокращений

- АДСВ — Античная древность и средние века
- АЕ — Археографический ежегодник
- ВВ — Византийский временник
- ВДИ — Вестник древней истории
- ВО — Византийские очерки
- ВС — Византийский сборник
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
- ЗРВИ — Сборник Радова. Византологический институт
- КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР
- ОРЯС — Отделение русского языка и словесности
- ППС — Православный палестинский сборник
- ПС — Палестинский сборник
- СВ — Средние века
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы
- УЗ — Ученые записки
- AHR — American Historical Review
- AP — Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice nova. P., 1888—1889, vol. 1—2.
- BNJb — Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
- RS — Byzantinoslavica
- Byz. — Byzantion
- BZ — Byzantinische Zeitschrift
- CA — Cahiers archéologiques
- CAG — Commentaria in Aristotelem graeca. B., 1882—1909. Bd. I—XXIII
- CCAG — Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Bruxelles, 1898—1953, v. I—XII
- CFHB — Corpus Fontium Historiae Byzantinae
- CQ — Classical Quarterly
- DOP — Dumbarton Oaks Papers
- GGM — Geographi graeci minores
- GLM — Geographi latini minores
- HGM — Historici graeci minores
- HTbB — Harvard Theological Review
- JHS — Journal of Hellenic Studies
- JÖBG — Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
- MGG — Musik in Geschichte und Gegenwart

MGH, AA — Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi
 PG — *J.-P. Migne*. Patrologiae cursus completus. Series graeca
 PL — *J.-P. Migne*. Patrologiae cursus completus. Series latina.
 RA — Revue archéologique
 RE — Pauly — Wissowa — Kroll. Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft
 REB — Revue des études byzantines

REG — Revue des études grecques
 RG — Rhetores graeci
 RH — Revue historique
 RSBN — Rivista di studi bizantini e neoellenici
 TAPS — Transaction of American Philological Society
 TM — Travaux et Mémoires
 ZSSRA — Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung {710}

Указатель имен

АВТОРЫ И ДЕЯТЕЛИ ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аарон, врач 429
 Абеляр Пьер 88
 Абу Бекр 323
 Август 145, 253, 450, 661
 Августин, Аврелий 65, 72, 77, 82, 84, 85, 87—90, 92, 94, 186, 188, 189, 196, 198, 206, 274, 291, 292, 303, 306, 317, 337, 347, 421, 437, 518, 628, 670
 Авзоний, Децим Магн 93
 Авксентий 318
 Авраам Бар-Кайли 236, 238
 Аврелиан 103
 Агапий 426, 495
 Агапит 113, 237
 Агапит, папа 502
 Агагодемон 464
 Агафемер 450
 Агафий Миринейский 122, 123, 149, 160—172, 174, 175, 178, 179, 204, 256, 258, 259, 261, 262, 274, 330, 355, 391, 413—414, 497, 498, 635, 639, 660, 674
 Агафий Схоластик 317
 Агриппа 450, 455, 460
 Адамантий 634
 Азиний Квадрат 204
 Акакий 217
 Аламундар 200, 201
 Аларих 65, 77, 148, 196
 Александр из Тралл 426, 428
 Александр Македонский 99, 251, 267, 276, 393, 438, 458—459, 665
 Александр Полигистор 457
 Александр, епископ 192
 Александр, консуляр 293
 Алипий 464, 492
 Алфен Вар 368
 Аль-Батали 464
 Альбин 90
 аль-Масуди 464
 Амаласунта 380
 Амвросий Медиоланский 85, 86, 90, 92, 421, 437, 442
Амелий 57
 Аммиан Марцеллин 58, 109, 111, 122—138, 143, 251, 261, 273, 422, 499, 673
 Аммоний 223, 416, 442, 443, 495, 497, 498, 499

Анаксагор 129, 221
 Анаксимандр 252
 Аваксимен 436
 Анания Ширакаци 445—447, 450, 457, 458, 501
 Анастасий I 145, 155, 199, 200, 208, 263, 317, 355, 375, 419, 599, 602, 651, 653, 667
 Анастасий Синаит 421
 Анахарсис 143
 Андрей Кесарийский 440
 Андрей Критский 327
 Анисий 212
 Анна Комнина 262
 Аноним Беллермана 492, 631
 Аноним (Старший), юрист 360
 Антиох Афинский 414
 Антоний отшельник 80, 284, 285, 343, 531, 532
 Антоний, Марк 253
 Антонин Великий 496
 Антонин из Пьяченцы 459, 460
 Антонина 154
 Антонины 333
 Анфим 242
 Анфимий из Тралл 162, 164, 410, 411, 417, 418, 428, 590, 639
 Аполлинарий Лаодикейский 82, 213, 217, 312, 322
 Аполлинарий Сидоний, Гай Соллий 93
 Аполлоний 189, 312
 Аполлоний Дискол 483, 484
 Аполлоний Пергский 410, 411
 Аполлоний Родосский 249
 Аполлоний Тирский 276
 Аппиан 258, 267
 Апсирт 419
 Апулей 56, 128, 420
 Арат из Сол 312, 411, 493
 Ареовинд 226, 381, 557
 Арий 79, 80, 183, 192, 207, 214, 215, 393
 Аристарх Самосский 412
 Аристид Квинтилиан 492
 Аристоксен Тарентский 491, 492, 631
 Аристотель 42, 43, 45, 49, 52, 56, 61, 65, 71, 94, 95, 108, 121, 128, 294, 295, 302, 329, 345, 365, 370, 411, 413, 415—418, 422, 423, 430, 440—446, 474—476, 481, 487, 488, 491, 493—496, 498, 499, 506, 616, 660, 672, 674
 Аристофан 483
 Аркадий 18, 35, 109—111, 140, 142, 218, 296, 338, 354, 501
 Аркадий, грамматик 483

Аркульф 459
Арнобий 85, 519
Арриан 204, 393, 419, 459, 675
Арсакий 45, 287
Артемидор Эфесский 451 {711}
Артемий 220
Архелай 221
Архелай, алхимик 431
Архимед 410, 411, 417, 589
Асклепидот 427, 498
Астерий Амасийский 542, 543, 641
Атаульф 144, 145
Аттила 371—374, 376—379, 388
Афанасий Александрийский 68, 80, 183, 192, 194, 213, 215, 217, 284, 285, 343, 438, 453, 507, 525, 531—534, 536, 537
Афанасий Схоластик 364
Афинагор 70, 506
Аффоний 485—487
Аэций, импер. 377
Аэций, ересиарх 214—216
Аэций Амидский 427, 428
Аэций Антиохийский 421

Балай 318
Бар-Кефа 463
Бархадбешабба 242—245, 671
Бемархий 335
Бенедикт Нурсийский 97
Босх И. 285
Боэций, Аниций Манлий Северин 94—96, 280

Вавила 220
Вакхий Геронт 492, 630, 631
Валент 58, 126, 137, 139 142, 192 197, 206, 216, 337—339, 345, 427 501
Валент, агроном 420
Валентиниан I 58, 139, 338
Валентиниан II 90
Валентиниан III 213
Варрон, Марк Теренций 92, 94, 420
Василий II 319
Василий Анкирский 217
Василий Кесарийский (Великий) 44, 68, 69, 71—73, 213, 217, 285, 293, 298—302, 320, 329, 332, 344—348, 414, 421, 422, 424 426, 440—442, 444, 445, 447, 448, 453, 478 479, 482, 485, 494, 496—500, 523, 586, 615, 616, 623, 628, 648, 669, 678
Василий Киликийский 225
Василий Селевкийский 275
Василий, наместник Ахайи 297
Василиск 206
Вассиан 651
Вегесий 393, 394, 401, 403, 407, 458, 462, 675
Велисарий 149—154, 654
Вергилий Марон, Публий 85, 93, 94, 126, 128, 246, 253, 312, 674
Вигила 377
Византийский Аноним 393—397, 403, 404
Виктор Тонненский 202
Виллибальд 459
Винданий Анатолий 420, 425
Вигалиан 201
Витигис 380

Гай 362, 368
Гайна 349, 350, 352
Гален 425—428, 444 506
Галл 216, 217
Галла Пластиция 59, 144, 145, 555, 556, 561, 584
Галлиен 68
Гамалиель 649
Ганнибал 393
Гвидо из Пизы 454
Гесихий 427, 484
Гейзерих 150, 373
Гекатей Милетский 432, 457
Геласий 277
Гелимер 150
Гемин 488, 493
Георгий Амартол 202, 259
Георгий Гемист Плифон 290
Георгий Каппадокийский 217
Георгий Кедрин 259
Георгий Монах 367
Георгий Писида 327—329, 356, 421, 422, 444, 445, 447, 449, 494
Георгий Синкелл 268
Георгий Хировоск 483, 484, 501
Гераклит 49, 128
Герман 322
Гермий 497
Гермоген из Тарса 333, 485—487
Герод Аттик 333
Геродот 47, 94, 119, 122, 128, 159, 163, 171, 182, 246, 258, 393, 481
Герон Александрийский 411, 417, 418, 490, 590
Гесиод 47, 481, 483, 518
Гефестион Фиванский 414
Гигин 403
Гимерий 297—299, 322, 332, 333, 335, 342, 344, 347, 674
Гиперид 332
Гиппарх 442
Гиппократ, знаменитый древнегреческий врач 426—428, 444
Гиппократ, медик IV в. н. э. 419
Голла 469
Гомер 47, 50, 56, 94, 128, 176, 178, 250, 285, 307, 311, 312, 356, 479, 481, 482, 487, 503, 518, 606, 672
Гонорий 610, 645
Гораполлон 310
Гораций Флакк, Квинт 85, 94
Григорий I (Великий), папа 85, 86, 94, 615
Григорий Антиохийский 203, 210, 262
Григорий Назианзин (Богослов) 42, 44, 66, 69, 73, 193, 213, 217, 275, 280, 285, 288, 289, 291, 293, 294, 298, 299, 302—305, 307—309, 314, 316, 320, 332, 337, 338, 344, 347, 348, 421, 426, 478, 482, 483, 485, 493, 497—499, 646, 649, 653, 669, 671
Григорий Неокесарийский (Чудотворец) 278, 280, 282 {712}
Григорий Нисский 66, 67, 69, 72, 73, 80, 275, 285, 298, 320, 332, 344, 348, 421, 441, 445, 497, 499, 520, 525, 526, 528, 615, 616, 669, 678
Григорий Палама 60, 72
Григорий, юрист 364

- Дамаский 63, 427, 495, 497
 Дамиан 236
 Даниил, столпник 317
 Данте Алигьери 88, 124
 Дарес Фригийский 251
 Дексипп Афинянин 140
 Демад 485
 Демокрит из Абдеры 128, 252, 258, 420, 431
 Демокрит, ученый III—II вв. до н. э. 420
 Демосфен 47, 94, 128, 308, 327, 332—334, 336, 341, 351, 481, 485
 Демосфен, юрист 360
 Демофил 214, 217
 Дидим Александрийский 420
 Дизавул 388, 389
 Диктис Критский 261
 Дикуил 452
 Диоген Энандский 43
 Диодор Антиохийский 448
 Диодор Сицилийский 171, 204
 Диодор из Тарса 202, 348, 435, 436
 Диоклетиан 30, 78, 102, 103, 283, 332, 344, 414, 419, 500
 Дион 295
 Дион Кассий 128, 204, 213
 Дион Хрисостом 102, 110, 295, 332—334, 336, 354
 Дионисий Александрийский 69, 502
 Дионисий Галикарнасский 119, 486, 627, 628
 Дионисий Периегет 494
 Дионисий Филадельфийский 419
 Дионисий Фракийский 483, 484
 Диоскорид 424, 494
 Диофант Вифинский 420
 Диофант, математик 410, 490
 Дометиан 178
 Домника 496
 Домнин Ларисский 410, 490
 Домнин, юрист 360
 Дорофей Сидонский 414
 Драконтий, Блоссий Эмилий 96
- Е**
 Евагор 284
 Евагрий Схоластик 149, 160, 171, 182, 198, 202—212, 219, 259, 262
 Евдем 415
 Евдокс Книдский 411, 432, 441
 Евдоксий 217, 360
 Евдоксия 267, 351, 437
 Евклид 410, 418, 445, 490, 492, 590
 Евксен 360
 Евлампия 212
 Евнапий 57, 58, 122, 139—143, 146, 310, 673
 Евномий 72, 73, 212—217
 Евпраксий 223
 Еврипид 178, 246, 252, 483, 674
 Евсевий Кесарийский 69, 103, 104, 182—198, 200, 203—206, 211, 213, 215, 218, 222, 224, 225, 238, 239, 241, 247, 252, 259, 261, 267, 268, 282—285, 287, 343, 460, 464, 465, 538, 540, 541
 Евсевий Эмесский 481
 Евсевий, дипломат 388
 Евстафий Епифанийский 204, 205, 265
 Евстратий Никейский 447
- Евтекний 419
 Евтихиан 604
 Евтихий 83, 207, 236, 237, 496, 561
 Евтокий Аскалонский 410, 411
 Евтохий 589
 Евтропий, временщик 123, 218, 309, 349
 Евтропий, историк 195, 261
 Евфимия 653
 Егише 445
 Елена 459
 Елий 426
 Епифаний Кипрский 301, 421
 Епифаний Сирийский 262
 Ефрем 236, 237
 Ефрем Сирийский (Афрем) 318, 421, 436—438, 448, 502, 623, 628
- З**
 Захарий, папа 465
 Захария Ритор 182, 204, 207, 223, 242, 644, 671
 Зенон 481
 Зимарх 388, 389
 Зинов, импер. 201, 208, 247, 502, 634, 638, 653
 Зинов, ритор 639
 Зих 387, 388
 Зоара 242
 Зосим 108, 110, 122, 139, 145—148, 204—206, 261
 Зосима 430
- И**
 Иаков, врач 426, 427
 Игнатий Антиохийский 622
 Иерокл, географ 454
 Иерокл, философ 495, 497
 Иероклей 419
 Иероним Стридонский 85, 86, 90, 183, 464
 Иероним, пресвитер 455
 Иерофей 431
 Иешу Стилиит 234, 263—265, 657
 Илиодор 431
 Иоанн Александрийский 428
 Иоанн Амидский 241
 Иоанн Антиохийский 233, 259—261, 271, 365
 Иоанн Винкомал 651
 Иоанн Дамаскин 200—202, 212, 259, 439, 495, 502, 506, 670
 Иоанн Диакриномен 225, 234
 Иоанн Епифанийский 149, 160, 171, 260—262
 Иоанн Златоуст 67, 83, 199, 214, 294, 298, {713} 299, 302—303, 308, 320, 332, 334, 344, 348—353, 421, 436, 437, 479, 485, 496, 497, 645—648, 652, 653, 655, 657, 663, 664, 666, 669, 674
 Иоанн Зонара 501
 Иоанн Каппадокийский 641, 654, 658, 659
 Иоанн Лествичник 537
 Иоанн Лид 171, 254, 256, 380—382, 414, 495
 Иоанн Малала 200, 204, 234, 246—261, 268, 271, 645, 651, 661, 667, 674
 Иоанн Милостивый 643
 Иоанн Молчальник 496
 Иоанн Мосх 202, 329, 330
 Иоанн Никиуссийский 259
 Иоанн Постник 179
 Иоанн Продром 267
 Иоанн Скилица 259
 Иоанн Схоластик 236, 237

- Иоанн Телльский 228, 242
Иоанн Филопон 108, 165, 411, 416, 417, 435, 442, 443, 445—449, 474, 475, 483, 493, 495, 497, 499
Иоанн Харакс 483
Иоанн Эфесский 182, 202, 223, 226—242, 259, 651, 671
Иоахим Флорский 89
Иовиан 126, 338, 427
Иосиф Флавий 189, 204, 213
Иордан 374, 376, 452
Ипатий 226
Ипатия 59, 295, 308, 310, 410, 411, 493, 497, 499, 650
Ипполит Африканский 460
Ипполит Римский 283
Иракий I 68, 117, 172, 260, 266, 267, 327, 328, 356, 426, 428, 431, 444, 501, 502, 606, 613
Иринеи Лионский 189, 505, 514
Ирна 374
Иродиан 204
Исаак Сириянин 66
Исидор Милетский 411, 417, 589, 590
Исидор Севильский 82, 94, 97, 463
Исидор, философ 63, 497
Исократ 47, 272, 284, 481, 485
- Кавад I** 226, 265, 385
Каллимах 312
Карл Великий 31, 97, 118, 465
Картерий 212
Кассиан Басс 420, 425
Кассиодор, Флавий Магн Аврелий 94, 96, 97, 381, 452, 502
Кассия 322
Касторий 453, 462
Катон, Марк Порций 420
Квинт Смирнский 327, 606
Квинтилиан, Марк Фабий 92
Кесарий 426, 427, 493, 497
Киприан 519
Кир Панополитанский 310, 317
Кир Старший 251
Кирилл Александрийский 83, 317, 484, 542
Кирилл Скифопольский 202, 479
Кирилл Старший 367
Кирилл, юрист 360, 363
Кириллон 318
Клавдиан, Клавдий 93, 274, 317
Клавдий II 140
Клавдий, импер. I в. 424
Клеанф 305
Клеарх 200
Клеонид Аристоксенит 492
Климент Александрийский 189, 194, 247, 342, 343, 470, 502, 513, 514, 516, 527, 533, 629, 631
Коллуф 309, 314, 327
Колумелла, Луций Юний Модерат 420
Комито 663
Констант 335, 336
Константин I 15, 18, 30, 35, 58, 79, 80, 90, 98, 102, 103, 106, 107, 110, 146, 147, 183, 185, 186, 190, 194, 205, 206, 208, 218, 233, 274, 282, 284, 287—289, 332, 335, 419, 459, 501, 539, 540, 553, 575, 577, 664, 673
Константин Багрянородный (Порфирородный) 246, 287, 387, 419, 624, 630
Константин, возничий 667
Констанций I 126, 137—139, 183, 192, 193, 213, 216, 217, 294, 336, 338, 414, 458, 478
Констанций II 598
Косьма Индикоплов 30, 267, 423, 425, 436, 438, 448, 460, 467—477, 676
Косьма Маюмский 54, 502
Крез 251
Крека 373, 374, 376
Крисп 205, 218
Ксенократ 296
Ксенофонт 393, 395, 483
Ктесий 419, 422, 432
Куст (Каст) ибн Лука 420
- Лактанций, Луций Цецилий Фирман** 85, 421, 436, 448, 505, 510 518—520, 523, 528
Лев I 83, 427
Лев III 367
Лев VI Мудрый 287
Лев Грамматик 202
Лев Диакон 160
Леонтий Византийский 670
Леонтий Иерусалимский 55
Леонтий, агроном 420
Леонтий, юрист 360
Ливаний 45, 67, 108, 109, 111, 112, 127, 129, 193, 280, 287, 290—294, 297—299, 302, 311, 332—342, 345, 348, 349, 352, 354—356, 453, 485, 486, 497, 499—501, 649, 664, 674
Ливий, Тит 94, 128, 246, 253, 674
Лисий 47, 94, 481, 485
Лисипп 665
Лициний 79
Лукиан 290, 310, 334
Лукреций Кар, Тит 128
- Маврикий, автор «Стратегикона»** 393, 394, 396—407 {714}
Маврикий импер. 172, 173, 203, 204, 205, 209, 210, 232, 234, 267, 387, 391
Макарий Египетский 506, 508, 523
Македоний 199, 651, 653
Макробий (Амвросий Макробий Феодосий) 92, 93, 463
Максим из Ионии 220
Максим Исповедник 42, 68, 73, 482, 501, 678
Максим, ученик Эдесия 58—60, 497
Максим, философ, друг Юлиана 193, 294, 297
Максим-Ирон 288
Максимиан 567, 568, 602
Максимиан Геркул 551
Максимин 371—373, 377, 378
Малх Филадельфиец 355
Мануил Фил 447
Мад-Аба (Патрикий) 471, 475
Мариан 312
Марий Викторин Афр 54, 85, 95
Марий Максим 131
Марин Тирский, географ 464
Марин, философ 62, 413, 497, 498
Марк Аврелий 47, 102, 128, 133, 288

Маркелл 502
Маркеллин 536
Маркиан, географ 451, 454
Маркиан, импер. 18, 372, 395
Марон 228
Марциан Капелла 92, 95, 463
Меgefий 291
Мелеагр Гадарский 310
Мелетий Антиохийский 348
Мелитон Сардский 275
Менандр, комедиограф 94
Менандр Протиктор 30, 120, 149, 160, 162, 171, 174, 175, 179, 204, 262, 336, 380—383, 386—391, 673
Менипп Пергамский 451
Мефодий Олимпийский 69, 280—282
Михаил Сириец 200, 233, 235, 237, 238
Моисей Аггельский 226
Моисей Хоренский 445
Монтан 231
Мусей 309, 314, 327

Нарсай 245, 318
Немесий Эмесский 44, 506, 507
Нерва 128
Несторий 83, 200, 207, 244, 561
Никандр 312
Никандр Колофонский 424
Никифор Каллист Ксанфопул 199—200, 212
Никифор, патриарх 211
Николай из Миры 486
Никомах, древнегреческий философ 62
Никомах из Герасы 409—411, 489, 490, 492
Никострат 204
Нил Анкирский 508—523, 530, 532
Нонн Панополитанский 162, 298, 308—314, 330
Ноннос 30, 383—386, 675
Ноткер Заика 326

Овидий Назон, Публий 313
Одоакр 201
Олибрий 653
Олимпиада, мать Александра Македонского 251
Олимпиада (IV в. н. э.) 638
Олимпий Александрийский 57
Олимпиодор Александрийский Младший, философ 413, 416, 418, 426, 430, 443, 444, 493, 495, 497
Олимпиодор Старший 495, 497
Олимпиодор Фиванский 310
Олимпиодор, историк 122, 139, 143—145, 146, 310
Омар 323
Онасандр 393, 397, 398, 407, 675
Оппиан 419, 422, 483
Ор 484
Орест 59
Оривасий 140, 220, 426—428
Ориген 69, 73, 94, 182, 184, 189, 194, 211, 278, 280, 282, 343, 421, 440, 442, 470, 502, 517, 528, 541
Орион из Фив 484
Орозий, Павел 274, 317, 453, 462

Павел Александрийский 413, 414, 493
Павел Никейский 429
Павел Силентиарий 161, 162, 315—317, 330
Павел Эгинский 427, 428

Павел, юрист 369
Павлин Тирский 541
Павлина 267
Павсаний 252
Палеологи 12
Палефат 248
Паллад 294, 307, 308, 310, 314, 597
Палладий, церковный писатель 199, 330
Палладий, врач 427, 429
Палладий Рутилий Тавр Эмилиан 420
Пампрепий 310
Памфил 69, 182, 183, 194, 282
Папп Александрийский 410, 412, 417, 446, 450, 458
Пасифил 134
Патерн 601, 602, 604
Патрикий, стратиг 226
Патрикий, юрист 360, 363—365
Пелагий 84
Перегрин 134
Перикл 221
Периклея 160
Пероз 265
Петр Александрийский 236
Петр Монг 223
Петр Патрикий 261, 379—383, 386—388, 675
Петр Сукновал 74
Петрарка Ф. 88
Пиамун 639 {715}
Пиндар 481, 483
Пико делла Мирандола 56, 61
Пифагор 56, 64, 94, 129, 189, 194, 221, 393, 409, 488, 491, 616
Плавт, Тит Макций 94, 128
Платон 32, 42, 43, 45, 46, 49—53, 56, 61, 63—65, 68, 71, 94, 95, 108, 110, 121, 128, 165, 166, 178, 184, 189, 194, 221, 251, 280, 281, 295, 297, 300, 305, 356, 370, 409, 413, 440, 442, 444, 481, 487, 488, 491, 494—496, 498, 499, 520, 521, 616, 629, 668, 674
Плиний Старший (Гай Плиний Секунд) 92, 420, 458
Плотин 42, 45, 50—53, 55—57, 61, 63, 64, 68, 71, 73, 121, 129, 189, 194, 286, 305, 510—512, 520, 526, 668
Плутарх Афинский 61, 497
Плутарх из Херонеи 49, 56, 210, 300, 483
Полевий Сильвий 455
Полибий 119, 122, 128, 146, 160, 182, 257, 258, 393, 403
Полиен 393
Порфирий, философ 51, 55—57, 61, 62, 95, 189, 194, 220, 286, 306, 413, 488
Порфирий Александрийский, возничий 667
Посидоний 45, 48, 49, 51, 53, 56, 71, 300
Праксей 80
Приск Панийский 30, 112, 204, 205, 371—374, 376—379, 386, 387, 391, 673, 674
Присциан 452
Проб 229, 651
Проба 312
Прокл Диадох 42, 44—47, 53, 61—68, 74, 76, 77, 272, 305, 313, 410, 412, 413, 417, 474, 488, 491, 493—495, 497—499, 668
Прокл Константинопольский 275, 298, 325

- Прокопий из Газы 223, 355, 448, 500
Прокопий Кесарийский 112, 120, 122, 123, 148—160, 162, 163, 165—167, 169, 171, 172, 174, 175, 178, 179, 204, 205, 209, 231, 254, 256, 258, 259, 261, 273, 355, 380—382, 391, 413, 439, 497, 499—501, 589, 645, 648, 664, 673
Прокопий, вождь восставших 216
Прокул 293
Протагор 451
Прозерсий 140, 244, 497
Псевдо-Аристотель 445, 622
Псевдо-Арриан 451
Псевдо-Давид 426
Псевдо-Демокрит 414, 431
Псевдо-Дионисий Ареопагит 42, 44, 45, 47, 63, 71, 72, 74—77, 305, 521, 522, 524, 526—529, 668, 678
Псевдо-Дионисий Периегет 452
Псевдо-Захария 224—227, 234, 236, 240, 242
Псевдо-Каллисфен 267
Псевдо-Кесарий 436, 437
Псевдо-Плутарх 627
Пселл, Михаил 295, 320, 328, 447, 474
Птолеми 266, 426
Птолемей, Клавдий 128, 411—414, 418, 433, 442, 443, 445—447, 450, 451, 453, 464, 470, 474, 476, 492—494
Пульхерия 143, 195
Равеннский Аноним 436, 438, 453, 454, 462
Риккобальдо из Феррары 454
Риторий 414
Роман Сладкопевец 54, 318—327, 330, 346, 628, 672
Руфин 143, 190, 194, 195, 197
Савва Освященный 650, 651
Савелий из Птолемаиды 80
Саллюстий Крисп, Гай 94, 128, 258
Саргис 263
Север Александрийский 486
Север, ересиарх 74, 200, 223—225, 227, 238, 242
Северы 278, 286
Севериан из Габалы 421, 437, 438, 440, 448
Седулий 312
Секст Эмпирик 49
Сенека Младший, Луций Анней 132, 166, 487
Сенека Старший, Луций Анней 439
Септимий Север 267, 664
Сервий 253
Сергий Решайнский (Решайна) 74, 420, 426, 493
Сергий, патриарх 322
Симеон Бетаршамский 226, 229
Симеон Младший 212
Симеон Новый, Богослов 328
Симеон Персидский, Спорщик 242
Симеон Столпник 480, 650
Симмах, Квинт Аврелий 90, 92, 95, 132, 274
Симонид 134
Симпликий 411, 415—417, 495, 497
Синесий Александрийский 431
Синесий Киренский 45, 109—112, 273, 295, 306—308, 314, 332, 339, 340, 353, 354, 411, 485, 493, 497, 617, 646, 648, 657, 658, 671
Сириан 61, 493, 495, 497
Скилак 451
Скилиаций 366
Скимм 451
Созомен, Саламан Ермей 182, 190, 194—199, 201, 204—206, 222, 224, 225, 294
Сократ 94, 221, 294, 498
Сократ Схоластик 182, 190—198, 201, 204—206, 222, 224, 225, 244, 261, 294, 478, 480, 481
Солин 458
Солон 129, 251
Сопатр, купец 469
Сопатр, философ 58, 59, 497
Сополис 216
Софокл 178, 252, 483
Стесихор 628
Стефан Александрийский 412, 426, 428, 431, 443, 444, 493—495, 497, 501 {716}
Стефан Византийский 457, 484
Стефан Новгородец 586
Стефан, юрист 362—364
Стилихон 144, 145
Студий 651
Сурина 388
Тарентин 420
Татиан 70, 94
Тацит, Публий Корнелий 124, 128, 257, 258
Теодат 380, 382, 383
Теодорих 95, 96, 201, 653
Теодульф Орлеанский 465
Тертуллиан 80, 85, 94, 519, 520
Тиверий 172, 173, 205, 209, 210, 232, 237, 391, 655
Тимофей Газский 312, 419
Тимофей, патриарх 199
Тит 150
Тихик 445, 501
Тотила 151
Траян 406
Трифидор 309, 310, 314, 327
Туотилон 326
Тутмос III 664
Ульфил 82
Ураний 660, 667
Урзицин 125, 126
Фавста 205, 218
Фалассий 649
Фалес 410
Фалелей 364, 365
Фемистий 42, 112, 285, 294—297, 307, 332, 338—342, 347, 354, 415, 416, 488, 493—495, 497, 501, 674
Феогнид 301
Феогност Александрийский 69
Феодор Анагност 182, 198—202
Феодор Асинский 61
Феодор Гермупольский 364, 365
Феодор Метохит 489
Феодор Мопсуэстийский 293, 435, 471, 472, 474, 475
Феодор Продром 288, 308
Феодор Сикиот 480
Феодор Чтец 225, 233, 240
Феодора 39, 120, 149, 153, 155, 157, 229, 230, 380, 567, 568, 586, 651, 655, 660, 663, 680
Феодорит Антиохийский 448

- Феодорит Киррский, Макарий 110, 192, 190, 194, 196—198, 204, 222, 223, 238, 240, 241, 421, 482, 523, 526, 537, 573, 659
 Феодосий I 18, 78, 90, 142, 144, 146, 147, 190, 192, 194, 218, 291, 294, 337, 345, 358—360, 364, 368, 501, 584, 588, 653, 664
 Феодосий II 194, 195, 318, 361, 371, 373, 378, 454, 455, 457, 460, 481, 500, 501
 Феодосий Александрийский 483, 484
 Феокрит 312, 483
 Феон Александрийский 410—412, 418, 443, 450, 497
 Феон Смирнский 49
 Феопомп 204, 457
 Феофан Византиец 30, 385, 386
 Феофан, хронист 117, 160, 202, 259
 Феофил Александрийский 83, 295, 650
 Феофил Антиохийский 436
 Феофил Индиец 213, 215—217
 Феофил, врач 426, 428
 Феофил, импер. 287, 328
 Феофил, хронист 247, 252
 Феофил, юрист 367, 368
 Феофилакт Симокатта 117, 120—123, 149, 171—179, 208, 256, 258, 262, 355, 356, 501, 655, 673
 Феофраст, древнегреческий ученый 61, 415, 424, 494
 Феофраст, автор VII в. н. э. 431
 Фидалий 250
 Филипп Македонский 327
 Филогоний 479
 Филон Александрийский 50, 63, 71, 184, 189, 284, 305, 445, 509, 512, 513, 517, 520, 525, 528, 541, 669
 Филосторгий 30, 182, 197, 199, 212—223, 422, 425, 671
 Филострат, Флавий 285, 334
 Фичино, Марсилио 56, 306
 Флегон 213
 Флор, Луций Анней 132
 Флорентин, агроном 420
 Флорентин, юрист 368
 Фока 172, 173, 501, 502
 Фома Аквинский 47
 Фома Эдесский 471, 472
 Фотий 141, 144, 211, 212, 214 215, 217, 322, 329, 341, 356, 383, 420, 422, 435, 474
 Фукидид 47, 119, 122, 160, 163, 178, 182, 211, 246, 257, 258, 262, 481, 483, 674
 Халкидий 95
 Харакс 204
 Хорикий из Газы 355, 356, 497, 500 544, 545
 Хосров I 151, 205, 308, 328
 Хосров II 262
 Хрисанфий 58, 497
 Христордор Коптийский 310
 Христордор Фиванский 310
Цельз 286, 368, 369
 Цицерон, Марк Туллий 85, 94, 95, 128, 136, 258, 351, 463, 505
Шенуте 310
Эдесий 58, 497
 Эзоп 482, 483, 486, 503
 Элесбоа 384
 Элиан, Клавдий 300, 329, 422, 494
 Элиан, военный писатель 393, 675
 Элий Аристид 288, 289, 333, 334
 Элий Геродиан 483, 484
 Элий Донат 85
 Эней Тактик 397
 Эней из Газы 500 {717}
 Эннодий 93
 Эпиктет 45
 Эпикур 43, 128, 166, 488
 Эпихарм 483
 Эсхил 246, 252, 483, 674
 Этерия Аквитанская 459
 Этик 452, 454
 Эфор 204, 432
Ювенал, Децим Юний 131, 617
 Юлиан Аскалонит 522
 Юлиан Египетский 317
 Юлиан Лаодикейский 414
 Юлиан Отступник 38—39, 43—45, 54, 58, 65, 67, 70, 90, 103, 109, 111, 125—127, 129, 132, 133, 135, 137—140, 142, 146—148, 193, 194, 197, 199, 206, 207, 209, 216, 219—221, 230, 285—287, 290, 292, 293, 297, 299, 303, 332, 335, 337, 338, 340, 341, 347, 360, 420, 427, 464, 500, 501, 610, 668
 Юлиан, вождь самаритян 256
 Юлиан, юрист 364, 368
 Юлиана Аникия 424, 562, 651, 653, 654
 Юлий Африкан, Секст 184, 189, 194, 261, 267, 283, 420
 Юлий Бас 557
 Юлий Гонорий 451—454
 Юлий Цезарь, Гай 135, 206, 233, 393, 406
 Юлия Маммея 280
 Юстин I 70, 94, 199, 204, 228, 234, 661
 Юстин II 161, 164, 209, 232, 233, 237, 369, 561, 586
 Юстин, племянник Юстиниана I 209
 Юстин Философ 189, 222, 516
 Юстина 90
 Юстиниан I 16, 22, 28, 29, 37—39, 45, 55, 73, 108, 112—115, 117, 120, 149, 150, 152—158, 161, 164, 204, 228—232, 237, 247, 249, 253—256, 275, 307, 314, 315, 355, 358, 359, 362—365, 367—369, 379—382, 391, 393, 406, 427, 431, 454, 498, 499, 501, 558, 567, 572, 586, 632, 638, 639, 645, 651, 654, 655, 658, 661, 663, 667, 674, 677, 680, 682
 Юстиниан II 365, 609
Яволен Приск 367
 Яков Барадей 235, 242
 Яков Эдесский 444
 Ямвлих, писатель 453
 Ямвлих, философ 51, 55—62, 65, 70, 222, 292, 294, 297, 409, 413, 489, 495, 497
 Ямвлих, юрист 360
АВТОРЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ
 Аввакум 309
 Аверинцев С. С. 13, 44, 65, 71, 77, 109, 116, 182, 184, 185, 278, 281, 286, 288, 290, 300, 322, 323, 331, 334, 337, 347, 352
 Айбабин А. И. 610
 Айналов Д. В. 476

- Алексидзе А. Д. 13
 Алпатов М. В. 12
 Амиранашвили Ш. Я. 12
 Ангелов Д. 12
 Андреев Ю. В. 99
 Аревшатын С. С. 445
 Арвейлер Э. 10, 12
 Ауэрбах Э. 278
- Банк** А. В. 12, 637
 Барда Г. 224
 Батюшков К. Н. 315, 316
 Бахтин М. М. 288
 Бек. Г.-Г. 12, 323
 Беленький М. С. 181
 Белоликов В. 82
 Белтинг Г. 12
 Бенешевич В. Н. 365
 Бибииков М. В. 33
 Бикерман Э. 657
 Блонский П. П. 49—51, 54
 Бородин О. Р. 453
 Бошкович Дм. 12
 Брагинская Н. В. 184, 188, 189
 Бромлей Ю. В. 5
 Бруни Л. 300
 Брунов Н. И. 12
 Быстрикова М. Г. 612
 Бычков В. В. 10, 85, 413, 497, 507, 509, 516, 525
- Вагнер** Г. К. 12
 Вальденберг В. Е. 47, 174
 Вейцман К. 12
 Веллес Э. 323, 626
 Вернер Э. 622
 Видал Г. 289
 Винкельман Ф. 36, 181, 183, 193
 Вольска В. 469, 474
 Воронин Н. Н. 12
- Галилей** Г. 475
 Гаспаров М. Л. 281
 Гегель Г. В. Ф. 63
 Герцман Е. 631
 Гете И. В. 49
 Гиббон Э. 59, 289, 406
 Гийу А. 6
 Голенищев-Кутузов И. Н. 88
 Гольц Г. 77
 Грабар А. 12
 Грабарь-Пассек М. Е. 276, 288
 Гранстрем Е. Э. 12, 409, 411, 422, 424, 428, 429, 431, 499
 Гродидье де Матон Х. 323, 326
 Гуревич А. Я. 68, 93, 644
 Гутнова Е. В. 9, 17, 26 {718}
- Даркевич** В. П. 9
 Декарт Р. 47
 Демпф А. 283
 Демус О. 12, 281
 Дерюгин А. А. 253, 259
 Добиаш-Рождественская О. А. 460
 Донини А. 80
- Дорфман Я. Г. 417
 Драгојловић Д. 434
 Дуйчев И. 12, 434
 Дьяконов А. П. 202, 227, 229, 241, 242, 651
 Дэльгер Ф. 323
- Еремян** С. Т. 12
- Закитинос** Д. 12
 Залеская В. Н. 606, 608
- Ибсен** Г. 289
 Идельсон А. 627
 Иерусалимская А. А. 613
 Ирмшер И. 12
 Истрин В. М. 247
- Йегер** В. 48
- Кампенгаузен** Г. 526
 Каухчишвили С. Г. 12
 Кертман Л. Е. 6
 Кечекмадзе Н. Н. 12
 Китцингер Э. 529
 Кобищанов Ю. М. 384, 468
 Комеч А. И. 540
 Коперник Н. 472
 Королюк В. Д. 9
 Корсунский А. Р. 24
 Кох Г. 74
 Кошеленко Г. А. 17, 100, 101, 509
 Кроун Г. 464
 Крумбахер К. 268
 Крывелев И. А. 179
 Крыпьякевич П. 323
 Кубланов М. М. 179
 Кузнецова Т. И. 276
 Кулаковский Ю. 636, 653
 Курбатов Г. Л. 22, 26, 335, 430, 632, 633, 636, 644, 648
 Кучма В. В. 392, 398, 401
 Кэмерон Ав. 274
 Кэмерон Ал. 274, 665
- Лазарев** В. Н. 8, 12, 307, 589
 Лампрос Сп. 261
 Лебедева Г. Е. 22
 Левченко М. В. 110, 164, 354, 639
 Лемерль П. 12
 Ленин В. И. 11
 Липшиц Е. Э. 12, 23, 24, 37, 367, 653
 Лихачев Д. С. 12
 Лихачева В. Д. 12
 Лишев Стр. 636
 Лосев А. Ф. 47, 48, 50, 52, 56, 61, 62, 64, 121, 188, 509, 514, 523
 Лундин А. Г. 384
 Льюис К. С. 280
- Майоров** Г. Г. 85, 121, 182
 Макьявелли Н. 407
 Манго К. 12, 27
 Манн Т. 49
 Маркарян Э. С. 5
 Маркс К. 79, 90, 103, 113, 116, 407
 Матъе М. Э. 612

- Мацулевич Л. А. 608
Медведев И. П. 13, 290
Межуев В. М. 6
Мейендорф И. 12
Мерлан П. 48
Мещерский Н. А. 247
Мийе Ж. 591
Миллер К. 464
Миллер Т. А. 281, 282
Момильяно А. 181, 188
Мэтью Дж. 278, 290
- Новалис** 49
Новосельцев А. П. 9
Нуцубидзе Ш. 74
- Орландос** А. К. 12
Осипова К. А. 28
Острогорский Г. А. 106, 113, 115
- Панченко** Б. А. 154
Патканов К. П. 445
Певтингер К. 462
Пельман Э. 630
Пергузи А. 12
Петр I 407
Пигулевская Н. В. 29, 30, 212, 224, 226, 242, 243, 257, 262—265, 357, 384, 420, 421, 425—428, 457, 471, 472, 474, 497, 503, 647
Полякова С. В. 13, 638, 644, 646, 647, 660
Попов А. 247
Попова Т. В. 185, 331, 346
Пушкин А. С. 325
- Радойчич** С. 12
Радосевич Н. 444, 445
Райт В. 263
Ранович А. Б. 55
Редин Е. К. 475
Роббинс Ф. 449
Рожанский И. Д. 410, 415, 417, 418, 426, 427, 449
Романов Л. Н. 619
Рудаков А. П. 498—500
Рузина Е. Г. 281
Руссо Ж. Ж. 88
Рыбаков Б. А. 12, 259
- Сергеенко** М. Е. 645
Скржинская Е. Ч. 144, 145
Соколов В. В. 128
Соколов В. С. 274, 501
Соколова Т. М. 290
Сперанский М. Н. 581 {719}
Спиноза Б. 47
Стефанидис В. К. 195
Стигльмайр Г. 74
Сукиасян А. Г. 652, 655, 657
Сюзюмов М. Я. 10, 12, 22—24, 163, 522
- Abert** H. 537, 621
Ahrweiler H. 10, 33, 98, 105, 106
Alföldi A. 180
Altaner B. 276, 286, 301
Anastos M. V. 467
Angenendi A. 82
- Талбот-Райс** Д. 12
Тарн В. 48, 309
Таубеншлаг Р. 23
Тейяр де Шарден П. 89
Тер-Давтян К. С. 445
Толстой Л. Н. 88
Томсон Дж. О. 438, 450
Трипанис С. 323
Трофимова М. К. 182
Тъпкова-Заимова В. 16
Тютчев Ф. И. 49
- Угринович** Д. М. 179
Удальцова З. В. 6—10, 14, 17, 19, 22—24, 26, 28, 30, 36, 37, 39, 103, 112, 114, 118—121, 123, 124, 129, 136, 151, 182, 203, 208—210, 212, 247, 248, 251, 255—257, 259, 270, 274, 387, 397, 409, 411, 419, 422, 424, 428, 429, 431, 499
Уколова В. И. 94, 489—491, 614
Утченко С. Л. 17, 90
- Файнбург** З. И. 3
Фармер Г. 636
Фелькер В. 513
Филарет (Гумилевский Д. Г.) 623
Фихман И. Ф. 638, 645
Флобер Г. 285
Фрейберг Л. А. 331, 346
Фридрих II 407
- Хадзидакис** М. 12
Хонигман Э. 74
Хунгер Г. 12, 123, 268
- Цветаев** И. В. 478
Целлер Э. 55
Целлингер К. 438
- Чекалова** А. А. 115, 266
Чичуров И. С. 202
- Шангин** М. 455
Шахматов А. А. 247
Шевеленко А. Я. 16
Шевченко И. 12
Шеллинг Ф. В. 49
Шифман И. М. 100
Шляйкин И. 329
Шнейдер К. 47
Штаерман Е. М. 17, 101, 179
Шусторович Э. М. 259
- Шапов** Я. Н. 9
- Эйхендорф** Й. 289
Энгельс Ф. 7, 79, 90, 103, 113, 116, 407
- Юнг** К.-Г. 49
- Яковлев** Е. Г. 179
Armstrong A. H. 56
Avalischvili Z. 455
Avenary H. 625
Avi-Yonach M. 465
- Backmann** W. 630
Bagrow L. 463, 464

Balsdon J. R. V. D. 646, 662
 Balthasar H. U. 73, 74
 Barb A. 648
 Bardenhewer O. 199, 242, 520
 Bardy G. 90
 Backer J. M. 114
 Beaucamp J. 268, 270
 Beck H.-G. 24, 33, 46, 104, 180, 322
 Beierwaltes W. 61, 523
 Bengston H. 470
 Berkhof H. 185
 Berkhofer R. F. 6
 Bertolini O. 93
 Beyshlag K. 247
 Bezold F. 415
 Bidez J. 39, 55, 59
 Bikerman E. 248
 Biondi B. 358
 Björck G. 419
 Boehner Ph. 517
 Böhlig G. 170
 Boll F. 415
 Bonfante Z. W. 124
 Bonnet M. 276
 Boor C. de 199
 Borsai I. 620, 629
 Boularand E. 80
 Brandenburg H. 606
 Bréhier E. 50
 Bréhier L. 481
 Brooks E. W. 276
 Brinkmann A. 278
 Brown P. 82
 Brovning R. 287, 354, 356
 Buckler G. 485, 493, 495—497, 503
 Bultmann R. 523
 Bunbury E. H. 450
 Buttifol. P. 276

Callahan J. F. 188
 Cameron Al. 162, 280, 310, 665—667
 Cameron Av. 152, 161, 162, 170, 171, 280,
 Campenhausen H. 180
 Cantarella R. 315, 327
 Cardini F. 82 {720}
 Charanis P. 16, 82
 Christ K. 180
 Christ W. 290
 Chrysos E. 247
 Claude D. 632—634
 Coleman Norton P. R. 38
 Collinet P. 360
 Constantelos D. J. 36
 Crone G. R. 464
 Crouzel H. 278, 279
 Cruickshank Dodd E. 29
 Culmann O. 188
 Cumont F. 162

Dagron G. 17, 103, 106, 348, 637, 638, 664, 666
 Dain A. 393
 Daniélou J. 50, 73, 84
 Darmstädter E. 410
 Dawkins R. M. 481

 Dehnhard H. 71
 Demandt A. 131—133, 274
 Dempf A. 45, 180, 184, 513
 De Vogel J. C. 44
 Diekamp F. 200
 Diller A. 253
 Doblhofer E. 378
 Dölger F. 33
 Downey G. 45, 203, 355, 479, 499, 500, 637

Ehrhard H. 342
 Eibach D. 24
 Eissfeldt O. 449
 Enslinn W. 124, 201, 372
 Evans J. A. S. 122

Farina R. 185
 Foly R. 94
 Foss C. 633, 634, 636, 638, 645, 649
 Folz P. 118
 Frend W. H. 36, 212
 Frenzel E. 276
 Friedländer L. 518
 Fronte S. 55
 Fuchs F. 361, 412, 481, 496

Gaiffier B. de 86
 Geffken J. 56
 Gelzer H. 263
 Geinoll W. 420
 Gentz G. 200
 Gilson E. 180, 517
 Gisinger F. 441
 Gleve C. E. 247
 Goffart W. 147
 Goldstaub M. 276
 Grabar A. 39, 116, 589, 593, 596, 608, 637
 Grillmeier A. 526
 Grosdidier de Matons F. 318, 319, 323
 Grumel V. 246
 Guillard R. 116, 482, 485, 488, 490, 666
 Guillou A. 6, 94, 180, 248, 477
 Gundel H. G. 413
 Gundel W. 413, 415, 493
 Günther R. 24
 Guyot H. 52

Haedicke W. 144
 Haldon J. F. 30
 Hammerschmidt E. 318
 Hanfmann G. 632, 635, 665
 Hanson C. 517
 Hanssens J. M. 74
 Harnack A. 306
 Hasluck F. W. 595
 Hausherr I. 74
 Haussig H. W. 10, 180, 468—470, 476
 Heidel A. 449
 Helm R. 276
 Hennig R. 386
 Hermann T. 243, 245
 Herrmann A. 449
 Hoffman D. 30
 Holweg A. 34

Honigmann E. 454
 Hucke H. 625
 Huglo M. 323
 Hunger H. 124, 261, 266, 267, 312, 331, 353, 409—411, 413—415, 418, 419, 422, 424, 426—429, 477, 479, 482, 483, 489, 493, 494, 496
I
 Idelsohn A. 626
 Inge W. 50
 Irmscher I. 209, 274
J
 Jacoby D. 16
 Jammers E. 625
 Jan C. 631
 Jannius A. 305
 Jeffreys E. M. 248
 Jorga N. 171
K
 Kaegi W. E. 36, 108, 114, 147
 Kahrstedt U. 518
 Kaimakis D. 421
 Kaplan M. 24
 Karavannopulos I. 30, 33
 Kawar J. 384
 Kimble G. H. T. 450
 Kitzinger E. 529, 597, 606
 Klebs E. 276
 Kleffner A. J. 55
 Köchly H. 393
 Koetschau P. 280
 Kollwitz J. 526
 Körner F. 44
 Kremer K. 44
 Kretschmer K. 438, 439, 448
 Kroeber A. I. 6
 Krumbacher K. 246, 258, 262, 266
 Kruse H. 635
 Kubitschek W. 451, 452
 Kuhner H. 83 {721}
L
 Lampe G. W. 46, 287
 Lamprides O. 318
 Land J. P. N. 236
 Lassus J. 634
 Lattimore R. 162
 Lechner K. 31
 Leclercq H. 467
 Leipoldt J. 45, 310
 Lemerle P. 10, 16, 367, 412, 420, 479, 483, 495, 496, 502
 Levi D. 637
 Lewi H. 50
 Liebeschuetz D. 633, 656, 657
 Lindenbrogius H. 631
 Lipsius R. A. 276
 Loos M. 23
 Lossky V. 44
 Lotz B. 44
M
 Maas P. 319
 MacMullen R. 138, 278
 Magoulias H. J. 34, 641, 643, 644
 Malingrey A. M. 45, 70
 Mango C. 482, 542, 635
 Mansel A. M. 595
 Manselli B. 82, 93
 Marinelli G. 440, 464
 Markus R. A. 82, 212
 Marrou H.-I. 84, 478—480, 482, 496, 497
 Maninelli N. 317
 Mathew G. 170, 274, 287, 525
 Mattingly H. 518
 Mattsson A. 161
 Mazulevitsch L. 604
 Meerseman G. G. 323
 Méhat A. 510
 Mehls G. 50
 Merkelbach M. 276
 Metz D. 29
 Meyendorff J. 34, 114
 Michelis P. A. 509
 Millar F. 102
 Miller K. 452, 462, 463, 466
 Millet G. 591
 Milne H. J. M. 480
 Mocquereau A. 625
 Momigliano A. 93, 181
 Moravcsik Gy. 144, 171, 204, 246, 247, 262
 Morduch A. 39
 Mullfach Fr. W. 443
 Müllenhoff K. 450, 460
 Murray A. 93
 Musset L. 94
N
 Naudé C. 131
 Nilsson M. P. 478
 Nissen Th. 172
 Norman A. F. 337
O
 Obolensky D. 31, 105
 Ohnsorge W. 118
 Opelt J. 140
 Osborn E. F. 516, 517
 Ostrogorsky G. 23, 24, 33
P
 Paphomopulos M. 424
 Parsons T. 6
 Parthei G. 454
 Patlagean E. 17, 634, 638, 644, 645, 655
 Pepin I. 442
 Pepreet W. 523
 Pertusi A. 108, 165, 444
 Peterson E. 472
 Petit P. 334
 Petre L. 147
 Pétridès S. 318
 Philippe J. 29
 Philonenko M. 276
 Piganiol A. 110
 Pitra J. B. 318
 Podskalsky D. 284
 Pringsheim F. 365
 Puech A. 278, 339, 341
Q
 Quispel G. 188
R
 Ramsay W. M. 454
 Reich H. 662
 Reinhardt K. 48
 Riché P. 92

Ridley R. T. 147, 148
 Riedinger U. 74, 414
 Riemschneider M. 312
 Ritschl T. 453
 Robbins F. 434, 436, 442, 448
 Rochow I. 36, 37
 Ross M. C. 29
 Rougé J. 30
 Rubin B. 149
 Runbach G. 190
 Runciman S. 33, 98, 102
 Rüstow W. 393

Samberger Ch. 139
 Sansterre J.-M. 186
 Sbordone F. 276
 Scheffczyk L. 526
 Scheltema H. J. 361, 362, 365
 Schenk A. von Stauffenberg 253
 Schleissheimer B. 470
 Schmaus M. 526
 Schmid W. 290
 Schnetz J. 453
 Schulz F. 360
 Schwartz Ed. 186, 189
 Schwyzer H. R. 50
 Seitz K. 500
 Seyfarth W. 127, 130, 132
 Shumaker W. 68
 Simon D. 364, 365
 Skelton R. A. 463, 464
 Smolley B. 93, 189
 Sourdel D. 94
 Stäblein B. 621, 625, 629
 Stählin O. 290
 Starr Ch. 139
 Stein E. 124, 666
 Stertz S. 99, 103 {722}
 Stillwell R. 636
 Stratos A. N. 116
 Stuiber A. 276, 286, 301
 Szornajolo C. 475

Talbot-Rice D. 29
 Tannery P. 410—412, 444
 Tchalenko G. 639, 640
 Terzaghi N. 411
 Thiel E. 648
 Thompson E. A. 82, 124, 144
 Thompson J. O. 468
 Thurmayer L. 211

 Tinnefeld F. H. 33
 Tischendorf C. 275
 Tränkle H. 128
 Treu M. 494
 Treu U. 301
 Trypanis C. A. 623, 627
 Tuch F. 459
 Tucker J. 413

Uhden R. 462, 463
 Usener H. 412

Vancourt R. 443
 Van den Brinken A.-D. 463, 464
 Vasiliev A. 467
 Verosta 348
 Vogel K. 409—412, 415, 417—419, 424, 426—430, 488, 490—492, 494
 Vogt J. 124, 132
 Volbach W. V. 601
 Völker W. 50, 279, 513, 516, 517

Wallace-Hadrill D. 183
 Wallis R. T. 35
 Walton F. R. 261
 Weikrhold K. 257
 Weiss G. 10
 Weis H. F. 505
 Weitzmann K. 596
 Wellman M. 276
 Wellesz E. 491, 619, 621, 622, 624, 625, 627, 628, 630
 Wenger L. 37, 361
 Werner E. 619, 621, 622, 625
 Werner J. 608
 Wessel K. 180, 468, 470, 476
 Westerink L. G. 493
 Wifstrand A. 162
 Wilder A. M. 342
 Wind E. 68
 Winkelmann F. 33, 34, 181, 183, 184, 189, 190, 194, 195, 197, 198, 203, 207, 223, 225, 244
 Wittmann J. 476
 Wolska W. 425, 467, 470—472, 475
 Wundt M. 50

Yates F. A. 56

Zahlten I. 434
 Zakythinos D. A. 98
 Zelinger J. 438
 Ziegler A. W. 46 {723}
