

УДК 820/89 (100-87).О  
ББК 83. 3(0)4 А 19

## ПРЕДИСЛОВИЕ

А 19 **Аверинцев С. С.** Поэтика ранневизантийской литературы. — М: «Coda», 1997. — 343 с. ISBN 5-89344-0030С

Монография рассматривает в ряде очерков, связанных сквозной идеей, основные творческие принципы ранневизантийской литературы (IV—VII вв.). В центре внимания автора — типологические черты нового, вырастающие в противоречивом контакте с наследием античности. Присущее ранневизантийским поэтам и прозаикам специфическое отношение к слову поставлено в контекст социальной и культурной истории; оно анализируется как выражение определенного взгляда на мир и на место человека в мире. Особая глава посвящена роли ранневизантийской литературы в становлении рифмы

ISBN 5-89344-003-X

О С. С. Аверинцев, 1997

В заглавие этой книги входят три слова. Но слова, как мы знаем, многозначны, и даже объем значения терминов способен колебаться. Поэтому долг автора — дать читателю возможно более точный отчет, в каком именно смысле употреблено каждое слово.

Термин «поэтика» имеет в русском обиходе по меньшей мере два различных значения. Во-первых, это научная теория словесного художественного творчества или хотя бы система методически разработанных рекомендаций для него: то, чем занимались Гораций и Псевдо-Лонгин, Буало и Лессинг. Такая «поэтика» восходит к временам Аристотеля. Во-вторых, это система рабочих принципов какого-либо автора, или литературной школы, или целой литературной эпохи: то, что сознательно или бессознательно создает для себя любой писатель. Такая «поэтика» существовала за тысячелетия до Аристотеля, совершенно так же, как грамматические структуры языка существовали за тысячелетия до рождения науки грамматики. Так вот — предмет этой книги есть «поэтика» во втором смысле слова, имманентная самому литературному творчеству, практическая поэтика: не теория литературы ранневизантийских ученых, но рабочие установки ранневизантийских писателей, как эти последние реконструируются из самих литературных памятников. В ней рассматривается не столько то, что знали о своей литературе люди той эпохи, сколько то, что можем знать о ней мы: а это вещи разные. Журден не знал, что говорит прозой; но вот Роман Сладкопевец, замечательный поэт VI в., мог не знать, что пишет стихи. Во всяком случае, он не сумел бы ответить, в какой системе стихосложения он работает. Это ничуть не мешало ему иметь свою систему стихосложения и неукоснительно ей следовать.

Конечно, невыговоренная «имманентная» поэтика эпохи хотя бы отчасти пытается выговорить себя в теоретической поэтике этой же эпохи. Самый элементарный здравый смысл велит исследователю первой проявлять всемерный интерес ко второй. В любом случае полезно знать мнение современников; кое-что им было виднее. Но даже в те времена, которые были исключительно продуктивными по части теоретической поэтики, последней не удавалось исчерпать все, что было объективно дано в самой литературной практике; этого не могли достичь ни Аристотель, ни Лессинг, не говоря уже о Горации или Буало. А ранневизантийская культура совсем не была в этом отношении продуктивной и не дала ни своего Аристотеля, ни даже своего Горация. Если не считать авторских деклараций или оценочных читательских замечаний *ad hoc*, которые драгоценны как выражение вкуса

эпохи, но чужды такому непререкаемому признаку настоящей теории, как систематичность, — теоретическая поэтика ранневизантийской литературы сводится, по существу дела, к трактатам по риторике.

Вообще говоря, унаследованная Византией от античности теория риторики — гораздо более важная и содержательная система, чем обычно полагает современный читатель, привыкший употреблять слово «риторика» в качестве бранного. Но беда именно в том, что теория риторики была унаследована Византией от античности. Она годилась, чтобы передавать старый опыт; она не умела обобщать новый опыт. Это просто не входило в ее обязанности, как их понимали ее адепты. Она была занята важным делом — разъяснением практики Фукидида, или Лисия, или Демосфена, или других авторов почти тысячелетней давности. Излишне объяснять, что трактаты по риторике не имеют прямого касательства к художественным открытиям Палладия, или того же Романа Сладкопевца, или прочих поэтов и прозаиков, работавших в новых жанрах, которые были специфичны для средневековья и постольку неведомы античности. Но они, эти трактаты, не имеют прямого касательства и к тому, что было по-настоящему новым в творчестве авторов, работавших в старых жанрах, — например, в творчестве Нонна Панополитанского, обновившего традиции гекзаметрического эпоса, или в творчестве поэтов VI в., обновивших традиции эпиграммы.

Стоит ли жаловаться, что теория риторики никак не отзывается на новшества в поэзии, если она никак не отзывается на новшества в самой риторике? С IV в. в практике грекоязычной риторической прозы укореняется ритмический закон, требующий, чтобы между двумя последними ударениями фразы лежало либо по два, либо по четыре безударных слога. Однако позднеантичные и ранневизантийские учебники по риторике ни слова об этом не говорят. А между тем в них заключена единственная для того времени разработанная *система* теоретической поэтики! Почему так было, не место разъяснять здесь; это относится не к проблематике предисловия, а к проблематике книги. Пока достаточно отметить одно — прежде чем изучать поэтику ранневизантийской литературы, мы принуждены эту поэтику реконструировать. Так, В. Мейер и другие немецкие филологи, занимавшиеся в свое время вышеупомянутым ритмическим законом ранневизантийской прозы<sup>1</sup>, не могли вычитать его из риторических трактатов и потому вычитывали из самих текстов. Другого пути не существует.

Все сказанное можно было бы выразить более кратко. Можно было бы ограничиться заявлением, что мы употребляем слово «поэтика» точно в таком же смысле, какой оно имеет внутри заглавия книги Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы». Заглавие нашей работы, как уже догадался читатель, подражательно, и подражательность эта — намеренная; она должна служить знаком жанровой принадлежности. «Поэтика древнерусской литературы» — клас-

сический образец научного жанра. Наша книга — попытка работать в том же жанре, но на ином материале. Выражаясь в терминах средневековой эстетики, можно было бы сказать, что два заглавия относятся друг к другу, как «первообраз» и «отображение».

Второе слово, в употреблении которого необходимо отчитаться, — слово «ранневизантийский». Грубо говоря, мы понимаем под «ранневизантийской» эпохой время от Константина I (324—337) до Ираклия (610—641). При Константине I был впервые заключен союз между императорской властью и христианской верой — дотоле враждебными силами, в своей совокупности определившими облик официального византизма; при нем же началась тысячелетняя история столицы на берегах Босфора — города Византия, перекрещенного в Константинополь. Навсегда отделившись в 395 г. от Западной Римской империи, византийская держава немногим менее двух с половиной веков продолжала располагать территориями, а также экономическими и культурными ресурсами Восточной Римской империи. Ее нельзя было и представить себе без Александрии, без Антиохии; ее важные центры — Берит (Бейрут), Эмеса, Газа и другие города Сирии, Палестины и Египта. При Ираклии эта держава торжествовала свою последнюю победу над древним врагом Рима — сасанидским Ираном, а затем потерпела решительное поражение от нового, неслыханного врага — от арабов. С Александрией и Антиохией пришлось расстаться. Египет, Сирия и Палестина отошли к миру ислама. Империя вступила в тяжелый политический, экономический и культурный кризис — и вышла из него другим государством, с новыми проблемами и с новыми возможностями. Переход от античности к средневековью был завершен.

Здесь нужны две оговорки.

Во-первых, прикрепить к определенным десятилетиям начало интересующей нас эпохи куда труднее, чем ее конец. Время Ираклия — это рубеж вне всяких сомнений; по ту сторону этого рубежа самый состав грекоязычной литературы сразу становится иным. Другое дело — время Константина I. Поворот в религиозной политике и перенос имперской столицы — это очень наглядные вехи; но они отнюдь не всегда совпадают по времени с выраженными через них глубинными сдвигами в общественной и культурной жизни. Такой автор, как Мефодий, жил до Константина; однако его творчество по всему своему складу — что называется, «типологически» и «стадиально» — вписывается в картину ранневизантийской эпохи. Напротив, такой автор, как Ливаний, жил после Константина; однако его творчество никак не может быть исключено из истории античной литературы. Переход от одной эпохи к другой происходил очень медленно и являл собой процесс весьма противоречивый. Античность уже была «снята» в гегелевском смысле слова, но до самого конца ранневизантийской

эпохи она не была «окончена», т. е. не становилась отрезанным ломтем. Но это опять не тема предисловия — это одна из тем всей книги.

Вторая оговорка тесно связана с первой. Византинисты не пришли и едва ли когда-нибудь придут к единодушному согласию во вопросу: следует ли считать ранневизантийскую эпоху действительно «византийской» или в ней должно видеть заключительную фазу поздней античности, «христианскую античность»? Споры начались давно. Еще один из предшественников современной византистики, Джордж Финлей (1799—1876), предлагал вести историю Византии лишь от вступления на престол Льва III в 717 г. Не наше дело участвовать в этих спорах. Характеристика интересующей нас эпохи не изменится от того, что мы назовем ее не «ранневизантийской», а «протовизантийской» или, скажем, «предвизантийской». Пожалуй, последнее слово подошло бы лучше всего; но оно звучит чересчур непривычно. Нам не хотелось озадачивать читателя еще до того, как он примется за книгу.

Кроме того, есть еще один смысловой оттенок. Разбираемые в этой книге тексты — например, стихи Григория Назианзина или поэмы Нонна Панополитанского — можно с полным правом отнести к позднеантичной литературе. Но мы искали и в этих текстах в первую очередь не отголоски старого, а черты нового; нас занимала не столько отработанная за века гармония инерции, сколько плодотворная дисгармония сдвига — и в этом смысле действительно не поэтика «позднеантичной» литературы, а именно поэтика «ранневизантийской» литературы. Самые фундаментальные литературные принципы мы стремились брать в их подвижном, самопротиворечивом, переходном состоянии. Это всегда интересно для литературоведа; но на сей раз этого очень настоятельно требует сам материал. Никакая эпоха не может быть вполне «равна себе» — в противном случае следующая эпоха не имела бы шансов когда-либо наступить; однако эпоха, о которой говорится в этой книге, особенно далека даже от самого относительного «равенства себе». Ранневизантийская литература дала поэмы Нонна и Романа, эпиграммы Паллада и Павла Силентиария, ораторскую прозу Иоанна Златоуста, философскую прозу Псевдо-Дионисия Ареопагита, историческую прозу Прокопия и Агафия, и это само по себе вовсе не мало; но замечательна она все же не столько своими результатами, сколько тем, что указала пути и создала предпосылки для последующего творчества. Складывавшееся в те века складывалось надолго. Литературовед, который присматривается к поэтике ранневизантийской литературы, как бы занимает наблюдательную позицию у самого истока устойчивых канонов, определивших словесное искусство Древней Руси и всего восточноевропейского, а в меньшей степени — и западноевропейского средневековья.

Последнее слово, употребленное в заглавии книги, — слово «литература». Оно едва ли может подать повод к недоразумениям.

Конечно, речь идет о художественной литературе, которая одна только и может иметь «поэтику». Только не надо забывать, что в средние века границы художественной литературы не всегда пролегалли так, как они пролегают теперь. Не только философские трактаты Псевдо-Дионисия, но и «Христианская топография», этот научный (или наукообразный) труд так называемого Косьмы Индикоплевста об устройстве вселенной и земли, находятся внутри этих границ; об исторических сочинениях или о назидательных житиях святых и говорить не приходится. Дело может быть решено не столько отбором материала, сколько четкостью подхода. Литературовед не может занимать специально ни место «Ареопагитик» в истории философии, ни место «Христианской топографии» в истории знаний о мире; что его занимает, так это место того и другого в истории литературы.

Вопрос о поэтике ранневизантийской литературы — двуединый вопрос. Один аспект проблемы — *история и человек*; второй ее аспект — *человек и слово*. Литературное слово должно быть соотносено с историей, с социальными и политическими реалиями истории, но соотносено не иначе, как через человека. Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке. Когда мы пытаемся прочертить линию, ведущую от социальных структур к жанровым структурам, линия эта не должна миновать человека, его самоощущения внутри истории, его догадки о самом главном — о его «месте во вселенной». Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была особенно «человечной» в обычном смысле слова; но даже наименее человеческое в ней остается человеческим и должно быть увидено в связи с целостной системой представлений и потребностей, умственных и эмоциональных навыков человека, поставленного в конкретные и неповторимые исторические условия. Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была литературой «самовыражения»: как и вся средневековая, а впрочем, и античная литература, она живет чувством канона, строгой вневличной «правильности» («все да будет благообразно и по чину...»). Жанру как бы позволяется иметь свою собственную волю, более властную, чем авторская. Но самое условное, самое церемониальное и непрозрачное литературное слово идет от человека и обращено к людям. Условность литературного слова возможна постольку, поскольку люди «условились» между собой о ней. Церемониальность литературного слова — форма его социальности. Наконец, все формы непрозрачности и несвободы литературного слова суть знаки несвободы самого человека и закрытости его внутренней жизни, которая тоже имеет свои причины. Человеческое содержание может найти в литературном слове не только прямой, но и косвенный, парадоксальный выход. Для ранневизантийской литературы второй случай как раз особенно характерен, и тому есть, очевидно, две причины: с одной стороны, сами отношения между людьми потеряли ту прозрачность, которую имели в условиях античной классики, сама

жизнь была поражена убылью естественности; с другой стороны, исторический опыт людей обогатился, и неожиданно были открыты такие глубины внутри человека, о которых античная классика и не подозревала. Последствия каждой из этих предпосылок должны быть прослежены до самых конкретных частных жанровой формы и сцепления слов<sup>3</sup>.

Автор вовсе не полагает, будто ему удалось разрешить эту двуединую проблему. Эта книга являет собой самый первый опыт подобного рода как в отечественной, так и в мировой науке, и ее цель — не столько ответить на вопросы, сколько правильно поставить их, найдя для каждого его место среди других вопросов. Удалось ли хоть отчасти достичь эту цель, судить, конечно, не автору.

Строение книги определено ее задачей. Не будь она первым опытом в своем роде, в нее не входило бы столько предварительных рассуждений — попыток подступиться к материалу издаека, через аналогию или контраст с чем-то иным. Читатель найдет немало отступлений, посвященных античной литературной традиции. Как же было обойтись без них? Ранневизантийская литература — это сдвиг сравнительно с античной литературой, а как измерить сдвиг, не имея точки отсчета? По этой же причине в книгу вошли экскурсы, относящиеся к другой основе ранневизантийского синтеза — к литературной традиции Ближнего Востока. Часто приходилось обращаться и к отголоскам византийского словесного искусства у древнерусских авторов. Полагаем, что читатель не посетует на это. Стоит ли тратить много слов, чтобы разъяснить неспециалисту, как на самом деле выглядит и реально воздействует тот или иной прием греческого красноречия? Куда проще сделать небольшую выписку из митрополита Илариона или Епифания Премудрого, перенявших этот же прием.

Общие соображения довольно часто иллюстрируются образчиками ранневизантийской поэзии и прозы в русском переводе. Все переводы, кроме случаев, особо оговоренных в примечаниях, принадлежат автору книги. Надо сказать, что переводить византийский текст на русский язык — благодарный и радостный труд, потому что современному переводчику энергично помогают его древние предшественники; историческая судьба русского языка раскрыла его навстречу специфическим для Византии возможностям сцеплять и сплетать слова<sup>4</sup>. По-английски или по-французски этот же текст можно только пересказывать, безоглядно жертвуя его словесной тканью, и даже немецкому переводу дано приблизиться к подлинному складу эллинского витийства лишь на почтительное расстояние. Воплощенная в языке традиция русской культуры связана с византийским наследием очень цепкой, очень реальной и конкретной связью. Не следует забывать об этом.

## ВСТУПЛЕНИЕ

Ранневизантийская литература — часть большого целого: культуры раннего средневековья от Атлантики до Месопотамии.

Культура раннего средневековья должна быть понята из совокупности связей общественной жизни раннего средневековья. Но общественная жизнь этой огромной эпохи — противоречивое явление, ставящее перед наукой проблемы, которые до сих пор не могут считаться решенными. Конечно, проблемы эти могут решаться только в специальных исследованиях по истории общества. Исследование по истории литературы может лишь косвенно и опосредованно послужить их разработке. Однако необходимо назвать эти проблемы, чтобы сразу же ввести в задаваемый ими широкий контекст более частную проблематику этой книги

Социальным содержанием истории раннего средневековья был в конечном счете переход от рабовладельческого сообщества свободных граждан к феодальной иерархии сеньоров и вассалов \ Иначе говоря, это был переход от порядка собственников, оформлявшегося в античную этику государственности, к порядку «держателей», оформлявшемуся в корпоративно-персоналистскую этику личного служения и личной верности<sup>2</sup>.

Движение от «настоящей» классической античности к «настоящему» феодальному средневековью — это процесс, который не только был весьма длительным, но и шел такими путями, что выразить его суть в односложной формуле, не прибегая к далеко заводящим оговоркам и уточнениям, оказывается невозможным<sup>3</sup>.

Вся история вопроса о генезисе феодализма, давно стоящего в центре внимания отечественных историков<sup>4</sup>, учит

осмотрительности. Внутренняя структура движения от средневековья к новому времени определена тем коренным и общеизвестным обстоятельством, что как новые культурные ценности, так и новые социально-экономические отношения исподволь формировались и вызревали внутри, «в недрах» старого порядка. Правящий класс капиталистической эпохи действительно связан с бюргерством средневековых городов непосредственным преемством, выразившимся в самой лексике: «буржуазия» — это и есть «бюргерство». Но правящий класс средневековья не состоит с магнатами поздней Римской империи ни в каких прямых отношениях преемства. Позднеантичный магнат объективно был для феодала сравнительно близким историческим аналогом, субъективно мог восприниматься им как пример и, так сказать, юридический прецедент — но не больше. А мало ли было таких аналогов, примеров и прецедентов для феодального уклада! В их число, вообще говоря, входят и гомеровские ахейцы, и «гэтайры» (дружинники) Александра Великого, и прочие прототипы, уж и вовсе далекие от феодализма как такового<sup>3</sup>. Обыкновение отождествлять аналоги феодализма с феодализмом давно встретило разумную критику в науке<sup>6</sup>. Нет ни малейшей возможности утверждать, будто сословие феодалов зрелого средневековья и есть сословие позднеимперских *honestiores* в новой фазе своего существования (в том смысле, в котором правомерно говорить о буржуазии эпохи капитализма как о верхушке третьего сословия в новой фазе своего существования). Это не так даже для Византии. Как замечает З. В. Удальцо-ва, подводя итоги многолетней дискуссии в отечественной и зарубежной науке, формирование феодальных институтов, «типологически близких соответствующим учреждениям вассально-ленной системы Западной Европы», в Римской империи происходит лишь к XI—XII вв. Если иметь в виду явление «вертикальной динамики» византийского общества, описанное в работах А. П. Каждана<sup>8</sup>, более чем ясно, что для прямого преемства в составе правящего класса не остается никакой возможности. А между тем в Византии хотя бы сохранялось общее преемство го-

сударственности и цивилизации; о Западной Европе и говорить нечего<sup>9</sup>.

Различие, отмеченное применительно к истории людей, выступает еще отчетливее применительно к истории идей.

Мыслители Возрождения и Просвещения от Петрарки и Эразма Роттердамского до Вольтера и Дидро, разрушившие мировоззрение средневековья, действительно могут быть со всеми необходимыми оговорками охарактеризованы в существенном аспекте своего бытия как идеологи буржуазии. Такая характеристика имеет совершенно конкретный смысл. А как было там — на переломе от античности к средневековью? Кто разрушил античное мировоззрение и заложил основы нового мировоззрения? Конечно, прежде всего христианские мыслители. Созданная ими совокупность доктрин со временем оказалась центром, вокруг которого предстояло вырасти кристаллу идеологии, обслуживавшей средневековое общество. И все же не только гонимое «начальное» христианство, но даже христианство «Константиновой эры», уже вступившее в союз с государственностью, уже оформленное в институциях иерархической церкви и оформляющееся как в построениях патристической философии, так и в догматах вселенских соборов, не может быть названо феодальной идеологией. Такая характеристика была бы лишена смысла.

Нельзя сказать, что все же не предпринималось попыток устанавливать прямую связь между феодальной формацией и традиционным строем церкви, восходящим еще к позднеантичным временам. Попытки эти оставались неубедительными. Вот один из примеров. «Средневековая христианская церковь (как явствует из контекста, речь идет уже о церкви *раннего* средневековья. — С. А.) в своей структуре воспроизводила феодальную иерархию. Так, на Западе главой церкви стал римский папа. Ниже папы стояли крупные <духовные феодалы — архиепископы, епископы и аббаты (настоятели монастырей). Еще ниже находились священники, монахи. Небесный мир средневекового христианства представлялся точным воспроизведением мира земного. На самом верху небесной иерархии, по учению церкви, находился

всемогущий "Бог-Отец" — копия земных владык, — окруженный ангелами и "святыми". Феодальная организация небесного мира и самой церкви должна была освятить в глазах верующих феодальные порядки на земле...»<sup>10</sup>. Здесь все очень просто — но все, к сожалению, неточно. Начнем с церкви. Конечно, в пору зрелого феодализма (с XI в., не ранее) практическое функционирование и теоретическое осмысление церковной структуры на каждом шагу приспособлялось к феодальным порядкам, как это очевидно хотя бы в истории понятия «инвеституры», переведенного на язык вассально-ленных категорий. Но ведь в приведенном отрывке речь идет вовсе не об этом — не о функционировании и не об осмыслении церковной структуры, а о самой этой структуре как таковой, об иерархии от папы до простого священника. Между тем становление епископальной церкви прошло свой решающий этап еще во II в. (!), а к V в. были вполне отработаны как иерархическая структура церкви с пятью патриархами во главе, так и — в общем виде — «папская идея» (созревшая в Александрии едва ли не раньше, чем в Риме). Последующие века не внесли в эту систему никаких принципиальных новшеств (если не считать на Западе коллегии кардиналов, впрочем не упомянутую в процитированном выше рассуждении, — но что в этой коллегии феодального?). Не могла же церковь «воспроизводить феодальную иерархию» во II в.! Если искать «мирской» прототип «духовному» единовластию римского папы, таким прототипом окажется, конечно, единовластие римского императора — менее всего феодальный институт. Система епископий воспроизводила сеть античных полисов; само слово «митрополит» (от *μῆτροπολις* — «метрополия») свидетельствует о связи с категориями полисного мышления. Так обстоит дело с церковной иерархией. Что касается представлений о небесной иерархии, то они еще древнее. Образ единого державного Бога как главы этой иерархии — наследие ветхозаветного монотеизма; учение об ангелах, а также избранниках из числа людей, окружающих Бога, опять-таки было разработано в иудейской традиции. Конечно, ни авторы «Второзакония» (где содержит-

ся классическая формула монотеизма), ни даже авторы «Книги Еноха» (где содержится картина небесного «двора» с ангелами и святыми<sup>11</sup>) решительно ничего не знали о феодализме. Завершенная доктрина о «небесной иерархии» (как и о «церковной иерархии»), подведшая итоги многовековой традиции и пользовавшаяся безусловным авторитетом в течение всего средневековья, была дана Псевдо-Дионисием Ареопагитом в V в. — задолго до того, как феодальная иерархия вассально-ленных отношений вступила в самый ранний этап своего оформления.

Можно усмотреть совершенно конкретные «буржуазные» черты в социальной физиономии Эразма Роттердамского, и притом как на уровне мировоззрения, так и на уровне культурного быта; он не античный «ритор» (как бы ни был порой похож на него), не средневековый «учитель церкви» (как бы ни притязал порой им быть), он — «интеллигент» наступающей эпохи капитализма. Однако ни Тертуллиан, ни Ориген, ни Евсевий Кесарийский, ни Иоанн Златоуст (выбранные в пару друг другу по противоположности их общественно-политических установок<sup>13</sup>) не обнаруживают никакого сходства ни с одним из социальных типов, *специфических* для правящего класса феодальной эпохи. Чего нет, того нет. Христианство не только создано, но и оформлено не «протофеодалами»; и это можно с еще большим правом повторить о других традиционных компонентах господствующей идеологии средневекового мира — например, об имперской идее или «имперской теологии» («*Reichstheologie*»), восходящей к стоическим концепциям эпохи эллинизма<sup>14</sup>, о внеконфессиональной мистике астрологического или алхимического характера, имеющей еще более отдаленное происхождение<sup>15</sup>, наконец, о фундаментальных структурах платоновско-аристотелевского идеализма<sup>16</sup>. Эти формы мысли сами по себе были вполне «готовыми» задолго до рождения феодализма как социальной реальности. Уже задним числом они вошли в постройку феодального идеологического синтеза<sup>17</sup>, получая внутри этой постройки новый смысл — примерно так, как в архитектурное целое константинопольского храма св. Софии

вошли колонны, извлеченные из античных руин Эфеса и Баальбека, или как в поэтическое целое христианских «центонов» вошли строки античных поэтов. В параллель стоит вспомнить также роль простейших пластических и композиционных схем, кочевавших из позднеантичного искусства в византийское, из византийского — в западноевропейское, южнославянское и древнерусское, вступающих между собой в разнообразные комбинации, подобно стеклышкам калейдоскопа. Едва ли случайно такие опыты вторичного оперирования с продуктами творчества былых эпох<sup>19</sup> становятся на переломе от античности к средневековью важнейшим историко-культурным символом.

Феодальный порядок, вообще говоря, вышел не из «недр» рабовладельческого порядка. Феодальный порядок вышел скорее из беспорядка. Нужно ли делать оговорку, что при любом состоянии общества господство беспорядка может быть лишь ограниченным, что само понятие беспорядка по необходимости относительно? Никакое общество не способно обойтись без некоторого минимума правовых и договорных норм, без обычая и уклада. Так обстоит дело даже для одичавшего раннесредневекового Запада; что касается Византии, то она сберегла непрерывное преемство государственности и цивилизации, предстая в зорам с Запада, как настоящий оазис порядка. Все это верно, и стоит, пожалуй, отучиться от привычки с легким сердцем называть византийскую государственность «нежизнеспособной»; хороша нежизнеспособность империи, сумевшей протянуть целое тысячелетие! И все же эта государственность в самом деле была какой-то удивительно ненадежной, удивительно неустойчивой, особенно на раннем этапе своего существования. Когда мы пытаемся представить себе Византию V—VI вв., мы обязаны помнить, что в 30-е годы VII в. этой державе предстоит с устрашающей стремительностью сократиться вдвое (это произойдет однажды и ранее, в 10-е годы того же века; только у Персии, еще менее устойчивой, чем Византия, удастся вскоре отобрать земли назад, у арабов — нет); что в 626 г. перед Константинополем будут стоять славяне, персы и авары, в 674 г. —

арабы, и в обоих случаях столица будет спасена почти чудом.

Реальному и фактическому беспорядку общественное сознание раннего средневековья с тем большей страстью и энергией противопоставляло умозрительный духовный порядок (*ц тсс^ц, ordo*), так сказать, категорический императив и категориальную идею порядка, волю к порядку как к онтологической, этической и эстетической абстракции; при анализе средневековой эстетики нам придется сталкиваться с этим умонастроением буквально на каждом шагу. Едва ли когда-нибудь похвалы божественному порядку в природе и истории были столь выразительными, а упорядоченная симметрия фигур на мозаике или слов во фразе — такой жесткой. Но идея порядка переживалась людьми раннего средневековья так напряженно как раз потому, что порядок был для них «заданностью» — и не был «данностью».

Между разрушением рабовладельческой формации, прошедшим свою решающую фазу еще в III—IV вв.<sup>20</sup>, и сколько-нибудь осязательным рождением феодальной формации, выявившимся, по-видимому, лишь к VIII—IX вв.<sup>21</sup>, лежит широкая — в полтысячелетия — полоса<sup>22</sup>. Конечно, сущность описываемой эпохи каким-то образом получила свою детерминированность в двух встречных направлениях от двух социальных формаций — предшествующей и последующей. Но первостепенный и по сей время не вполне решенный методологический вопрос гласит: каким именно образом? в какой именно мере? Отвечать на этот вопрос не входит в компетенцию историка литературы; но ему приходится указать на общую трудность, которая стоит также и перед ним. Говоря метафорически, на раннее средневековье падает как бы «тень» рабовладельческого прошлого (как хорошо известно, рабовладельческий уклад, перестав быть определяющим фактором жизни общества в целом, не только не исчезает из быта, но может еще в Византии времен Македонской династии укрепить свои позиции настолько, что это отзовется на законодательстве<sup>23</sup>). На раннее средневековье падает и «тень» феодального будущего, «заданного» или «предвосхищен-

ного» то в одном, то в другом феномене жизни или общественного сознания. Но понять эту «заданность» или «предвосхищенность» не в меру буквально — значит впасть в некий род телеологизма или предестинационизма.

Мы проясним суть дела и одновременно продвинемся вперед, если назовем несколько следствий и симптомов описанного положения.

Прежде всего, отсутствие достаточного уровня структурности общества предопределяет характер власти. «Социальная бесформенность» требует оформления извне. Сам по себе деспотический режим Юстиниана I есть такой же коррелят переходного состояния общества, как новоевропейский абсолютизм XVI—XVIII вв., лежащий между первым подъемом капитализма и его приходом к политическому господству. И там, и здесь неограниченность монаршей власти вытекает из неустойчивой ситуации тяжбы между старым и новым — тяжбы, в которой монарх присваивает себе роль третейского судьи. О чертах сходства в духовной атмосфере раннего средневековья и эпохи абсолютизма нам еще придется говорить в своем месте; но сейчас важнее схватить не сходство, а различие. Оно очень показательно. Вся идеология и политическая символика новоевропейского абсолютизма немислима без династического принципа, обосновывавшего «легитимность» каждого данного государя; между тем роль этого принципа в истории ранневизантийской и даже средневизантийской государственности ничтожно мала<sup>24</sup>. Как бы ни враждовали абсолютистские монархи Европы со стихией аристократической «Фронды», как бы ни отделяли себя от аристократии, сами они, во всяком случае, были аристократами, через свое семейство и род «телесно» соотносенными с системой знатных семейств и родов. Это, как принято было говорить, «природные» государи своих «природных» подданных. Когда их время кончилось, власть Наполеона, «узурпатора» и даже «корсиканца», т. е. «чужака», пришедшего к трону «ниоткуда», была осознана и врагами, и приверженцами как дерзкий вызов прежним принципам монархии, как головокружительное исключение. Но позднеримские и ран-

невизантийские императоры сплошь да рядом приходили к трону именно «ниоткуда», из полной безвестности, как Диоклетиан, даже с чужбины, как Зинов, или Юстин I, или Василий I, и это не было ни исключением, ни вызовом; это оставалось в пределах нормы, заданной принципом.

Интересующее нас различие относится именно к сфере принципов. Ведь и Византия знала династическую практику, а Европа абсолютизма — отступления от династической практики; важно совсем другое — новоевропейская монархия культивировала пафос династической *идеи*, между тем как византийская монархия искала для себя идейные основания совсем иного порядка. И в переживании династической практики византийцы оставались византийцами. Термин «порфирородный» (Τσοφρογενής или ἰσοφρογενής) концентрирует внимание не на том, что дитя монарха — «царской крови», но на том, что оно рождено, согласно обычаю, в «Порфировом покое» императорского дворца, так что уже его рождение было введено в круг сакрально-политической обрядности, совершилось «по чину». И здесь достоинство сана важнее, чем достоинство рода. Ромейский император хотел быть вовсе не «природным», а уж скорее сверхприродным государем, который всем обязан таинству своего сана, и сан его мыслился как реальность вполне трансцендентная по отношению к его «природе» и его роду — что в свою очередь связано со склонностью воплощенной в нем государственности осознать и определять самое себя как трансцендентную по отношению к обществу.

Слово «трансцендентный» здесь надо понимать в нескольких смыслах одновременно. Мало сказать, что византийское самодержавие имело сакральные санкции и сакральные притязания; абсолютизм «христианнейших» государей Европы тоже имел эти санкции и притязания. Но идеология новоевропейского абсолютизма — так сказать, более «почвенническая» (что само по себе делает сакральность этого абсолютизма чуть менее серьезной, ибо менее необходимой); напротив, разработанная ранним средневековьем идеология универсалистской священной державы не



оставляет никакого места для «почвенничества». Государь этой державы мог приходить «ниоткуда», ибо его власть действительно мыслилась данной «свыше»; и в любом случае власть эта принимала облик силы, приложенной к телу общества «извне». «*Ниоткуда*» — «*свыше*» — «*извне*»: три пространственные метафоры, слагающиеся в один образ.

\* \*  
\* \*

Нужно ли пояснять, что в самой своей «внешности», «инаковости», «чуждости» обществу всякая политическая власть всецело обусловлена жизнью общества, его запросами, его нуждами, его противоречиями и слабостями? Но жизнь общества может находить в структуре власти или рациональное и прямое, или иррациональное и обратное соответствие. Афинская демократия «отвечала» состоянию афинского общества, современная ей персидская деспотия «отвечала» состоянию ближневосточного общества; однако легко усмотреть, что объем понятия, выраженного одним и тем же глаголом «отвечать», в обоих случаях различен. Так, сила и слабость демократической государственности отражают соответственно силу и слабость общества; напротив, централизованность деспотической государственности отражает, как в негативе, хаотичность, разношерстность, разобщенность сил общества. Для политической жизни раннего средневековья характерны три типа власти, осязаемо и наглядно «внешней» по отношению к органической жизни общества. Перечислим их:

ксенократия, или варварократия, — господство этнически чуждого элемента;

бюрократия — господство отчужденной от общества чиновничьей касты;

теократия — господство обособившихся от общества держателей «трансцендентного» религиозного авторитета.

Варвар-завоеватель на Западе (и соответствующий ему на византийском Востоке инородец-выскочка) приходит «извне» в самом буквальном, пространственно-топографическом смысле слова. (Заметим, что различие между тем и

другим способом «приходить» было в ту пору достаточно расплывчатым. Вестготы Алариха первоначально состояли на имперской службе; это не помешало им почти незаметно для самих себя перейти к роли завоевателей, грозивших Константинополю и разоривших Рим. Только в 400 г. прекратилось положение, когда перед лицом вестготской опасности в самом Константинополе всеми делами распоряжался вестгот Гайна.) Однако ведь и держатель теократических полномочий обычно приходит тоже «извне» — из-за пределов обитаемого пространства, из пустыни, места уединения анахоретов. Путь Иоанна Златоуста, приведший его на кафедру Константинопольского архиепископа, в самое средоточие социальных и политических проблем века, а затем в ссылку, проходил через «искус» отшельничества в безлюдных сирийских горах; Бенедикт Нурсийский явился на Монте Кассино из пещеры в Субиако. Порой аскет так и остается в своем «анахоресисе» и практикует свою теократическую власть над людьми оттуда; решительные приказы Симеона Столпника, обязывающие то одного, то другого богача отпускать рабов на волю, исходят с высоты его столпа. Вообще право аскета предписывать норму обществу основывается именно на его «инаковости» и «чуждости» этому обществу, на том, что он в этом мире «странник и пришелец»<sup>25</sup>, «посланный в мир»<sup>26</sup> как бы из некоего внемирного пространства. Его социальная «трансцендентность» имеет для себя образец в онтологической трансцендентности стоящего за ним авторитета. По убеждению приверженцев теократии, миром должно править то, что «не от мира сего», что «не свое» для мира<sup>27</sup>. Наконец, идея теократии оказывается воспроизведенной и бессознательно спародированной в идеологии бюрократии. Если держатель теократических полномочий приходит к людям от «Пантократора» («Вседержителя»), держатель бюрократических полномочий тоже приходит к ним — на сей раз от «автократора» («самодержца»); и он «послан», что составляет весьма существенную характеристику его бытия. Ему не рекомендуется иметь человеческие привязанности<sup>28</sup>, и в идеале вся его преданность без остатка принадлежит «пославшему

его». К нему приложима в гротескно-сниженном переосмыслении новозаветная характеристика царя-священника Мельхиседека, этого прообраза средневековой теократии: «без отца, без матери, без родословия»<sup>29</sup>. Он тоже по своему изъят из родовых связей.

Диковинный логический предел такого принципиально «беспочвенного» бытия — фигура ранневизантийского придворного евнуха<sup>30</sup>. Если присущая чиновнику отчужденность от общества — пародия на аскетическую отрешенность, то бесполость евнуха — пародия на аскетическое безбрачие, более того, пародия на ангельскую бесплотность. В византийских легендах люди так часто принимают явившегося им ангела за придворного евнуха, что делается очевидным, насколько они склонны были принимать придворных евнухов хотя бы за «подобие» ангелов, за их метафору. Перед нами не курьез истории нравов, но *симптом* социально-психологической ситуации. Ни в каком обществе, дорожащем «естественными» ценностями и «естественными» связями людей, образ евнуха не смог бы приобрести такого странного ореола. Между афинскими гоплитами времен Марафона и рыцарями зрелого западного средневековья сходства не так много — но как в основе античного полиса, так и в основе феодального рыцарства лежит идеал мужского товарищества полноправных воинов; поэтому ни гоплиты, ни рыцари никогда не согласились бы сражаться под началом евнуха. Между тем евнухи Нарсес и Соломон — славнейшие военачальники Юстиниана. Характерно, что евнухов заставляет потесниться феодализация византийского общества в конце XI в.<sup>33</sup>

Конечно, античный полис был бесчеловечен к рабам, а феодальное рыцарство — к вилланам, и все же как в полисном, так и в рыцарском обществе пластический образ власти, не будучи особенно человеческим, сохранял, так сказать, «человеческие пропорции» (еще конкретнее: «пропорции человеческого тела»); и там, и здесь сила в самом «насильственном», самом грубом и осязаемом своем аспекте, т. е. в аспекте военной мощи, предстает как сумма, соизмеримая каждому из составляющих ее слагаемых — личной крепос-

ти и личной отваге каждого отдельного гоплита или рыцаря. Напротив, мощь византийской державы едва ли кто мыслил себе как слагаемое телесных и духовных сил отдельных стратиотов (к тому же во времена Юстиниана стратиоты в большинстве своем были варвары); скорее это некая иррациональная величина, в которую входят такие составляющие, как абстрактный авторитет присвоенного Константинополем «римского имени», искусство изощренной дипломатической игры, хитрости военных инженеров и т. д. Дело, конечно, не в том, что византийцы были «коварны» и не были «воинственны»; дело в ином. Армию, которая воплощает в себе силу общества граждан или общества феодалов, должен вести в бой мужчина и воин — «свой человек» для своих подначальных. Иное дело — армия, которая воплощает собой мощь государства, отчужденную от общества, компенсирующую немощь общества; такую армию может вести в бой евнух и чиновник, распоряжающийся мужчинами и воинами, как чужим для него инструментом продуманной операции по законам «военного искусства».

Перед нами общество, для которого многое неестественное становилось естественным. Вовсе не «порча нравов», но объективные жизненные закономерности принуждали его стоять между «неестественным» насилием и «сверхъестественным» идеалом.

Когда общество осуществляет свое движение путями подспудного и органического вызревания конкретной социально-экономической, бытовой и культурной практики, как нового «de facto» в недрах старого «de jure», — тогда особая конструктивная роль принадлежит идеалу естественности, непринужденности, «либеральной» раскованности.

Подъем новоевропейских норм в культуре и жизни из века в век шел под сигнатурой этого идеала. То, что «само собой» складывалось в житейском обиходе, не дожидаясь санкции «отвлеченных начал», и представало как враждеб-

ная аскетизму воля богини Природы. «Naturalia non sunt turpia», «естественное не постыдно». Гуманисты Возрождения острее всего ощущали в своих исторических оппонентах черты ненатуральности, натужной, напряженной серьезности; противники Рабле или Эразма Роттердамского — это «агеласты», страшась засмеяться. Дело здесь не столько в смехе как таковом, сколько в утверждении *права* на смех и прочие непосредственные изъявления «натуры». «...Ибо людей свободных, происходящих от добрых родителей, просвещенных, вращающихся в порядочном обществе, сама природа наделяет инстинктом и побудительной силой, которые постоянно наставляют их на добрые дела», — читаем мы у Рабле<sup>35</sup>. Если «смеховая культура» этого писателя — в огромной степени наследие средневековья<sup>36</sup>, то наивно-самодовольная апология инстинктов «порядочного общества» — прорыв Ренессанса. Динамика социального и культурного формообразования «изнутри» общества создает историческую ситуацию, при которой устав Телемского аббатства — «делай, что хочешь», — оставаясь несбыточной утопией, становится максимумом духовной жизни. Для этого, во всяком случае, необходимо, чтобы поднимающийся общественный класс уже достаточно ясно и всесторонне знал, чего он хочет.

Но когда общественное развитие идет иными путями, когда общество нуждается для своего оформления в социально-«трансцендентной» власти и в онтологически-трансцендентном идеале, общей атмосферой эпохи не может не быть *аскетизм*. Дело не в том, что аскетизма требовало христианство — господствующее мировоззрение эпохи. Аскетизм, вообще говоря, есть константа христианской этики; к нему с такой же неизбежностью пришел Паскаль в 1654 г., с какой Августин приходил в 386 г. Однако в новое время — более того, уже в рыцарские времена зрелого средневековья — общество, вполне еще оставаясь «христианским» обществом, противопоставляет христианскому императиву аскетизма свою волю к естественности и раскованности. Возникает взаимоупор между двумя системами ценностей, вступавшими либо в антагонистические, либо в

компромиссные, даже, пожалуй, комплементарные отношения. Уже в XIII в. схоласт, учащий от имени ортодоксальнейшей христианской этики, считается со здоровой жизнерадостностью мирян и озабочен не тем, как ее изгнать, а тем, как поставить ей благоразумные пределы. «Игра необходима человеку для отдохновения, — читаем мы у Фомы Аквинского, — и ради занятий, служащих к отдохновению рода человеческого, могут быть установлены дозволенные художества. Поэтому и ремесло актера, имеющее целью доставлять человеку увеселение, само по себе дозволено, и те, кто его отправляет, не находятся в состоянии греха, коль скоро они при этом соблюдают меру, а именно: не произносят при игре срамных слов, не производят таковых же телодвижений; притом если игры совершаются не ради непотребных посторонних дел и не в неурочное время, и прочая. Потому не грешат те, кто пристойной оплатой поддерживает таковых людей»<sup>37</sup>. Аскетический императив христианства и антиаскетическое настроение общества приходят к договоренности на основе принципов «меры» и «благоразумия».

Совершенно иную картину являет раннее средневековье. Там христианство отнюдь не было единственным носителем императива аскезы. Совсем напротив: христианство с самого начала было подхвачено широко разливающейся волной безотчетной тоски по избавлению от собственной «плоти» — тоски, которая не имела никакой необходимой связи с христианским учением, которая облекалась в самые разнообразные доктринальные формы и в конце концов нашла себе наиболее адекватную реализацию отнюдь не в ортодоксальном христианстве, но в «энкратитских» ересях, в гностицизме и монтианизме, в присциллианстве и особенно в манихействе. Ведь и «последние язычники» неоплатонического толка, как правило, бранили христианство не за избыток аскетичности<sup>38</sup>, а за недостаток аскетичности, не за презрение к телу, а за почтение к телу, выразившееся в церковной доктрине о *телесном* воскресении<sup>38</sup>. (Не стоит принимать точку зрения И. Лейпольдта, без остатка сводившего родословную христианского аскетизма к более

или менее поздним рецепциям языческой греческой философии; для этого ему пришлось оторвать от ближневосточной почвы аскетов ессейского типа, а также закрыть глаза на аскетические мотивы в синоптических евангелиях. Но что правда, то правда: в онтологической плоскости платонизм имеет больше оснований абсолютизировать аскезу, чем христианство. Христианская аскетика в конечном счете исходит из противоположности «послушания» и «своеволия», неоплатоническая аскетика — из противоположности духа и материи<sup>40</sup>.

Общественное умонастроение требовало от христианской проповеди еще большую меру аскетизма, чем там содержалось; ереси, как правило, шли по части аскетизма дальше ортодоксии, популярнейшие апокрифы были неизменно аскетичнее канонических текстов. Во всем каноне Нового Завета только единожды говорится о блаженстве девственников, «которые не осквернились с женами»<sup>42</sup>; в «Деяниях Павла и Феклы», осужденных церковью, но чрезвычайно много читавшихся, эта тема с неослабевающим энтузиазмом трактуется чуть ли не на каждой странице, отесняя на задний план другие аспекты христианской морали. В каноне Нового Завета можно прочесть, что «брак честен и ложе непорочно»<sup>43</sup>; между тем апокрифические «Деяния апостола Фомы», отразившие сильное гностическое влияние, написаны так, как если бы этой максимы не существовало. Церковные историки жалуются на увлеченных еретическими доктринами мужей, которые «изгоняли своих жен», и жен, которые, «оставляя своих мужей, хотели жить целомудренно» — все «вопреки церковному преданию и обычаю»<sup>44</sup>.

В конце концов церкви пришлось поставить на соборе в Ганграх Пафлагонских<sup>46</sup> вопрос: когда аскетизм становится греховным? Но общество не ставило вопроса: когда аскетизм становится уродливым? Если призывы к сохранению меры и благоразумия вообще раздавались, они чаще всего исходили... из уст аскета. «Все, что нарушает меру, от бесов» — это слова сурового подвижника египетской пустыни Пимена<sup>47</sup>. «Быть может, мелодия есть не что иное, как

призыв к возвышенному образу жизни, наставляющий тех, кто предан добродетели, не допускать в своих нравах ничего немusыкального, нестройного, несозвучного, не натягивать струн сверх меры, дабы они не порвались от недолжного напряжения... наблюдая за тем, чтобы наш образ жизни неуклонно сохранял правильную мелодию и ритм, избегая как чрезмерной расслабленности, так и излишней напряженности», — это слова мистика Григория Нисского<sup>48</sup>, начавшего свой писательский путь с аскетического трактата «О девстве».

В целом же аскетизм — один из наиболее общих принципов раннесредневекового мировоззрения. Разумеется, это отнюдь не означает, будто люди той эпохи поголовно или в подавляющем большинстве своем реально были аскетами. Это означает совсем другое: даже в умах скептических царедворцев и блестящих столичных адвокатов, изощрявшихся при Юстиниане I в сочинении эротических эпиграмм, не было никакого возражения против аскетизма как принципа. Чего-либо отдаленно похожего на апологию Телемского аббатства от них не дожидаться. И это отнюдь не по боязни вступить в конфликт с ревнителями благочестия! В V в. Паллад совершенно безбоязненно высмеивает христианских монахов — но не за то, что они аскеты, а за то, что они недостаточно аскеты, что их жизнь имеет свои

<sup>49</sup> корпоративные связи и потому не до конца асоциальна. Этот автор довольно легких стихов в киническом духе внезапно с такой страстью называет тело «болезнью», «смертью», «роком», «бременем» и «неволей», «тюрьмой» и «пыткой» для души<sup>50</sup>, с такой нечеловеческой брезгливостью говорит о реальности пола и зачатия<sup>51</sup>, а впрочем, и самого дыхания<sup>52</sup>, что становится ясно: не этому «последнему язычнику», не его единомышленникам и братьям по духу было защищать права мудрой естественности против христианского аскетизма. Если они не шли в пустыню и не предавались аскезе, то не потому, что относились к телесному началу в себе с непринужденной жизнерадостностью, а скорее потому, что в отличие от христиан не надеялись очистить свою плоть никакими постами. Паллад

признает не очищение плоти, а очищение от плоти — смерть<sup>53</sup>.

В чем причины этого всеобщего настроения? В качестве одной из причин часто называют реакцию на упадок нравов, на паразитический гедонизм позднеантичного общества. Такое объяснение верно: крайности аскетизма нередко были ответом на эксцессы разврата. Но такое объяснение явно недостаточно. Не следует понимать чересчур буквально обличения нравов в проповедях аскетических авторов — там гиперболы полагаются по законам жанра. В особенности не следует понимать их чересчур буквально, когда они обличают грехи собственной юности. Когда современный читатель пытается вообразить «бурную жизнь», которую вел Августин до своего обращения, он очень легко забывает, что жизнь эта была «бурной» именно с точки зрения аскета. Но дело даже не в этом. Расплывчатое понятие «упадка нравов», увы, не принадлежит к числу четких категорий исторической науки; как, спрашивается, измерить этот «упадок»? Во всяком случае, быт эпохи Возрождения был никак не менее, а скорее более скандальным, чем быт позднеантичного и ранневизантийского общества; однако в одном случае общественное сознание воспринимало соответствующие впечатления как довод в пользу необходимости аскетизма, в другом случае — как довод в пользу невозможности аскетизма. На улицах Флоренции или ренессансного Рима блудниц было не меньше, чем в свое время на улицах Александрии, однако литература Ренессанса не поведала нам о пламенном раскаянии какой-нибудь новой Марии Египетской. Сила христианской идеологии на переломе от античности к средневековью и ее кризис на переломе от средневековья к новому времени — тоже недостаточное объяснение: в IV—V вв. и заклятые враги христианства вроде Юлиана Отступника или Прокла Диадоха не сомневались, что безбрачие выше брака, в XVI—XVII вв. и реформаторы христианства вроде Лютера и Кальвина не сомневались в противоположном.

Мы не поймем явление раннесредневекового аскетизма, если не будем исходить из исторического момента, из со-

циальных условий, при которых общество и член общества могли ожидать упорядочения, умиротворения, оформления своей жизни только из-за пределов своей «природы».

Как может развиваться эстетика, самое имя которой (от греческого «айстетис» — «ощущение») говорит о чувственности, в рамках аскетического умонастроения? Как представить себе парадокс аскетической эстетики — эстетики, как бы обращенной против своих собственных основ?

Как хорошо известно, христианство начало с суровой критики позднеантичного эстетизма. В этом пункте новая вера отнюдь не выступила по отношению к греко-римской культуре как внешняя, неизвестно откуда взявшаяся разрушительная сила; вовсе нет: христианство лишь довело до логического завершения исконную философскую критику эстетизма, которая ведет свое начало еще от Платона, изгнавшего поэтов из своего идеального государства. Порицая зрелища, Лактанций и Августин повторяют (с несколько большей энергией) то, что до них писал Сенека. Рассуждая об извечной вражде добродетели и наслаждения, Лактанций цитирует не кого иного, как Цицерона<sup>54</sup>. Новшество, правда, немаловажное, было только в том, что христианские мыслители потребовали перейти от слов к делу: «И все же философы, красноречиво призывая нас презреть земное и взирать на небеса, сами не избегают общественных зрелищ, получают от них удовольствие, охотно присутствуют на них, — в то время как для нас эти зрелища как средства возбуждения пороков и злейшего развращения душ подлежат отмене»<sup>55</sup>. Христианство как бы ловило языческий мир на слове, наставляя, чтобы слово стало делом. Существенное различие между философской и патристической критикой эстетизма состоит не столько в типе аргументации, сколько в уровне социально-практической конкретности. Когда античные философы призывали отказаться от зрелищ и развлечений, они, как правило, наперед знали, что их могут послушаться отдельные ученики, но никогда не послушается

общество. Напротив, деятели церкви ощущали в своих руках совершенно реальную власть над обществом, пределы которой к тому же первоначально вообще не были выяснены. Крушение античного общества привело к тому кризису, при котором могло показаться, что самое время осуществлять утопии. Поэтому христианская критика художественной культуры не имеет того бессилия, но также и той «невинности», которые характеризовали философские нападки на эстетизм; на этот раз речь шла уже не о чистом теоретизировании, не о беспоследственных академических дискуссиях, но о культурной политике очень сильной социальной организации, которая не остановится перед суровыми мерами.

Конечно, церковное осуждение светских традиций эстетической практики имело свои границы. На латинском Западе тяжелая разруха побуждает церковь ценить людей, верных культурным заветам античного Рима; без них невозможно было бы спасти даже простой грамотности. На византийском Востоке пафос культурного преемства был слишком тесно связан с пафосом государственного преемства; блеск мирского эллинского изящества — как бы одна из регалий монархии ромеев. Тот самый Юстиниан I, который закрыл в 529 г. языческую афинскую Академию и провел ряд репрессий против язычников, все еще встречавшихся среди высшей администрации, в поэзии поощрял язык образов и метафор, который не имеет ничего общего с христианством. Придворные эпиграмматисты этого богословствующего императора изоощряли дарование и оттачивали стиль на темах, казалось бы, в лучшем случае несвоевременных: «Приношение Афродите», «Приношение Дионису», буколические похвалы козлоному Пану и нимфам; когда же они берутся за христианскую тему, то чаще всего превращают ее в красивую игру ума. В то время, когда церковные и светские власти прилагали все усилия, чтобы вытравить из народного обихода привычку к языческим праздникам, Иоанн Грамматик воспевал на потребу ученого читателя один из таких праздников — праздник розы, посвященный Афродите:

Дайте мне цветок Киферы,  
Пчелы, мудрые певуны; Я  
восславлю песней розу:  
Улыбнись же мне, Киприда!<sup>56</sup>

Конечно, Юстиниан, его предшественники и его преемники отлично знали, что делали, когда терпели и даже поощряли поэзию, чуждую христианским идеалам, играющую с книжной мифологией и книжной эротикой. Не надо забывать, что ранневизантийский император притязал не только на сан «боголюбивого» и «христолюбивого» покровителя церкви, ее «епископа по внешним делам», но и на ранг законного наследника древних языческих цезарей. Соответственно и его придворный поэт обязывался быть не только послушным сыном церкви (в быту), но и законным наследником древних языческих поэтов (за своим рабочим столом). Всему было отведено свое место: христианским авторитетам — жизнь церкви, книжному язычеству — мирок школы и словесности. Недаром Юстиниан поручил воспеть только что построенный храм св. Софии отнюдь не одному из церковных «песнописцев» и «сладкопевцев» вроде Романа или Анастасия, 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 Фаетона, сына Гелиоса — Солнца:

Все здесь дышит красой, всему подивится немало Око твое; но поведать, каким светозарным сияньем Храм в ночи освещен, и слово бессильно. Ты молвишь: Некий ночной Фаетон сей блеск излил на святыню!..

## БЫТИЕ КАК СОВЕРШЕНСТВО — КРАСОТА КАК БЫТИЕ

Ранневизантийские представления о красоте, данной через литературное слово, должны быть увидены в контексте современных им представлений о красоте вообще — тех представлений, сумму которых мы называем ранневизантийской эстетикой. Но прежде, чем говорить о ранневизантийской эстетике, да и вообще о средневековой эстетике, необходимо ответить на предварительный вопрос: как о ней вообще возможно говорить?

Начнем с простой истины. Как известно, ни самого термина «эстетика», ни его сколько-нибудь точных соответствий не существовало в языке европейской философской традиции вплоть до середины XVIII столетия, когда немецкий философ Вольфовый школы Александр Баумгартен впервые ввел это слово в употребление (да и то в смысле, не вполне тождественном современному)<sup>1</sup>. Если рождение идеи не всегда совпадает с рождением термина, то не могут же они разойтись на тысячелетия! А это означает, что как Платон и Аристотель, так и их позднеантичные и средневековые последователи обходились не только без термина «эстетика», но, что гораздо существеннее, и без самого понятия эстетики. Этот факт включает далеко идущие импликации. Не только к общественному функционированию, но и к внутреннему строю древних и средневековых эстетических учений принадлежит то, что они осознают и оформляют себя не в качестве эстетики. Они не «примитивнее», чем такая эстетика, для которой внутренне необходимо осознать себя самое в качестве особой дисциплины; они по сути своей — иные.

Отсюда дилемма, которая возникает перед исследователем средневековой эстетики.

Он может исходить из сложившегося за последние века представления о науке эстетике, о ее задачах и пределах, ее

методах и материале — и в соответствии с этим заново строить средневековую эстетику, т. е. собирать, «монтировать» ее из отрывочных рассуждений, живущих в совершенно ином контексте. Притом войти в состав этой постройки тексты смогут в той мере, в которой из них удастся вытравить их органическую сращенность с их жизненной почвой. Чем безболезненнее изымаются они из этой почвы, тем более непреложно составляют они достояние исследователя истории эстетической мысли. Но не иллюзорна ли эта безболезненность? Разумеется, производимый в данном случае мыслительный эксперимент сам по себе столь же оправдан, как любой физический эксперимент, в ходе которого ради изучения объекта А разрушается объект В. Мы только обязаны помнить, что разрушение произошло. Описываемый метод предполагает в качестве исходной рабочей установки фикцию, а именно: допущение, будто мыслители прошедшего вместо работы над своими проблемами были заняты исключительно подготовкой работы над нашими проблемами, как мы их теперь понимаем. Исследователь с самого начала обязывается искать в материале то, чего там в собственном смысле слова по самому определению не может быть дано и что возникает лишь после перегруппировки и перетасовки материала — например, «эстетику». Не из такого ли подхода к вещам рождается популярное представление о «наивной мудрости» древних мыслителей, которые якобы мыслили не иначе, как «гениальными догадками»? Что касается тех — вполне реально существующих — случаев, когда сказанное древним мыслителем неожиданно метко попадает в одну из наших проблем, то такие случаи суть именно лишь случаи, т. е. проявления случайности.

Случайность вообще характеризует весь описываемый нами способ работы. При сколько-нибудь конкретном подходе к делу он должен реализоваться по преимуществу в изучении функционирования отдельных слов — а именно, тех, которым со временем предстояло стать терминами науки эстетики: «прекрасное» (το καλόν), «возвышенное» (το ὕψιον), «гармония» (ἡ ἁρμονία) и т. п.<sup>2</sup> Подобного рода лексикологическая работа в высшей степени необходима и

плодотворна. Беда, однако, в том, что слово как носитель смысла не равно себе, оно — «хамелеон, в котором каждый раз возникают не только разные оттенки, но иногда и разные краски»<sup>3</sup>; доказательно выяснить, когда слово действительно имеет эстетический смысл, а когда нет, вовсе не так просто, в особенности же для эпох, когда сама по себе идея «эстетического» еще не получила обособления от других идей. Это значит, что четкие критерии для выделения «эстетики» среди прочего мыслительного материала, которые мы как будто бы обрели в лексике, оказываются, увы, необязательными. Любой язык знает несчетное множество случаев, когда «эстетическая» семантика красоты и «этическая» семантика добра незаметно переходят друг в друга, подменяют друг друга, даже меняются местами (как в русской фразе «он прекрасный человек, но нехорош собою», где «прекрасный» значит «очень хороший», а «нехорош» значит «некрасив»). Одни из этих случаев просты, другие нет. Когда в евангельской притче «добрый пастырь» назван по-гречески *κοσμήτης*; (букв. «прекрасным»), перед нами бытовое словоупотребление, вполне лишенное эстетического смысла: «прекрасный» означает не более, чем «хороший» или «добрый». Но что сказать об этом же слове, когда оно возникает в древнем греческом переводе Библии (так называемом «переводе семидесяти толковников», или Септуагинте), а именно в том месте, где говорится, что Бог нашел все части созданного им мирового целого *κατὰ Χριστὸν* — «весьма прекрасными»? Заключена ли здесь некая эстетическая оценка мироздания? Принимая во внимание, что в соответствующем месте древнееврейского подлинника стоят слова «*toḇ m'od*» («хорошо весьма»<sup>4</sup>), следует признать, что наличие специальных смысловых обертонов «красоты» в тексте Септуагинты не может быть ни окончательно доказано, ни окончательно опровергнуто. Равным образом, когда византийские сборники аскетических назиданий еще со времен Василия Кесарийского именуется *Ὁμοιωσις* (буквально — «Любовь к прекрасному», в традиционном переводе — «Добротолубие»<sup>5</sup>), то речь вроде бы и впрямь идет о некоей особой «красоте», о некотором духовном «художестве»

«художестве» (ΤΕΧΥΤΗ) работы над собой, имеющем свои законы такта и вкуса<sup>6</sup>; но вспомнить в связи с этими материями эстетическую категорию «прекрасного» было бы по меньшей мере рискованным.

Таким образом, внутри описанного метода уже заключено противоречие: если последовательное и жесткое проведение его принципов не только обеднит, но прямо-таки обесмыслит общую картину, то всякое расширение исследовательского горизонта немедленно делает категориально-терминологические критерии отбора материала до причудливости формальными и случайными.

Второй способ исследования, представляющий, по видимому, единственную принципиальную альтернативу только что описанному, исходит из попытки возможно более серьезно отнестись к тому, что дифференцированной науки эстетики со своими «категориями» ранее нового времени все же не было. Попробуем принять эту простую истину как она есть и сделать из нее все необходимые выводы. Отсутствие науки эстетики предполагает в качестве своей предпосылки и компенсации сильнейшую эстетическую окрашенность всех прочих форм осмысления бытия (как, напротив, выделение эстетики в особую дисциплину компенсировало ту деэстетизацию миропонимания, которой было оплачено рождение новоевропейской «науки» и «практичности»). Пока эстетики как таковой нет, нет и того, что не было бы эстетикой. А это означает, что история эстетики применительно к таким эпохам должна приобрести форму широкой типологии стилей мировосприятия: исследователь ограничивает себя уже не формальным отбором материала, но исключительно модусом, в котором этот материал им рассматривается. Его анализу подлежит онтология — но поскольку она прожита и непосредственно укоренена в жизненном чувстве эпохи; космология — но как пластическая картина эмоционально обжитого мироздания; этика — но в той мере, в которой она дает наглядные и выразительные образцы морально-долженствующего.

Вот один из бесчисленных примеров. Возьмем известные по их поздней фиксации у Фомы Аквинского<sup>7</sup>, но раз-



работанные еще греческой патристикой «доказательства» бытия Божия; более неожиданной темы для историко-эстетического рассмотрения, по-видимому, невозможно себе представить. Это теология, онтология— все, что угодно; какая же это эстетика? Но присмотримся к предмету поближе. Эти «доказательства» правильнее было бы назвать «показательствами», ибо сами мыслители греческой патристики предпочитали говорить не о «доказывании» (&я-SEI^K;), но о «показывании» (Sei^iq) бытия Бога: различие этих терминов, как известно, восходит к логической терминологии Аристотеля. Еще Климент Александрийский пояснял, что, поскольку доказательство есть логическое выведение вещи из более глубоких и более первичных начал, к безначальному Началу всех начал оно принципиально неприменимо<sup>8</sup>. Итак, бытие Божие в патристической мысли не «доказуется», а «показуется» — но ведь глагол «показывать» уже содержит в себе смысловой момент чего-то непосредственно-наглядного, зримо-пластического и постольку «эстетического». В самом деле, вышеназванные «доказательства» сводятся к тому, что ряд так или иначе опирающихся друг на друга в своем бытии сущностей не может продолжаться бесконечно, но должен замкнуться на некоей безосновной основе, опертой только на себя самое (это варьируется применительно к движению вещей, к их существованию и к их необходимости). Но почему, собственно, нет возможности помыслить бесконечный ряд? Очевидно, мы имеем дело не столько с логическим доводом, сколько с аргументацией от эстетики. «Умными очами» средневековый мыслитель *eidum*, как без замыкающей безосновной основы сумма существующих вещей как бы «проваливается» куда-то и мыслить это в точном смысле русского слова *нелепо*, т. е. некрасиво, не изящно. Как старинная мелодия непременно должна иметь в конце завершающее замедление, в котором музыкальное время как бы воспринимает в себя вечность, так и ряд сущего должен во избежание эстетического бесчинства обрести завершение в Боге. Собственно, тот же самый довод возникает и в тех «доказательствах», где речь идет об аксиологическом и смысловом ря-

дах (иерархия совершенств располагается по направлению к логическому пределу Всесовершенства, целесообразность мыслима лишь при наличии абсолютной Цели всех целей). Для эстетического мира патристики этот императив предела вполне бесспорен. Совсем другой вопрос, почему средневековые мыслители находили возможным отождествлять по-нашему «субъективный» универсум эстетики с «объективным» универсумом онтологии и космологии. На этот вопрос мы попытаемся ответить несколько ниже.

Если исследователь средневековой эстетической мысли однажды избрал второй путь и вознамерился идти не от структуры нашей науки эстетики, но от внутреннего строя средневековой картины мира, он не имеет права отбрасывать и такой материал, как патристические «доказательства» (или «показательства») бытия Божия, не может избавиться от них, сдав их на руки историкам философии или историкам религии. Его задача достаточно трудна. Уже не изъятые из своих контекстов и вторично приведенные в искусственную систему фрагментарные «высказывания», но внутренний склад ушедшей духовной жизни, взятый как целое, составляет предмет его профессиональных занятий и забот. Притом особое его внимание должны привлекать как раз факторы цельности «мировоззренческого стиля»<sup>9</sup>, скрепы, гарантирующие единство того мира представлений, внутри которого жил тогда человек. Надо только избежать интеллектуальных фокусов, при которых на глазах у загнипнотизированного читателя вся сумма явлений той или иной культуры с якобы безусловной необходимостью дедуцируется из некоего «первофеномена». Это означало бы возврат к преодоленным способам истолкования истории — например, к совершенно ненаучным приемам Шпенглера. Такие эксперименты могут быть завлекательными; чем они не могут быть, так это честной игрой. Им недостает правдивости, ибо они всегда сопряжены как с насилием над фактами, так и с возведенным в принцип смешением различных уровней необходимости и случайности, необходимости и свободы: исторический момент превращается из противоборства сил в однородную и равную себе самой субстанцию, из арены

человеческого выбора — в царство механической, если не магической, предопределенности.

Если понимать предмет историко-эстетических раздумий так, он оказывается весьма широким. Эта широта, которая только что рассматривалась как широта обязанностей исследователя, может быть описана и как широта его полномочий: он берет себе свободу беспрепятственно двигаться по всему духовному пространству изучаемой культуры и брать свой материал во всей полноте связей последнего, сколь бы мало касательства ни имели эти связи к привычной номенклатуре новоевропейской эстетической проблематики. Но всякая свобода таит в себе опасность. В данном случае опасность состоит в утере ясных границ предмета: на место школьной четкости первоприморда подхода может встать расплывчатое пересказывание общих историко-культурных соображений в квазиэстетических терминах. Если исследователь освобождает себя от формальных ограничений в выборе материала, он обязан тем более строго ограничить себя своей специфической целью в подходе к этому материалу и тем более цепко держать в уме свою задачу. По счастью, в отечественной науке есть хорошие примеры именно такого подхода. Когда мы видим, что А. Ф. Лосев не боится включить в историю *эстетики* античное понимание числа или атома, притом рассматривая этот сюжет отнюдь не как историк философии или тем паче точных наук, но именно как историк эстетики, — новые перспективы становятся достаточно наглядными, и уже нет нужды разяснять, о чем, собственно, идет речь. То же следует сказать об анализе «литературного этикета» в древнерусской литературе у Д.С.Лихачева<sup>11</sup> и о характеристике «карнавальной» традиции в составе средневековой культуры у М. М. Бахтина<sup>12</sup>. Этих примеров достаточно, чтобы утверждать: целостный подход к изучению истории эстетики — не отвлеченное благое пожелание, ни кого ни к чему не обязывающее, но конкретная рабочая возможность. Возможность в данном случае равнозначна необходимости.

\* \*

А теперь зададим вопрос: имеет ли касательство к эстетике понятие *бытия*?

Если исходить из норм новоевропейской культуры, т. е. той культуры, которая впервые изобрела «эстетику» в качестве особой философской дисциплины, вопрос этот лишен смысла. Проблемой бытия занимается онтология, проблемой «прекрасного» — эстетика, и между сферами онтологии и эстетики не может быть никаких пересечений. Ибо, во-первых, предмет эстетики относится к некоему особому модусу *познания* мира субъектом, так что эстетика есть *gnoseologia inferior* («низшая гносеология»), как нарек ее некогда сам ее «крестный отец» Баумгартен; а размежевание онтологии и гносеологии есть первейшее и основное членение совокупности новоевропейских философских дисциплин. И, во-вторых, «прекрасное» и прочие категории науки эстетики суть предикаты вещей, а бытие, как утверждал Кант, не есть предикат, но лишь логическая связка при предикате, решительно ничего не прибавляющая к положительному содержанию этого предиката.

Это рассуждение Канта, высказанное в тоне спокойнейшей самоочевидности, стоит того, чтобы привести его целиком.

«Ясно, — читаем мы в знаменитом четвертом разделе третьей главы второй книги "Критики чистого разума", — что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»<sup>13</sup>.

Здесь действительно все ясно. Бытие, лишенное прав предиката, не может быть в частности, эстетическим предикатом (или, скажем, суммой всех эстетических предикатов, вместе взятых). Бытие — лишь логическая и грамматическая связка, лишь пустая возможность предикатов (такая же пустая, как ньютоновское абсолютное пространство.) Что до эстетики, то она занимается никак не бытием, т. е.

само-стоянием вещей внутри себя, но разве что пред-стоянием этих вещей созерцающему, познающему, оценивающему субъекту, наделенному «способностью суждения». Но то, что было «ясно» Канту, вовсе не было «ясно» предыдущим эпохам мысли; скорее для них было «ясно» как раз обратное.

Первое, с чем должен считаться истолкователь средневекового мировоззрения, — это неожиданный для нас взгляд на бытие как на преимущество, как на совокупность всех совершенств, в которую входит и эстетическое совершенство. Бытийственность есть «благо» во всех возможных смыслах этого слова — вот постоянная тема мысли Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>14</sup>. «Все, что есть, в той мере, в которой оно есть, причастно благу», — говорит Августин<sup>15</sup>. Вслушаемся в звучание этого тезиса: здесь глагол «быть» — уже никак не простая связка! Утверждается, что вещь причастна благу не в той мере, в которой она есть то-то и то-то, но в той мере, в которой она есть (смысловый акцент на глаголе). Наконец, обоим зачинателям средневекового мировоззрения вторит его западный завершитель — Фома Аквинский: «Сущее и благое суть понятия взаимозаменяемые»<sup>16</sup>.

Раздел, в котором находятся процитированные выше слова Канта, озаглавлен: «О невозможности онтологического доказательства бытия Божия». Как известно, «онтологическое доказательство» было выдвинуто вслед за мыслителями патристики западным схоластическим философом Ансельмом Кентерберийским (1033—1109) и имеет очень простую структуру: Ансельм, собственно, ничего и не «доказывает», а предлагает взглянуть в понятие бытия и, усмотрев, что бытие есть важнейшее из совершенств, заключить, что понятие всесовершенного совершенства, «более коего невозможно помыслить» (т. е. Бога), по определению включает и это совершенство. Бытие и предельное совершенство состоят между собою в интимном сродстве и потому должны где-то совпасть — таков ход мысли, имевший силу не только для Псевдо-Ареопагита и Ансельма, но — вспомним это — также для Декарта и Гегеля. Но как Ан-

сельм ничего не «доказывал», а просто апеллировал к самоочевидности, так «Кант ничего не «опровергает», не указывает на логический просчет в ходе доказательства противника, а выставляет противоположную аксиому. Он тоже предлагает взглянуть в понятие бытия и непосредственно убедиться, что это пустое место, что всего того наполнения, которое там усмотрел Ансельм, попросту не существует.

Перед нами бесконечно поучительный случай. Именитые мыслители двух разных эпох рассматривают одно и то же понятие, притом предельно общее, предельно абстрактное понятие, — и вот оказывается, что они *видят* противоположные вещи<sup>17</sup>. Оговоримся: рассматривать Канта как представителя всей новоевропейской мысли в противоположность Ансельму, опять-таки взятому в качестве представителя всей средневековой традиции в целом, есть упрощение. К несчастью, никакое «типологизирование» не может обойтись без упрощения. Необходимо помнить, что современник Ансельма Гаунило написал пространное опровержение «онтологического доказательства», а Гегель и после Канта нашел в этом доказательстве положительный смысл. Истории всегда свойственно противоречить самой себе, в чем и лежит ее подвижная сущность — ее «диалектика». И все же ясно, что для средневекового мышления Ансельм — выражение всеобщей нормы, Гаунило — исключение. Столь же ясно, что при обсуждении проблемы бытия новоевропейский тип мышления реализовался в философии Канта с большей чистотой и резкостью, чем в философии Гегеля, силившейся вобрать в себя мыслительное содержание предыдущих историко-философских эпох. Поэтому контраст остается чрезвычайно важным.

Весомость процитированного места из «Критики чистого разума» тем больше, что в нем Кант разделяется не только со средневековой традицией, но отчасти и с античными первоисточниками европейского философствования. Кенигсбергский философ не заметил, что в числе его оппонентов — не одни схоласты. Уже в текстах досократиков бытие неизменно выступает как совершенство в самом начальном смысле слова: как свершенность, завершенность

внутренней формы, восполненность до некоей «целокупности». Это общее место архаической греческой мысли выражено, между прочим, в словах Мелисса (сер. V в. до н. э.) о том, что сущее необходимым образом «полно»<sup>18</sup>. Представление о бытии как самозамкнутой и уравновешенной в себе полноте было с почти маниакальной остротой пережито элеатами и затем прочно удержано греческой мыслью на всех ее главных путях. Пусть одни понимают сущее как атом, а другие — как идею, но и атом Демокрита есть сущее лишь постольку, поскольку он целокупен и завершен в присущей ему устроенности", и идея Платона есть «истинно сущее» (το β ὄντος; οὐ) постольку, поскольку она — совершенный образ («эйдос»). Дурное, неустроенное, безобразное и бесструктурное, как бы сопротивление хаосу устрояющей его бытийственной форме, есть на языке платонической мысли «меон» (το πτ) βν), т. е. «не-сум/ее». Отсюда разработанное неоплатониками и воспринятое христианами платониками (например, Григорием Нисским<sup>20</sup>) оправдание космоса: все, что есть в мировом целом, *есть* лишь в той мере, в которой оно совершенно; несовершенство образует как бы пустоту или тень вокруг бытия и ни в коей мере не может быть относимо за счет последнего. Зла в некотором смысле *нет*, ибо налично оно лишь как «нетость».

Переводя этот строй мысли на язык новоевропейских понятий, можно было бы сказать, что здесь совпадают онтологическое и аксиологическое (древние снова оказываются «наивными» людьми, которые по своей наивности перепутали ценность и бытие). На деле само слово «аксиология», составленное из греческих корней, но выразившее мысль нового времени, уже грозит исказить суть древнего мировоззрения. В определенном смысле у греков (как и у их средневековых учеников) не было аксиологии. Ее не было совершенно так же, как не было «эстетики», и притом по тем же существенным причинам. «Благо» — это не «ценность», «совершенство» — это не «ценность»: здесь то же различие, как между равной себе «вещью» и пред-стоящим нашему созерцанию «предметом». Лишь техника, наука, философия и общественная практика эпохи капитализма

заменили «вещь» — «предметом». «Совершенство» — это полнота бытия, которую вещь несет внутри себя самой. «Ценность» стоит под *оценивающим* взглядом субъекта. «Совершенство» онтологично, «ценность» — скорее гносеологична, ибо соотносена с субъектом.

Оценивающий глаз предполагается и таким специальным видом ценности, какова «эстетическая ценность». Для греческой философской традиции «прекрасное» — вовсе не «эстетическая ценность», но скорее, по слову Плотина, «цветение бытия»<sup>21</sup>: саморазвертывание вовне плотной бытийственной самососредоточенности. Красота — «цветение бытия»: снова слова, которые могут повести к недоразумениям, если мы начнем насильственно вкладывать в них новоевропейский смысл. Речь идет вовсе не о том, что прекрасна «реальность». «Реальность» так же непохожа на «бытие», как «ценность» — на «совершенство» или как «предмет» — на «вещь». Вещь имеет бытие и держит его при себе, предмет имеет реальность и предъявляет ее созерцающему субъекту. Реальность «объективна»: «ob-iectum» и значит «пред-мет», «Gegen-stand», т. е. некоторое «противостояние» субъекту. (Многочисленное немецкое слово «Gegenstand» было введено в XVIII в. именно как калька латинского «obiectum»<sup>22</sup>; таково же происхождение и русского «предмет»<sup>23</sup>.) Конечно, Платиново «бытие», имеющее силу зацвести красотой, «объективно» в том смысле, что оно во всяком случае *не* субъективно; но мы должны твердо помнить, что это объективность особого рода, не соотносённая с субъективностью.

Мыслители патристики и вообще христианского средневековья имели свои основания к тому, чтобы усвоить и усилить эллинское понимание бытия как совершенства. Ибо если раньше бытие было атрибутом космоса, «целокупного неба», как говорил Ксенофан Элейский<sup>24</sup>, то теперь оно оказывается интимным достоянием абсолютного и личного Бога и одновременно его даром творению<sup>25</sup>.

В ветхозаветной «Книге Исхода» рассказывается, что, когда Моисей спросил окликнувшего его из неопалимой купины «Бога Авраама, Исаака и Иакова» об имени последне-

го, он получает ответ: «'ehjeh 'aSer 'ehjeh»<sup>26</sup>. Здесь не место вдаваться в оживленно обсуждаемый специалистами по семитской филологии вопрос о смысловых оттенках древнееврейского глагола «hajah», причастную форму от которого Бог Ветхого Завета называет как свое истинное имя<sup>27</sup>, или тем паче заниматься гипотезами о первоначальном облике этой формулы<sup>28</sup>. Для истории средневековой христианской мысли важно одно: уже в греческом переводе Септуагинты и затем в латинском, славянском и всех прочих классических переводах этот глагол передан словами, означающими действие «быть». Бог говорит: 'Eya> E1ЦI б cov, «Ego sum qui sum», «Аз есмь Сый», — он именует себя «Сущим», «Тем, Который есть»; не есть *ничто*, но именно *есть* (его сущность совпадает с его существованием). Это ли не апофеоз антично-средневекового понимания бытия? Поэтому средневековые теологи с неистощавшейся за столетия радостью комментировали этот текст, в котором они усматривали точку схода между откровением и умозрением, между мудростью Библии и мудростью Афин. Их ликование не было предела: на их глазах авторитет веры подтверждал их страстную философскую убежденность, а авторитет философии подтверждал их библейскую веру. Такой спокойный и рассудочный, почти суховатый богослов, как Иоанн Дамаскин, на мгновение словно бы выступает перед нами во второй своей роли — как восторженный «песнописец» Иоанн Дамаскин: «Какое имя наиболее подобает Богу? Имя "Сущий", коим Бог сам обозначил себя, когда, беседуя с Моисеем, он молвил: "Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня". Ибо как некое *неизмеримое и беспредельное море сущности* он содержит в себе самом всю целокупность бытийственности»<sup>9</sup>. Эта формула — «неизмеримое и беспредельное море сущности», — возникающая в текстах Иоанна Дамаскина не один раз<sup>30</sup>, подводит итоги сходным рассуждениям Григория Назианзина<sup>31</sup> и других греческих теологов IV—V вв.<sup>2</sup> Через пять столетий названную формулу будет развивать Фома Аквинский: «Наименование "Сущий" есть наиболее сообразное наименование для Бога, и притом по трем основаниям. Во-первых, по

основному смыслу: оно обозначает не разновидность формы, но само бытие. Во-вторых, по всеобщности: оно определяет не род бытия, но именует безбрежное море субстанции. В-третьих, по дополнительному смыслу: оно намекает на пребывание в настоящем и свободу от прошедшего и будущего»<sup>33</sup>. Нам стоит запомнить для дальнейшего хода нашего разбора эту указанную Аквином отрешенность чистого бытия от специфики форм и от движения времен. Очевидно, однако, что, несмотря на эту отрешенность, перед нами не прозрачно-пустой продукт абстрагирования, но мысленный образ максимальной наполненности, относящийся к отвлеченным понятиям позднейшей онтологии примерно так, как икона к чертежу. «Море бытийственности» Иоанна Дамаскина, «море субстанции» Фомы Аквинского — эти слова равнозначны с предикатом Божественного бытия, сформулированным еще у Григория Нисского: тсХфоца Н&V <хуа9обv, «полнота благ»<sup>34</sup>.

Как верили наставники всего средневековья, быть — верховное преимущество Бога, и это свое преимущество он по своей благодати дарит всему сущему. Именно уделенное вещи присутствие Бога есть основание ее бытия. «Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне!» — обращается к Богу Августин<sup>35</sup>; «необходимо, — вторит ему через века Аквинат, — чтобы Бог пребывал во всех вещах, и притом внутреннейшим образом»<sup>36</sup>. Поэтому зло, как уже говорилось выше, тождественно небытию, к которому уклоняется злая воля. «Душа, сознавая свободу свою, — разъясняет Афанасий Александрийский, — усматривает в себе способность употреблять телесные члены как на одно, так и на другое, как на сущее, так и на не-сущее. Сущее же — благо, а не-сущее — зло. И сущее именуют благом, поскольку оно имеет для себя образцы (яоерех в сущем Боге; а не-сущее именуют злом, поскольку не-сущее произведено человеческими волеизъявлениями»<sup>37</sup>. «Ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем, — формулирует Григорий Нисский, — собственное же и первоначально Сущее есть Божие естество, о котором по необходимости должно полагать, что оно во

всех сущностях есть само их бытие»<sup>38</sup>. По замечанию Псевдо-Ареопагита, «и бесы по естеству своему не злы... а злы лишь в той мере, в какой не суть; будучи причастны небытию, они делаются причастны злу»<sup>39</sup>.

Исконно эллинское переживание бытийственности ве-

40

щей как присущей им «красоты» дополняется в патристике новым моментом: в языческом мировом целом бытие распределяла безразличная жеребьевка Мойры (слово цоГрсс и значит «доля», «жеребий»); в христианском мировом целом его дарит «благодать» (слово %арц и значит «милость», «дар»). Для язычника все просто: до тех пор, пока вещь — хотя бы этой вещью был он сам! — обладает бытием, бытие принадлежит вещи по праву жеребьевки, достается ей, как законная добыча; а потом по таким же твердым законам, безразличным к каждой отдельной вещи и к каждому отдельному лицу, бытие отбирается обратно, и жаловаться здесь некому, как некого было благодарить. По замечательному изречению Анаксимандра, вобравшему в себя смысловое содержание многих мифов и древних учений, «из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости; ибо они за нечестие свое несут кару и получают возмездие друг от друга в установленном времени»<sup>41</sup>. В таком мире бытие всецело и до конца принадлежит вещи, но этому бытию не принадлежит будущее. Не то в мире патристической философии. Там каждая вещь и сам человек сотворены, призваны к бытию от небытия, извлечены зовом Бога из темноты Ничто и еще сохранили на себе печать Ничто; богословие назвало эту печать «тварностью». Как разъясняли средневековые вероучители, души людей и ангелов бессмертны не по своей сущности — ибо даже они сохраняют характер «тварности», — но по действию Бога, вновь и вновь восстанавливающему их бытие. Христианское сознание ощущает себя над пропастью небытия, над которой его удерживает рука Бога. Откуда же в вещи, откуда в человеке присутствие бытия, если оно уже не мыслится как само собой разумеющийся удел всего бытийствующего? Ответ гласил: бытие — х«РЦ. «милость» и «подарок» Творца, на которое «от небытия в

бытие приведенный» человек и весь мир могут отвечать только изумлением и слезами. Ибо «не только бытийствующее, но и само бытие бытийствующего исходит от Предвечно-Бытийствующего», как это формулирует на своем непомерно изощренном языке Псевдо-Ареопагит<sup>42</sup>.

Мы видели, что для патристической мысли присутствующее в вещах бытие есть обитание в них Бога. Но ведь и язычество видело во всем присутствие «богов, демонов и душ», по выражению древнейшего греческого философа Фалеса; водораздел и здесь пролегает между жеребьевкой и подарком, между необходимостью и волей, между природным и личностным. Зевс обитает в эфире, Посейдон обитает в морской стихии, дриада обитает в дереве почти так же, как рыба в воде или зверь в лесу, — оттого, что по законам их существования, по жеребьевке Мойры им отведена именно эта часть мирового целого. Афина срастается с Афинами, как дерево с тем участком земли, в который уходит корнями. Греческий языческий бог с необходимостью принадлежит некоторому священному участку — «теменосу», и даже платонизм, высвободивший богов из земной связанности, вынужден был отвести им в качестве «теменоса» умозрительное пространство идей. Совсем иное дело — трансцендентный Бог Библии, не вменяемый никаким пространством, даже духовным. Как разъясняли еще иудейские толкователи Ветхого Завета, «Он есть вместилище мира, а не мир — Его вместилище»<sup>44</sup>. «Он не пребывает в пространстве», — подтверждает с христианской стороны все тот же Псевдо-Ареопагит<sup>45</sup>. Поэтому приход такого Бога к миру и к человеку — это непостижимый подарок, преодолевающий преграду «металогической инаковости». Так закладывается в представлении адепта библейской веры онтологическая основа человеческого существования: «возьмешь от них дух — они умирают и в прах обращаются; пошлешь дух Твой — они оживают и обновляют лице земли». Но приход Бога может вызывать только недоуменные вопрошания: «Поистине, Богу ли с человеками жить на земле? ведь небо и небеса небес не вмещают тебя»<sup>47</sup>; «Что есть человек, что Ты помнишь его, или сын человеческий,

что Ты посещаешь его?»<sup>48</sup> Поэтому унаследованное от античной Греции переживание бытия как блага, преимущества и совершенства сильно выиграло в остроте, в эмоциональном напряжении. Самое общее и отвлеченное неожиданно обернулось самым интимным и конкретным.

Но вернемся к самой вещи. Сейчас нас интересует не ее отношение к абсолюту, но ее собственная смысловая структура, как эта последняя понималась средневековым мировоззрением. В систему отошедшего мировоззрения надо входить медленно и терпеливо, не пренебрегая азами, как учат грамматику чужого языка. Поэтому начнем с наипростейшего.

Возьмем любую вещь, например камень или дерево; выясняется, что о наличествовании этой вещи можно говорить по меньшей мере в трех различных смыслах. Соответственно созерцающий интеллект может занять относительно нее три различные позиции.

Во-первых, эта вещь, как все вещи, вовлечена в причинно-следственные связи с другими вещами внутри временного потока. Некогда она возникла, для чего потребовались определенное количество вещества и определенные каузальные предпосылки — на школьном языке средневекового аристотелианства *στοιχὴ* БАлкои («материальные причины») и *οὐδτω* тинтупкои («содетельные причины»). Для возникновения камня нужно наличие кристаллов, из которых состоит его масса, для возникновения дерева нужна питающая почва — все это суть «материальные причины». Кроме того, для этого необходимо, чтобы силы воды или ветра, или иных стихий оторвали камень от скалы и обкатали его до наличной формы *именно этого* камня, чтобы в почву упало семя и вызвало к жизни *именно это* дерево, — в их *γσштту*; («чтойности»<sup>49</sup>): это суть «содетельные причины». Далее, раз возникнув, вещи оказываются включенными в баланс причин для порождения дальнейших следствий, лежащих вне их самих. Их наличности

некогда порожденная внеположными им предпосылками, начинает отбрасывать вовне, на другие вещи, свои «свойства» и «силы» (*Суvд^ieiq*<sup>50</sup>), т. е. проецирует себя на окружающее как «содетельная причина». Камень и дерево наличны как нечто плотное постольку, поскольку о них можно ушибиться. Вещь наличествует на границе самой себя, отбрасывая излучения «следствий». И она кончает тем, что безвозвратно выходит из себя самой и переходит в другие вещи. Камень и дерево, которые служили «содетельными причинами» для ушибов на нашем теле, должны послужить «материальными причинами» для каменной стены и для деревянного столба, которые из них сделают. Таким образом, на этом своем уровне наличность вещи начинается вне ее, осуществляется вне ее и заканчивается вне ее.

Для практического рассудка, для того знания, которое, по слову Френсиса Бэкона, есть *сила*, вещи интересны именно с этой стороны: не как субстанции и не как формы, но как действующие биусецец, как агенты в причинно-следственном процессе. Уже для ребенка огонь есть то, что вызывает ожог, уже для первобытного мастера камень есть то, из чего можно сработать нож; и такой подход сохраняется вплоть до самой утонченной цивилизованной технологии, становясь все более чистым. Эта установка интеллекта — наблюдение причинно-следственных связей вещи.

Во-вторых, вещь можно рассматривать как замкнутую внутри себя самой структуру и форму, как «эйдос». Строение кристаллов камня, строение дерева с его стволом, корнями, ветвями, листьями и цветами имеют некоторую самозаконность, не сводимую к воздействию внешних «содетельных» и «материальных» причин. Состав почвы влияет на облик дерева, но вывести второй из первого невозможно. Этот уровень вещи, на котором она соотносена с самой собой, ее структурную заданность, на языке аристотелевской традиции следует назвать «энтелехией», или «формальной причиной» (*σcλticc εl8тtпктl*). Если каузальное сцепление — наличность именно в данное время сочетания почвы и семени — послужило для дерева «содетельной причиной», то специфическая форма дуба или оливы, заданная в

семени, есть его, дерева, «формальная причина». Это — феноменологический уровень вещи, ее эйдетика.

Из современных нам форм знания наиболее определенную направленность на второй аспект вещей имеет математика (нагляднее всего — развитая именно греками стереометрия). Пресловутая «бестелесность», «нематериальность» геометрических фигур, так восхитившая Платона, а за ним — позднеантичных и византийских платоников от Ямвлиха и Прокла до Пселла, есть знак извлеченности этих фигур из причинно-следственных сцеплений и соотношенности с собой. Такому уровню вещей соответствует тип умственной активности, который мы назовем усматриванием эйдетики.

Но перейдем к третьему пункту — войдем вовнутрь вещи еще глубже. «Кроме» того — сколь ни дико звучит в таком контексте слово «кроме», — итак, «кроме» того, что вещь есть нечто, будь то в качестве каузального агента или в качестве феноменологической структуры, она попросту *есть*: все ее «энергии» и «силы», все ее атрибуты вбираются в себя и излучаются из себя пребывающим в ней бытием. На этом уровне наличность вещи есть само ее бытие. Теперь нас занимает уже не наблюдение процессов и не усматривание образов, нам уже нечего «наблюдать» и нечего «усматривать», нечего констатировать; выразить нагое бытие вещи можно разве только при помощи одной из тех глубокомысленно-невразумительных тавтологий, на которые так щедр Псевдо-Ареопагит.

По отношению к бытию, взятому как «само бытие» (осито то *etvcsu*), возможна только предельно отвлеченная установка ума, которую мы условно назовем простым созерцанием.

Мы насчитали три уровня вещи и три подхода к ней. Легко заметить, что им соответствуют три члена иной триады: два яруса средневековой картины мирового целого вместе с высящимся над ними третьим ярусом надмирной божественной трансцендентности.

Дольний мир земных вещей, взятых в аспекте их «бренности» и «удобопревертности», а также их «причинен-

ности» извне, их зависимости от лежащего вне их, есть сцепление текучих причинно-следственных линий. Они вовлечены во временной поток и сами сродни ему. «Тогда произведено, — говорит о сотворении мира Василий Кесарийский, — сродное миру и пребывающим в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано?.. Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаемы движением, ведущим к рождению или разрушению, прилично было заключиться в природе времени»<sup>51</sup>.

Ангелы являют собой по известной схоластической дефиниции «обособленные формы» (*formae separatae*); их мир — сфера чистой феноменологии, сфера эйдосов. Формы, «обособленные» от текучей материи, вынуты из потока времени, в котором из причин проистекают следствия, «ибо ангелы, — поясняет тот же Василий Кесарийский, — не претерпевают изменений»<sup>52</sup>. Этому не противоречит превращение отпавших ангелов в мрачных демонов, поскольку акт их отпадения совершился не только по ту сторону времени, но и по ту сторону причинно-следственных связей, будучи «самовластным» и беспричинным. Сама сущность ангелов чужда времени; поэтому они были сотворены еще до сотворения времени. «Ранее бытия мира было некоторое состояние, приличествующее горним силам, превысшее времени, вечное, присносущее; и в нем Творец и Зиждитель всего создал... разумные и невидимые существа и весь космос умопостигаемых творений»<sup>53</sup>. В сознании образованного византийца мир ангельских иерархий имел онтологические характеристики, сближавшие его с миром реальностей математики. Термин «бестелесные сущности» (та скацстес) применялся равно и к ангелам, и к предмету математики. Стоит вспомнить слово тос^ц (в церковнославянской передаче «чин»), присутствующее в словосочетании, которое так укоренилось с легкой руки Псевдо-Ареопа-



гита, — «ангельские чины» (τα<sup>ε</sup>ιϛ αυυεХлкаг). Это слово стало термином еще в руках основателей математического философствования — пифагорейцев. По свидетельству античного комментатора, «пифагорейцы творили из чисел "чин", якобы царящий в небесах», о чем упоминал Аристотель в недошедшем сочинении «Об учении пифагорейцев»<sup>54</sup>. Псевдо-Ареопagit воспринял пифагорейскую традицию через посредство неоплатоников. Например, в авторитетном тогда трактате Ямвлиха «О всеобщем математическом знании» величины, относящиеся к категории делимого, названы так: «улучившие чин делимого»<sup>55</sup>. Но в бытовом греческом языке слово τ<sup>ε</sup>κ<sup>ε</sup>; искони означало воинский строй и отряд, и этот его смысл тоже присутствует в словоупотреблении, связанном с «силами небесными»<sup>56</sup>. Общее между воинской дисциплиной и математикой — конечно, момент законосообразности, абстрактного порядка. Доктрина об ангелах давала средневековому уму предмет, которым стимулировался тип мышления, имевший известное формальное сходство с математическим: недаром размышления над особым множеством, которое должна являть собою совокупность всех ангелов, привели Псевдо-Ареопagита к порогу теории актуальной бесконечности<sup>57</sup>.

Наконец, Бог патриотической философии, присутствующий во всем сущем и сообщающий вещам их бытийственность, есть, по цитированному выше выражению Иоанна Дамаскина, «безбрежное море бытийственности» — бытие как таковое. Если в ангелах самоотнесенность эйдоса свободна от временного потока каузальности и пребывает как «стоящее настоящее»<sup>58</sup>, то в Боге самоотнесенность бытия свободна не только от времени, но также от особых характеристик частного эйдоса (по Аквинату — «не разновидность формы, но само бытие»). «Я нарицаю Бога самим всебытием в самой бытийственности всебытия» — как говорит у Псевдо-Ареопagита<sup>59</sup>.

Так трихотомия смысловых уровней вещи увязывается не только с отдельными понятиями антично-средневековой аристотелианской традиции, но со всем средневековым миропредставлением как целым.

Время сделать оговорку. Само по себе взаимодополнение, взаимопроникновение и взаимоотталкивание трех вышеописанных типов подхода к вещам — наблюдения процессов, усматривания форм, созерцания бытия — есть отнюдь не принадлежность какой-то особой культурной эпохи, какого-то особого мировоззренческого склада, но явление общечеловеческое. Все дело в том, какой из трех типов приходит к гегемонии, сообщая специфический модус жизнеотношению «сына века» в целом; этим определяется различие между одним «веком» и другим «веком». Набор основных фактов человеческой психологии, в том числе психологии интеллекта, во все времена, вероятно, один и тот же. Для историка важно, какие из них и до какой степени становятся в ту или иную эпоху из фактов психологии фактами культуры, насколько они «культивируются».

Так, новоевропейская «научность», как эта последняя складывалась с эпохи раннего капитализма, принципиально основана на решающем перевесе наблюдения каузальных связей. В центре стоит эксперимент, ориентированный не на образ, а на эффект, на познание причины из «причиненного» следствия. Этому покоряется даже искусство, по своему становящееся «научным». Например, в живописи торжествует принцип прямой линейной перспективы, не чуждый ни античной театральной декорации, ни византийской мозаике, фреске или иконе, но только со времен Возрождения в разрыве со всеми традициями приходящий к тотальному господству; это значит, что изображается не вещь как таковая, не ее самозамкнутый эйдос и не ее самоценное бытие, но вызванное ей как причиной закономерное оптическое следствие — отражение в глазу наблюдателя<sup>60</sup>. И так во всем: мышление в функциях все последовательнее очищает себя от реликтов мышления в субстанциях<sup>61</sup>.

Что касается античной культуры, то ее создатели и адепты, разумеется, умели наблюдать каузальные связи; как они смогли бы от этого уклониться, решая в своей жизни прагматические вопросы хозяйства, политики, техники?

Надо сказать, что наиболее благородным, почтенным и культурно-ценным из всех прагматических интересов они считали, как правило, интерес к политике; понятно поэтому, что наиболее четкую программу каузального подхода мы встречаем не у греческих философов и не у греческих естествоиспытателей, но в политической историографии, у Фукидида и Полибия<sup>62</sup>. С другой стороны, кто перед лицом философствования о бытии мыслителей от Парменида до Плотина откажет античной культуре в живом интересе к созерцанию бытия как такового? И все же в первую очередь общая окрашенность античной культуры определяется не этим: ее доминанта — такое созерцание вещей, которое желает быть «бескорыстным» и потому безразлично к каузальности, но очень остро заинтересовано в формах вещей, в их эйдетике. Именно это оценивалось самосознанием культуры как наиболее почтенная, высокая и осмысленная деятельность ума. Слово «теория» (Эеоргсс), приобретенное для нас совсем иное содержание, означало для грека, собственно говоря, «созерцание», почти «глядение», бездеятельное и бескорыстное всматривание в черты телесных и бестелесных эйдосов, т. е. «умо-зрение» в самом буквальном смысле слова. Глашатай «благородного досуга» Аристотель называет это умозрение «наирадостнейшим и наилучшим» благом жизни<sup>63</sup>. Значит, человек духа, каким его представляет себе греческая философия, — не работник в мировой мастерской, но и не аскет, удаляющийся от «похоти очей»; он — зритель, и мир для него — зрелище. «На вопрос Леонта, — рассказывает легенда, — кто же такие философы и что за разница между ними и прочими людьми, Пифагор ответил, что уподобляет жизнь человеческую всенародным сборищам во время великих греческих игр. На них одни телесными усилиями добиваются славы и победного венка, другие приезжают покупать, продавать и получать прибыль; и среди всего этого выделяется наиболее достойный род посетителей — люди, не ищущие ни рукоплесканий, ни прибыли, но явившиеся единственно с тем, чтобы смотреть, и прилежно созерцающие все происходящее. Так и мы явились на сборище жизни из иной жизни и

другого мира, словно бы из некоего града, и среди нас одни рабствуют честолюбию, другие — деньгам; лишь немногие, презрев все остальное, прилежно всматриваются в природу вещей, и они-то зовутся любомудрами, то есть философиями»<sup>64</sup>. А какую пользу сулит «всматривание в природу вещей»? «Нет ничего страшного, — отвечает на этот вопрос неоплатоник Ямвлих, — если оно покажется ненужным и бесполезным; мы назовем его не пользой, но благом»<sup>65</sup>.

Социальные предпосылки такой позиции более или менее ясны. Установка на созерцательность и «свободную» / бесцельность, презрение к утилитарной цели нетрудно связать с общественно-экономической атмосферой античного\*<sup>†</sup> мира; рабский труд и «благородный досуг» предполагали друг друга. Именно потому, что античная свобода — это свобода «свободных», не только фактически, но и по смыслу соотнесенная с рабством несвободных, именно потому, что античное гражданство даже в условиях полисной демократии есть по сути своей аристократическая привилегия — оно, это гражданство, в своей идее требует аристократического жеста, телесной позы и осанки, одним словом, «эй-доса» с такой настоятельностью, которая совершенно чужда менее «пластическим» позднейшим представлениям о свободе и полноправности. Вождем афинской демократии в ее классические времена был Перикл — аристократ из аристократов, и притом не только по роду, но и по всему складу своего «олимпийского» поведения перед людьми, так хорошо описанного Плутархом. Гражданское достоинство римлянина, римская «важность» (*gravitas*) зримо воплощалась в рисунке складок тоги, — достаточно вспомнить прославленный стих Вергилия о «племени, облаченном в тогу»<sup>66</sup>; символично, что тогу никак не надеть без посторонней (рабской) помощи. Греко-римское представление о человеческом достоинстве связано, со зрительным идеалом благородно-независимой осанки; так, Каллисфен мог как угодно льстить Александру, но умер, чтобы не отвешивать ему земного поклона, т. е. не погрешить против осанки.

Итак, усматривание эйдетики всего сущего понято не как средство овладеть миром, но как самоцель; поэтому

схватить форму принципиально важнее, чем вычислить эффект. Из этой ориентации эллинской и эллинистической духовной культуры должны быть объяснимы и расцвет пластики и стереометрии, и блеск натурфилософской интуиции, сочетавшейся ^невозможностью построить «точное» естествознание. Невозможностью — ибо для того, что "ВЛ" сделать достаточно прозрачным для ума механизм эффекта, пришлось бы элиминировать образ. (В этой психологии для нас может кое-что пояснить аналогичное явление, возникшее внутри самой новоевропейской культуры, 5 хотя с опорой на античную традицию — протест Гёте против математической физики<sup>6</sup>. С точки зрения истории науки дело шло о пустом недоразумении, с точки зрения истории культуры — нет: Гёте, менее всего «обскурант» и враг прогресса, в самых резких выражениях укорял ньютоновское естествознание за его безобразность, за его эстетическую неполноценность; мысленно деформировать вещь, извлечь ее из ее собственного эйдоса и превратить в функцию некоего графика — все это, по мнению Гёте, отучивает смотреть.)

Контраст между античным и средневековым представлением о том, что есть наука, и новоевропейским пониманием научности может быть прослежен, между прочим, на примере явления, до сих пор не оцененного до конца в своей историко-культурной значимости: на примере физиогномики. О роли физиогномических представлений в творческой практике ранневизантийской литературы нам еще придется говорить в своем месте. Сейчас важно подчеркнуть, что античная традиция, более или менее удержанная и в средние века, дала физиогномике статус науки, и притом весьма серьезной и почтенной<sup>68</sup>. Физиогномикой занимались поколения ученых, к ней были причастны такие умы, как Гиппократ и Аристотель. Интереснее всего, что это и впрямь не тривиальная лженаука, основанная на ложных допущениях, каковы магические дисциплины; самый трезвый житейский опыт убеждает нас в реальности связей между физическими приметами и чертами характера. Назвать внешний облик человека добродушным, или грубым,

или энергичным — отнюдь не оккультистские бредни. Столь же очевидно, однако, что для нас физиогномика безнадежно «ненаучна». Попытки эпигонов немецкого романтизма<sup>69</sup> возратить ранг науки физиогномическому знанию (сюда же относится графология, «характерология» и т. п.) с точки зрения угаданных в XVII в. и отработанных к XIX в. критериев научности могут быть оценены лишь как авантюра. Дело в том, что здесь нет точного обнажения каузальных связей, здесь нечего рационально «наблюдать» и можно только интуитивно «усматривать». Но для античности и для средневековья физиогномика — такая же полноценная наука, как для эпохи Просвещения — ньютоновская физика, и при историко-культурном анализе с этим нельзя не считаться.

«Зрелищный» подход к вещам есть доминанта античной культуры и жизни сверху донизу — от адептов философского «умозрения» до римской черни, наравне с «хлебом» требовавшей «зрелищ». Но сила действия вызывает к выявлению силу противодействия: именно в рамках греческой традиции обнаруживается особенно напряженное стремление прорвать круг видимости и выйти к сущности — к чистому бытию. Как раз потому — такова диалектика истории — что эллинская культура так тяготела к видимости, к «эйдосу», она рано начала отождествлять мудрость, т. е. проникновение в тайну бытия, с физической слепотой. Слепы вещей Тиресий и вдохновленный Музами Гомер. Эдип, прозрев за утешительной очевидностью страшную тайну, выкальвает глаза, которые его предали<sup>70</sup>. Если верить философской легенде, этот жест повторил Демокрит, «полагая, что зрение очей мешает прозорливости ума». Еще «языческая» Греция своими путями подходила к суровой максиме, которую ей предстояло услышать от христианских проповедников: «Если око твое соблазняет тебя, вырви его и брось от себя»<sup>71</sup>.

Кризис античного мировосприятия решительно высвободил эту устремленность на лежащее по ту сторону образа, по ту сторону формы. В одном неканоническом изречении, приписывавшемся Иисусу Христу и обнаруженном на па-

пирусе II в.<sup>73</sup>, предлагается «поднять камень» и «расколоть дерево», чтобы встретиться лицом к лицу с воплощенным абсолютом. Вот снова речь идет о тех же камне и дереве, которые представляли в нашем примере мир вещей; но все дело в том, что образы, «эйдосы» камня и дерева должны быть как-то устранены. Камень нужно поднять; что же окажется под камнем, «по ту сторону камня»? Земля, потревоженная в тайнах своего существования, — уже не пластический образ эллинской Геи, но нечто безобразное, темная бездна бытия, которая вбирает обратно в себя все живое, та земля, о которой сказано: «Ты земля и в землю отыдешь». Прячущийся под камнем червь некрасив, «безвиден», поскольку не являет глазу привлекательного «вида», «эйдоса», неся в себе лишь тайну бытия, присутствующую во всем сущем. Общий тезис патристической космологии: «Тот, Кто сотворил в небе ангела, сотворил в земле малого червя»<sup>74</sup>. Отсюда особый интерес раннехристианской и средневековой эстетики к неприглядному и «безвидному»<sup>75</sup> — к тому, что для современного сознания ошибочно предстает как «антиэстетическое»<sup>76</sup>. (Слово «антиэстетический» слишком легко подсказывает мысль об извращенном эстетстве «с обратным знаком» и слишком далеко от идеи бытия.) Так, следовательно, обстоит дело с камнем; так обстоит оно и с деревом. Дерево нужно расколоть; нужно преодолеть форму; нужно войти вовнутрь ее недр — и пройти сквозь нее. То, что человек при этом увидит, будет опять-таки вовсе не красиво и даже не безобразно («антиэстетично»), но только безобразно, «безвидно», безэйдосно; самый глагол «видеть» станет не совсем уместным: видеть будет нечего или почти нечего. Человек окажется лицом к лицу с молчанием бытия, не опосредованного эйдетикой.

Здесь уместно вспомнить роль идеи молчания в самых различных доктринах эпохи, ознаменовавшей конец античности и начало средневековья. Упомянем Молчание как первую мысль Глубины в системе эонов у гностика Валентина; слова Природы у Плотина: «Не вопрошать меня должно, а разуметь самому в молчании, как и я молчу и не имею обыкновения говорить»<sup>77</sup>; формулу одного синкрети-

ческого текста: «Молчание — символ Бога живого» ; изречение неоплатоника Прокла: «Логосу должно предшествовать молчание, в котором он укоренен»<sup>79</sup>; наконец, выработанное христианской аскетикой учение об «исихии»<sup>80</sup>, как и аскетическую практику «молчальничества» в самом буквальном смысле. Григорий Назианзин хотел воздать Богу как абсолютному бытию «безмолвствующее славословие» (αἰσχρονοῦ ἰϊ(j.vo^)). Перед нами первостепенный историко-культурный символ. В присутствии «молчания» речи приходится почитительно потесниться. «Мы погружаемся во мрак, который выше ума, — говорит Псевдо-Ареопагит, — и здесь обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность...» . Конечно, этого не надо понимать чересчур буквально ; средневековая культура, как всякая культура, не стала и не могла стать «бессловесной», ее философы, поэты и книжники, твердя о «неизреченности» и «несказанности» содержания своих слов, не переставали, однако, вновь и вновь «изрекать» и «высказывать» это содержание. Ранневизантийские, да и вообще средневековые авторы похвал и славословий разного рода священным лицам и предметам, как правило, начинают свои сочинения с драматической дилеммы: с одной стороны, писатель сознает, что недостойн и неспособен изложить свою тему в словах, что может почтить ее только молчанием; с другой стороны, он ощущает долг все же обратиться к слову.

Классическая формулировка этой дилеммы содержится в одной из проповедей Иоанна Дамаскина на праздник Успения Богородицы: «Ту, через Которую даровано было нам славу Господа созерцать ясно, ни человеческий язык, ни ангелов премирных ум по достоинству восхвалить не возможет. *Что же? Станем ли молчать, страхом удержаны, ибо по достоинству хвалить не способны? Ни в коем разе. Или же прострем стопу дерзостно, и пренебрежем положенными нам пределами и коснемся безудержно до неприкосновенного, отвергнув узду робости? Нимало.* Но, растворив страх любовию и совместный из оных соплетая венец, со святою робостию, дрожащею рукою, порывающею душою мысли нашей малое приношение Цари-

це, Матери, Благодетельнице всякого естества как долг благодарности нашей воздадим»<sup>84</sup>.

Да, средневековая культура вообще и византийская культура в частности не переставала лелеять слово, и притом украшенное, риторическое слово, слово, сказанное отнюдь не «в простоте», подчас больше, чем это было бы нам по вкусу. Но само «словесное» в этом культурном мире имеет особый строй, приближаясь к выразительности внесловесных семиотических средств — например, к весомости церемониального жеста или к плотной вещественности инсигнии. Слово принимает иной модус перед лицом «молчания». Но так и усматривание эйдосов приобретает иной модус перед лицом созерцания бытия. Тщательно культивируемый примат последнего — один из важнейших факторов своеобразия средневековой культуры.

## УНИЖЕНИЕ И ДОСТОИНСТВО ЧЕЛОВЕКА

В предыдущей главе речь уже шла о кризисе античного интереса к прекрасной форме, к самодовлеющему, покоящемуся в себе «эйдосу» — но лишь в связи с такой специфической темой, как пафос «нагого» и «безмолвного» бытия по ту сторону «эйдоса».

Теперь пора спуститься с небес онтологии на землю социального бытия людей и рассмотреть, как именно сдвиг в основаниях эстетики связан с изменившимся образом человека.

Две силы, внутренне чуждые миру классической древности и в своем двуединстве составляющие формообразующий принцип «византинизма», — императорская власть и христианская вера — возникают почти одновременно. Византийские авторы любили отмечать, что рождение Христа совпало с царствованием Августа. Поэтесса Кассия в своей рождественской стихире говорит об этом так:

Когда Август на земле воцарился,  
истребляется народов многовластие; когда  
Бог от Пречистой воплотился,  
упраздняется кумиров многобожие...<sup>1</sup>

Если христианство и цезаристская идея священной державы в эпоху Константина встретились, составив два полюса византийского общественного сознания, необходимым образом дополняющих друг друга<sup>2</sup>, то их сопряженность следует мыслить достаточно противоречивой. Христианство смогло стать духовным коррелятом самодержавного государства именно — такова парадоксальная логика реальности — благодаря своей моральной обособленности от этого

государства. Конечно, после христианизации империи церковь очень далеко пошла навстречу светской власти: христиане, когда-то умиравшие за отказ поклоняться обожествленному императору, стали применять к своим земным повелителям эпитеты Царя Небесного<sup>3</sup>. И все же в Евангелии стояло: «Царство Мое не от мира сего» и «Воздайте кесарево кесарю, а Божие — Богу», — и слова эти уже не могли исчезнуть из памяти верующих. Мало того, как раз они и были нужны подданным священной ромейской державы. Маленький человек был почти без остатка включен в самодержавную государственную систему, он обязывался к послушанию не за страх, а за совесть, и притом от имени религии — «противящийся власти противится Божию установлению»<sup>4</sup>; он, этот маленький человек, искренне преклонялся перед магическим ореолом власти; и все же вера сохраняла ему сознание, что он покорен власти не ради нее самой, не только из преклонения перед силой, но ради своего Бога, который будет судить держателей власти наряду с ним самим. В том обстоятельстве, что новорожденный Иисус Христос был записан как подданный императора Августа, византийские экзегеты усматривали принципиальную отмену пафоса власти и подданства: «Как, претерпев обрезание, Он (т. е. Христос. — С. А.) упразднил обрезание, так, записавшись как раб, он упразднил рабство нашей природы. Ибо служащие Господу уже не суть рабы людей, как говорит апостол: "Не делайтесь рабами людей"»<sup>5</sup>.

Здесь мы переходим к тому процессу ориентализации Средиземноморья, внутри которого развивались и психология цезаризма, и психология христианства. Ибо установление империи означало торжество такой системы отношений между властью и человеком, которая оказалась непривычной для греко-римского мира, но была давно отработана в ближневосточных деспотиях. Недаром во времена Цезаря и Октавиана в Риме носились темные слухи о предстоящем переносе имперской столицы на восток (что через три столетия с лишним пришлось осуществить на деле). Античный мир стремился оттеснить теократические тенденции на периферию общественной жизни и обезвредить их. Город-

государство в целом и его государственные формы считались богохранимыми (в Афинах был даже культ Афины Демократии), но существование особой категории людей, имеющих право действовать непосредственно от имени богов, отрицалось. Поэтому идея теократии выступала как враждебная городу-государству сила: ее подхватывали вожди рабских восстаний, как Евн, а на другом полюсе общественной жизни — претенденты на личную власть, как Цезарь. Но «богоизбранность» византийских «христоролюбивых государей» имела для себя точный прообраз хотя бы в «богоизбранности» персидского царя Кира II, как его рисует ветхозаветная «Книга Исайи»: «Так говорит Господь помазаннику своему Киру: "Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы..."»<sup>7</sup>. Драма священного миродержавства, интерпретированная по-язычески Августом и по-христиански — Константином, разыгрывалась на Ближнем Востоке на протяжении всей его истории, из тысячелетия в тысячелетие, и за это время не только властители, но и подвластные имели случай разучить свои роли с такой основательностью, которой недоставало попавшим в условия империи потомкам республиканских народов Средиземноморья. В полисные времена греки привыкли говорить о подданных персидской державы как о битых холопах; мудрость Востока — это мудрость битых, но бывают времена, когда, по пословице, за битого двух небитых дают. На пространствах старых ближневосточных деспотий был накоплен такой опыт нравственного поведения в условиях укоренившейся политической несвободы, который и не снился греко-римскому миру.

Чтобы схватить специфику ближневосточного опыта, полезно для контраста вспомнить античный идеал духовной свободы перед лицом гонителей — идеал Сократа. Идеал этот получил бессмертное литературное воплощение в платоновской «Апологии». «Не шумите, афиняне...» — каждый, кто читал это хоть один раз, запомнил прочитанное на всю жизнь. «Разоблачать» или «снижать» образ Сократа, развенчивать присущие ему черты редкого духовного благородства, лишать его места среди нравственных ориен-

тиров человечества — дело не только несправедливое, но и тщетное: Сократ останется тем, что он есть. Совсем иное дело — проследить предпосылки такого свойства античной культуры, как ее «пластичность». Афинский мудрец твердо знает, что его могут умертвить, но не могут унижить грубым физическим насилием, что его размеренная речь на суде будет длиться столько времени, сколько ему гарантируют права обвиняемого, и никто не заставит его замолчать, ударив по лицу или по красноречивым устам (как это случается в новозаветном повествовании с Иисусом и с апостолом Павлом). Когда Сократ невозмутимо берет в руки свою чашу с цикутой — это высокий жест (слово «жест» употреблено здесь отнюдь не в смысле театрального, показного и постольку «ненастоящего» действия, но скорее как соответствие немецкому слову «Haltung»; то же относится ниже к словам «поза» и «осанка»); но излучаемая таким жестом иллюзия бесконечной свободы духа обусловлена социальными гарантиями, которые предоставляет полноправному гражданину свободная городская республика. Сохранять невозмутимую осанку, соразмерять модуляции своего голоса и выявляющие себя в этих модуляциях движения своей души можно перед лицом смерти, но не под пыткой<sup>9</sup>. Еще Сенеке на заре имперской эпохи разрешили собственноручно вскрыть себе жилы и в последний раз продемонстрировать зрелище «атараксии» — высокопоставленный стоик продолжал быть актером, с согласия убийц доводящим до конца свою роль; но иудеи, которых в массовом порядке прибавляли к крестам солдаты Веспасиана, или те малоазийские христианки, которых по неприятному долгу службы подвергал пытке эстет и литератор Плиний Младший<sup>10</sup>, находились в совершенно иной жизненной ситуации. Что касается ближневосточного мира, то в его деспотиях к достоинству человеческого тела искони относились иначе, чем это допускало гражданское сознание греков. Даже приближенный персидского государя должен был простираться перед ним (тот самый обычай «проскинезы», который так шокировал Каллисфена<sup>11</sup> и показался кинику Диогену недопустимым даже по отношению к бо-

гам<sup>12</sup> и который был воспринят и переосмыслен в византийской аскетической практике земных поклонов на молитве<sup>13</sup>); в случае опалы этот приближенный мог быть посажен на кол. Пророк Исая, если верить иудейскому преданию, был заживо перепилен деревянной пилой. Такая казнь, как распятие, применялась в греко-римском мире к рабам и прочим неполноправным людям<sup>14</sup>, но на Ближнем Востоке хасмонейский монарх Александр Яннай мог сотнями отдавать на распятие почитаемых наставников своего народа из числа фарисеев<sup>15</sup>. Восточный книжник, мудрец или пророк, восточный вельможа, даже восточный царь (вспомним выколотые глаза Седекии, чья судьба была прототипом стольких судеб в византийские века!) — все они хорошо знали, что их тела не гарантированы от таких надругательств, которые попросту не оставляют места для сократовской невозмутимости. Постепенно подобные нравы становились характерными и для Средиземноморья. Разгул пыток во времена Тиберия и Нерона, выразительно описанный Светонием и Тацитом, — только прелюдия. Поздняя античность уже знала укоренившуюся практику увечных наказаний, особенно в армии<sup>16</sup>; новеллы Юстиниана несколько ограничивают эту практику, но тем самым окончательно узаконивают ее<sup>17</sup>. Затем процесс идет дальше: путь от Юстинианова законодательства к Эклоге Льва III (726 г.) ознаменован и смягчением — по линии замены смертной казни другими наказаниями, и ужесточением — по линии возросшего применения разнообразных телесных увечий и пыток<sup>18</sup>. Перенят древний восточный обычай ринокопии (усечения носа), хорошо известный читателям Геродота<sup>19</sup>; в лице Юстиниана II увечный безносый (рґубтцтґуто^) восседал на ромейском престоле.

В социальных условиях ближневосточной или византийской деспотии классическое античное представление о человеческом достоинстве оборачивается пустой фразой, а истина и святость обращаются к сердцам людей в самом неэстетичном, самом непластичном образе, который только возможен, — в потрясающем образе «Раба Яхве» из 53-й главы ветхозаветной «Книги Исая», явившем собой для

христиан подобие Христа: «Нет в нем ни вида, ни величия; и мы видели его, и не было в нем вида, который привлекал бы нас к нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от него лицо свое; он был презираем, и мы ни во что не ставили его»

Ветхий Завет — это книга, в которой никто не стыдится страдать и кричать о своей боли. Никакой плач в греческой трагедии не знает таких телесных, таких «чревных» образов и метафор страдания: у человека в груди тает сердце и выливается в его утробу, его кости сотрясены, и плоть прилипает к кости<sup>21</sup>. Это конкретнейшая телесность родовых мук и смертных мук, пахнущая кровью, потом и слезами, телесность обид унижаемой плоти; вспомним «наготу срама» («'erjah Seth») пленников и будущих рабов, о которой говорит Михей<sup>22</sup>. Вообще выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвимые «потаенности недр»<sup>23</sup>; это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ складывается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого «нутра». Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет такая «кровеная», «чревная», «сердечная» теплота интимности, которая чужда статуарно выставляющему себя напоказ телу эллинского атлета. Прекрасная и спокойная «олимпийская» нагота, никогда не воспринимаемая как «нагота срама», как оголенность и незащитность, великолепна постольку, поскольку это нагота свободного и полноправного человека, наперед огражденная от унижающей боли, от пытки. Однако в рабовладельческом мире, где права полноправных были обусловлены чьим-то бесправием и телесное достоинство свободных обеспечивалось телесным унижением несвободных, блеск «олимпийской» наготы таил в себе некую неправду. Эта неправда постоянно компенсируется, но одновременно усугубляется и обостряется\* избытком репрезентативно-зрелищного момента. Именно потому, что в плане социальной семиотики эллинское представление о

достоинстве тела включало другой, «престижный» смысл, оно предполагало известный недостаток интимности, глубины, окончательной конкретности. Древняя Греция сравнительно мало культивировала пафос инсигний и регалий, но зато она превратила само гармонически развитое тело полноправного гражданина, не оскверненное ни рабской пыткой, ни рабским трудом, в род инсигний и регалии, в знак общественного ранга. Гордость господ стала, как никогда, телесной, но через это телесность стала слишком публичной и зрелищной, чуть-чуть отвлеченной, духовно отчужденной от своего носителя в пользу гражданского коллектива. Она сделалась аристократической «калокагатией» и дождалась лишь упадка социальной структуры полиса, чтобы превратиться в «прекрасную форму». Напротив, библейская литературная традиция укоренена в совершенно ином общественном опыте — а именно таком, который никогда не знал ни завоеваний, ни иллюзий полисной свободы. В этой перспективе должно быть оценено все значение того обстоятельства, что народы Средиземноморья, принимая христианство, получали в руки Библию.

Вполне последовательно, что чуткость к сокровенной жизни человеческого «нутра» перенимается византийским христианством, резко отграничивая стиль его мистики от традиций языческого платонизма и неоплатонизма. «В то время, как христианство разработало подробнейшую и сложнейшую физиологию молитвы, — отмечает А. Ф. Лосев, — платонизм на тысячах страниц, посвященных экстазу, не пророняет об этом ни слова... Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты же воспринимают своего Бога дыханием и сердцем; они "сводят ум" в грудь и сердце»<sup>24</sup>. Эта черта связана именно с ветхозаветным влиянием: дыхание, которое замирает от сильного чувства<sup>25</sup> и может славословить Бога<sup>26</sup>, и тем паче сердце, которое дрожит от ужаса и веселья, а иногда делается как мягкий, плавкий воск<sup>27</sup>, сердце, упоминаемое на протяжении книг Ветхого Завета 851 раз, — это важнейшие символы библейского представления о человеке. Среди



этих символов должна быть названа еще и «утроба»; прежде всего, конечно, это в муках рождающая материнская утроба (*tehem*), которая представляет собой в библейской семантике синоним всяческой милости и жалости («*благотробии*», *ewnXaυxvia*, как у Библии научились выражаться византийцы и затем крещенные византийцами славяне): символика «теплой» и «чревной» материнской любви, столь же характерная для греко-славянской православной культуры, сколь чуждая античности, идет от Ветхого Завета, хотя очень существенно трансформирована в образе девственного материнства Богородицы. Материнская утроба — в числе других своих значений — также выразительный символ сокровенности, в связи с чем стоит заметить, что в византийских легендах и апокрифах часто выплывает мотив потаенного укрома, тихой безопасности в святом мраке чрева матери-земли (семь спящих отроков Эфесских в пещере; Елисавета, мать Иоанна Предтечи, уходящая от преследователей вовнутрь скалы; то же со святой Феклой; слухи о подземном женском монастыре в Иерусалиме). Но помимо всего этого, утроба вообще — образ мягкой, чувствительной, болезненной незащищенности перед ударом. «Книга притчей Соломоновых» говорит об ударах, которые проникают в «потаенности недр»<sup>28</sup>.

Да, в слове ветхозаветных и новозаветных текстов выговаривает себя уязвимость и уязвленность, но такая, которая для слова есть одновременно возможность совершенно особой остроты и проникновенности (наши слова «острота» и «проницание» недаром связаны с представлением о чем-то ранящем и прободающем). Вспомним, что ближневосточные ваятели первых веков нашей эры, нащупавшие в пределах античного искусства скульптуры новые, неантичные возможности экспрессии, начали просверливать буравом зрачки своих изваяний, глубокие и открытые, как рана: если резец лелеет выпукло-пластичную поверхность камня, то бурав ранит и взрывает эту поверхность, чтобы разверзнуть путь в глубину. Эрмитажный бюст Забдибола из Пальмиры (середина II в.) — отличный тому пример. Этот бюст по своей внешней форме — еще изваяние, по своей внут-

ренней форме — уже икона: тело — только подставка для лица, лицо — только обрамление для взгляда, для экспрессии пробуравленных и буравящих зрачков. Новая, неведомая классическому искусству зрячесть дана нашему восприятию как рана: косное вещество уязвилось и прозрело. Таков художественный символ, стоящий на пороге новой эпохи.

Когда мы уясняем себе специфику принесенного христианством отношения к человеческой участи и сравниваем его с внутренней установкой античной литературы и античной философии, важно не забыть один момент — оценку страха и надежды.

Для наивного, еще не этического, еще не одухотворившегося мироотношения само собой разумеется, что угроза страшит, а надежда радует, что удача и беда однозначно размежеваны между собой, и их массивная реальность не вызывает никакого сомнения: удача — это хорошо, беда — это худо, гибель — это совсем худо, хуже всего. Так воспринимает вещи животное, так воспринимает их бездуховный, простодушно-беззастенчивый искатель корысти, пошлый обыватель, но также и униженный изгой общества: кто станет требовать от сеченого раба, чтобы он был «выше» страха истязаний или надежды на освобождение? Но свободный человек — другое дело: аристократическая мораль героизма, эллинское «величие духа» (*ἰζυαΧο(ρ)ροοννr*) предполагает как раз презрение к страху и надежде. Когда герой (будь то в мифе, в эпосе или в трагедии) идет своим путем, неизбежным, как движение солнца, и проходит его до конца, до своей гибели, то это по своему глубочайшему смыслу не печально и не радостно — это героично. Ибо победа героя внутренне уже включает в себя его предстоящую гибель — так Ахилл, убивая Гектора, знает, что теперь на очереди он, — а потому ее плоско, пошло и неразумно воспринимать как причину для наивной радости; с другой стороны, гибель героя без остатка входит в баланс его побед-

ной судьбы, и поэтому о погибших героях не следует всерьез жалеть:

Им для того ниспослали и смерть и погибельный жребий  
Боги, чтоб славною песнию были они для потомков, —

как замечает по этому поводу Гомер. Испытывать жалость и тем паче внушать жалость вообще не аристократично — «лучше зависть, чем жалость», как говорит певец атлетической доблести Пиндар<sup>30</sup>. Позднее философы включают жалость (*ελεος*) в свои перечни порочных страстей, подлежащих преодолению, наравне с гневливостью, страхом и похотью<sup>31</sup>. Следует оговориться: и в жизни, и в литературном творчестве греки были слишком естественными, чтобы достигнуть той неумолимой бесчувственности, которая так часто конструировалась ими в качестве отвлеченного идеала. Герои Гомера и трагедии то и дело проливают обильные слезы, чаще всего над самими собой, но подчас и над чужим горем. Надо сказать, что они делят с иудеями Ветхого Завета свойство южной чувствительности и впечатлительности (присущее также крещеным византийским потомкам эллинов): суровые северные герои «Саги о Вольсунгах» или «Песни о Нибелунгах» скорее всего нашли бы Ахилла неженкой и плаксой. Важно, однако, что если эллин классической эпохи допускал жалостливость как простительную и даже привлекательную слабость, если он шел так далеко, что ценил ее как чисто социальную добродетель симпатичного члена человеческого общества, — ему и в голову не пришло бы как-то связывать слезы жалости со сферой духа, с путями внутреннего самоочищения сердца.

Приведем для контраста рассуждение сирийского христианского мистика ранневизантийской эпохи — Исаака Ниневийского:

«И что такое сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умалется сердце его, и не может оно вы-

нести, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит он молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостию, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу»<sup>32</sup>.

Обнимающая весь мир слезная жалость, которая понята не как временный аффект, но как непреходящее состояние души и притом как путь одухотворения, «уподобления Богу», — этот идеал вполне чужд античной культуре. В пределах языческого мировоззрения такая жалость явно бессмысленна: о ком и о чем стоит так сокрушенно убиваться, если, как гласит мудрость Гераклита, «путь вверх и путь вниз один и тот же»? Ибо деяние героя по существу лишено сообразной и соразмерной ему цели: его случайная цель уничтожается перед ним, как конечная величина, сравненная с бесконечной. Подвиги Геракла совершены, как известно, для Эврисфея, и результат их так относится к ним самим, как трус Эврисфей к герою Гераклу. Конечно, ахейцы хотя и разграбят Трою и притом отомстить за честь Менелая — но разве этим оправдана гибель Ахилла? (Что-то вроде абсолютной цели есть разве что у Гектора, чей подвиг направлен на спасение отечества, т. е. на нечто большее самого подвига, но как раз поэтому его образ отмечен для Гомера явственной чертой неполноценности: нельзя же герою принимать свою надежду и крушение надежды до такой степени всерьез!) В мире героической этики привычный распорядок перевернут: уже не цель освящает средства, но только средство — подвиг — может освятить любую цель. Действование героя в своих высших моментах становится бескорыстным или, что в данном случае то же самое, бесцельным: недаром греки возвели в ранг религиозного священнодействия атлетические игры и усмотрели в них прямое подражание богам<sup>34</sup>. Соответственно и крушение героя должно вызывать не простодушные аффекты страха или жалости, но сублимацию этих аффектов, их выведение из равенства себе и пресуществление во что-то

иное, — их «катарсис»<sup>35</sup>. Герой действует и гибнет, поэт изображает его действие и гибель, философ дает смысловую схему того и другого, но все трое преподают один и тот же урок — урок свободы. Свободы от чего? Конечно, прежде всего от страха; но страх за другого называется жалостью, а обратная сторона страха называется надеждой.

Логический предел такой свободы может быть символизирован двояким образом: в акте смеха и в акте самоубийства. Смеясь, человек разделяется со страхом, а убивая себя, разделяется с надеждой<sup>36</sup>. Есть ли надобность напоминать, что логический предел не есть жизненная норма, но как раз то, что не может и не должно становиться жизненной нормой? Как раз греки со своим «ничего через меру» (изречение одного из «семи мудрецов»), со своим культом меры и осуждением иррационального как греха против меры особенно хорошо это понимали. Самоочевидно, что греческая цивилизация, греческая демократия, скромная прелесть общительного греческого быта создана отнюдь не претенциозными кандидатами в самоубийцы и не смеющимися циниками (но ведь циник, *Kynikos* — недаром греческое слово<sup>37</sup>). Как бы то ни было, символы смеха и самоубийства, по-видимому вовсе не характерные для греческого «национального темперамента» (если такое словосочетание что-нибудь значит), по логике античного мировоззрения получали значение духовного ориентира, неприменимого в быту, но властно определявшего какую-то иную реальность. Если диадокхи и цезари, порожденные ситуацией упадка, пытались в жизни копировать своих богов, то в лучшие времена эллины никоим образом этого не делали и считали это нечестивым, почему и оставался много симпатичнее олимпийцев; но ведь это недаром были именно его боги.

Кстати об олимпийцах: им дана предельная свобода от страха, жалости и, разумеется, от надежды, но, поскольку они ограниченнее героя в том отношении, что никак не могут убить себя, им только и остается практиковать свой в пословицу вошедший «гомерический» смех, описанный в конце I песни «Илиады». Если «Илиада» открывает для нас

духовную историю языческого эллинизма, то замыкает ее Прокл Диадокх, последний античный философ, именно в этом «гомерическом» смехе усмотревший предельную глубину бытия и с презрением предоставивший слезы «людям и животным». «Всякое попечение о чувственно воспринимаемом космосе, — замечает он, — именуется забавой богов; поэтому, думаю я, и Тимей называет внутрикосмических богов юными, ибо те поставлены над вещами, подверженными вечному становлению и постольку достойными забавы, — и эту особенность промысла воздействующих на космос богов мифотворцы нарекли смехом... Мифы представляют богов плачущими не всегда, а вот смеющимися — непрерывно, ибо слезы означают их промысел о вещах смертных и бранных, как бы о знаках, которые то суть, то не суть, между тем как смех относится к целокупным и неизменно движущимся полнотам (яАлумЬцоста)... всеобъемлющей энергии. Поэтому полагаю я, что если мы распределим демиургические действия между людьми и богами, то смех достанется роду богов, а слезы — собранию людей и животных»<sup>38</sup>.

Итак, плач выражает несвободу, смех — свободу; плач относителен, смех абсолютен (в самом изначальном смысле слова «ab-solutum» — в смысле «отрешенности», ибо он отрешает от частного и соотносит с целым); слезы приличны животному, твари дрожащей, но только смех приличен божеству. Для контраста можно было бы вспомнить часто повторяющееся утверждение христианского предания, что Христос плакал, но никогда не смеялся<sup>39</sup>, или приведенные выше слова Исаака Ниневийского о сострадательном плаче как пути к «уподоблению Богу»-

- v Олимпийцам можно было уподобиться через смех — ■ или, когда для смеха не остается места, через другой акт свободы, специально свойственный герою: через самоубийство, Диодор знает, что говорит, когда называет самоубийство «деянием, приличным герою», *trason gsa^c*<sup>40</sup>. Аттическая пословица заостряет эти представления до мрачного юмора, предлагая удавиться, чтобы стать ритуально чтимым «героем» в Фивах<sup>41</sup>. Впрочем, убив себя, можно стать

не только героем, но при особо благоприятных условиях даже богом: путь Геракла на Олимп ведет через самоожжение<sup>42</sup>. К этому событию мифической древности есть весьма поздние параллели. Уже в эпоху Римской империи (когда упадок всех норм сделал возможной прямую стилизацию самой жизни под миф) любимец Адриана по имени Антиной добровольно утопился в Ниле, принеся в жертву свою жизнь за здоровье своего императора — и был причислен к богам; того же самого не без успеха добивался для себя странствующий философ и ренегат христианства Перегрин Протей, театрализованное самоожжение которого столь сатирически описано у Лукиана. Назвав Перегриня, мы вступили в область античной философии. Над этой областью господствует один личностный образ, задававший мысли все новых поколений философов конкретно-жизненную тему, — образ Сократа, иронического мудреца, вынудившего афинян себя убить; ирония Сократа, как ее описал Платон, — отголосок смеха богов, его смерть — подобие самоубийства героев. К нему применимо обратное тому, что говорится о Христе: его можно представить себе смеющимся и нельзя вообразить плачущим. Между учениками Сократа был Аристипп Киренский, основатель гедонизма, учивший наслаждаться всем и не связываться ни с чем; в его руках философия превращается в искусство непринужденного смеха, но последователь Аристиппа Гегесий по прозванию *ἡεἰς τὴν δαχὴν*; («Убеждающий-умирать») сделал из жизнерадостной доктрины четкие выводы: цель жизни — свобода от страдания, а наиболее полную свободу от страдания дает смерть. Рассказывают, будто слушатели лекций Гегесия спешили осуществить его учение на практике, так что лекции были прекращены по приказу Птолемея Филадельфа<sup>43</sup>; если это придумано, то неплохо придумано — проповедь смеха и впрямь очень органично переходит в проповедь самоубийства. Ирония и добровольная смерть — две возможности, составляющие привилегию челдвека и недоступные зверю, — в своей совокупности являют собой предельную гарантию человеческого достоинства, как его понимает античность. В особенности гражданская свобода

обеспечивается решимостью убить себя в нужный момент; слова римского поэта Лукана «мечи даны для того, чтобы никто не был рабом»<sup>44</sup>, по наивному недоразумению выравненные якобинцами на саблях Национальной Гвардии, имеют в виду не тот меч, который направлен в грудь тирана, а тот меч, который поражает грудь своего владельца. Свобода Афин духовно утверждена в час своей гибели через самоубийство Демосфена, свобода Рима — через самоубийство Катона Младшего, Брута и Кассия. По мнению Сенеки, осудить «насилие над собственной жизнью» — значит «закрыть дорогу свободы»<sup>45</sup>; тот, кто открывает своей крови выход из жил, открывает себе самому выход к свободе. Понятно, что этот специфический запах крови, растекшейся по ванне, античная свобода приобретает только во времена цезарей. Однако внутреннюю смысловую связь с нравственной возможностью самоубийства она имела искони. Самоубийство при надобности становилось последним и завершающим жестом в той череде социально значимых жестов, которую представляла собой жизнь «великого душою мужа». Социальной значимостью и оправдана подчас невыносимая для нас эстетизированность этого акта, который полагалось совершать предпочтительно на людях, сопровождая внушительной сентенцией. «Тразея уводит в спальный покой Гельвидия и Деметрия; там он протягивает обе руки, чтобы ему надрезали вены, и, когда из них хлынула кровь, кропит ею пол, *подзывает к себе квестора* и говорит: "Мы совершаем возлияние Юпитеру Освободителю; *смотри и запомни, юноша*"»<sup>46</sup>. Каким укором звучит замечание того же Тацита о заговорщиках, которые убили себя, «не свершив и не высказав ничего достопримечательного»<sup>47</sup>!

Нет ничего более противоположного образу «Раба Яхве», как его описывает цитированная выше 53-я глава «Книги Исая»: «Как овца, веден был он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так он не отверзал уст своих»<sup>48</sup>. Это же молчание, этот же отказ от красноречия

зе о суде над Иисусом . «Он все терпит молча, став без-

перед лицом смерти мы встречаем и в евангельском расска-

глаголен, дабы ликовал Адам!» — восклицает Роман Сладкопевец. «Безгласен стоял Говорящий громами, и без слова — тот, кто есть Слово». «Уловляющий в плен мудрецов совершил свою победу через молчание»<sup>50</sup>. Для этого поведения Христа, долженствовавшего стать этической нормой поведения христиан, византийские экзегеты указывали, разумеется, мистические основания, но наряду с этим — вполне практические причины, лежащие в социальной плоскости: «Научимся и мы отсюда, чтобы, если будем находиться пред неправедным судом, ничего не говорить... когда не слушают наших оправданий»<sup>51</sup>. Когда суд «неправеден» и человек отчетливо видит свою незащищенность, когда слово все равно не будет по-человечески расслышано, только молчанием еще можно оградить последние остающиеся ценности. Столь неэллиническая черта евангельского эпизода была особо отмечена таким «обратившимся» эллином, как Ориген: «Спаситель и Господь наш Иисус Христос молчал, когда на него лжесвидетельствовали, и ничего не отвечал, когда его осуждали»<sup>52</sup>. Для эллинов «необращенных» отсутствие красивых предсмертных изречений Учителя — просто глупость, доказательство невысокого духовного полета новой религии<sup>53</sup>. Они были не совсем неправы, когда ощущали за этим самочувствие изгоя, оказавшегося вне прежних социальных гарантий.

Мы видели, как обстоит дело в мире античного язычества — в мире смеющихся богов и убивающих себя мудрецов, в мире героической непреклонности и философской невозмутимости, бескорыстной игры и бесцельного подвига; в мире, где высшее благо — ничего не бояться и ни на что не надеяться. Если мы приглядимся к этому миру попристальнее, мы заметим любопытную его особенность: по своей смысловой структуре он похож на круг, у которого нет центра. В самом деле, во главе эллинического Олимпа, как известно, стояли верховные «двенадцать богов»; но число двенадцать в общечеловеческой символической мифа, ритуала и

тайнства означает зодиакальный круг, описанный около некоего трансцендирующего этот круг центра: двенадцать не сами по себе, но всегда вокруг Единственного (дома Зодиака вокруг Солнца, сыновья Иакова вокруг своего отца, апостолы вокруг Христа, наконец, паладины вокруг короля Артура или Карла и т. п.). Но вокруг кого собираться олимпийцам? В центре нет никого; ведь Зевс, «отец богов и людей», — сам всего лишь один из двенадцати. Свято место, вопреки пословице, оставалось пусто, и философы вольны были водружать в этой умопостигаемой пустоте свои абстракции «Блага» или «Единобожия». (Для наглядного контраста можно сопоставить общеизвестные античные изображения божественного мира как ряда композиционно приравненных сидящих или шествующих фигур на фризе сокровищницы сифнийцев в Дельфах, на восточном фризе Парфенона, на чернофигурной «вазе Франсуа» — и строжайшую центрированность ранневизантийских композиций, где фигура Христа фланкирована симметричными фигурами апостолов или ангелов.) Что касается усилий религиозно настроенных философов, то история идеализма убеждает нас в полной возможности для абстракции оказаться объектом самых неподдельных мыслительных экстазов; чего абстракция не может, так это сообщить чувство конкретного обладания верховной ценностью.

Коль скоро верховной ценностью нельзя реально обладать, на место заинтересованности в абсолютном становится абсолютная незаинтересованность, т. е. в идеале свобода от страха и надежды — этическое соответствие того пустого центра, вокруг которого строится мир олимпийцев. Только так делается возможным идеал атараксии; только так и никак иначе. Ибо стоит представить себе, что все обстоит наоборот: что человеку дано как дар и задано как задача конкретное обладание абсолютной ценностью, стоящей в центре ценностного круга; что обладание это можно навсегда обрести, но можно и безвозвратно утратить; что, следовательно, все поступки и все события в жизни человека и в истории человечества так или иначе соотносятся с перспективой абсолютного спасения или абсолютной гибели.

ли, приближая либо то, либо другое, и в этой перспективе получают смысл, неизмеримо перевешивающий весомость их пластического обличья, — коль скоро все это представляется так, для этики и эстетики высокого жеста, отрешенного смеха и благородного презрения просто не останется места. Если только абсолютную ценность и впрямь возможно «стяжать», то не домогаться ее со всей сосредоточенной алчностью скупца, не трястись над ней, не ползти к ней на коленях, со страхом и надеждой, со слезами и трепетом, позабывая о достойной осанке, — уже не героическое величие духа, но скорее нечувствительность души, ее «ожесточение».

Конечно, словосочетание «абсолютная ценность» — это наше, новоевропейское выражение; раннее христианство говорит на ином языке. Но как раз то, что слово «ценность» связано с меркантильным кругом представлений, совсем не плохо; соответствующие евангельские притчи тоже апеллируют к образам алчного стяжания. «Подобно царство небесное сокровищу, скрытому на поле, которое найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Еще: подобно царство небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее». Образы этих притч для Леванта римских и византийских времен весьма конкретны и выразительны; между тем смысл их тождествен именно понятию абсолютной ценности, безусловного ценностного предела. Перед лицом этой ценности человеку следует быть стяжателем, и притом настойчивым, осмотрительным и скрытным: «тот, кто обладает жемчугом и часто держит его в руке, один только знает, каким он владеет богатством, другие же не знают»<sup>55</sup>. Как хорошо известно византийской аскетике, неосторожный обладатель «жемчужины», похваляющийся ею перед всем миром, часто бывает обокраден невидимыми врагами. Герою приличествует совершать свою победу и свою гибель перед всем миром, как публичное зрелище, но умному купцу лучше сидеть потише. Подумать только, что происходит! Перед глазами последователей христианской этики постав-

лен как эмблема и увещание не идеал расточающего героя, но куда более скромный образ приобретающего купца; поставлен же он затем, чтобы превратиться в собственную противоположность. Ибо оправдан лишь «благоразумный купец», т. е. приобретатель, без остатка устремивший свою жадность на абсолютное и отвлекший ее от всего остального. Поэтому Евангелие осуждает самую невинную заботу о завтрашнем дне. «Итак, не заботьтесь и не говорите: "что нам есть?", или: "что пить?", или: "во что одеться?"»<sup>56</sup> Почему, собственно? никоим образом не потому, что состояние сосредоточенной озабоченности само по себе неизящно, или низменно, или недостойно мудрого; образ купца как раз и есть парадигма такого состояния. Цель не в достижении принципиальной беззаботности по отношению ко всему вообще — беззаботности героической, или кинической<sup>57</sup>, или просто игровой. Цель, напротив, в полном сосредоточении ума и воли на одной заботе: как стяжать и сберечь «жемчужину»? По своему смыслу христианское «не заботьтесь» прямо противоположно эллинской «невозмутимости». С точки зрения стоика или киника, нужды и потребности единичной человеческой жизни до того ничтожны, что о них не стоит беспокоиться даже человеку; с библейской точки зрения они до такой степени важны, что ими непосредственно занимается Бог в акте своего «провидения». Новозаветное учение о блаженстве «не заботящихся» продолжает ветхозаветную традицию. Все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое в них символически конкретизируется, — вокруг готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное. Непостижимо вовсе не то, что воды Красного моря однажды расступились перед беглецами, как об этом рассказывает «Книга Исхода»; непостижимо, что вневременной, внепространственной Бог сделал дело горстки отчаявшихся людей своим собственным делом. Если он может так вести себя, что помешает ему сделать своим и дело единичного маленького человека, затерянного в природном и социальном мирах? Ибо чудо по определению направлено не на общее, а на конкретно-

единичное, не на «универсум», а на «я» — на спасение этого «я», на его извлечение из-под вещной толщи обстоятельств и причин. Надежда на то, чтобы быть «услышанным» сквозь всю космическую музыку сфер и не быть забытым в таком большом хозяйстве, надежда не потеряться («...а у вас и волосы на голове все сочтены...»), — эта надежда в корне исключает философское утешение Марка Аврелия, призывавшего принять как благо именно затерянность в безличном ритме природы. Против стоической максимы «стремление к невозможному безумно» стоят слова апостола Павла: «сверх надежды надежда»<sup>58</sup>.

Мы снова вернулись к слову «надежда»; речь идет именно о ней. Это напряженное, кризисное состояние «горящего» сердца — чаяние того, чего нет и в чем нельзя удостовериться, — составляет главную помеху для атараксии и потому ревностно разоблачается греческими философами; но внутри текстов Библии оно есть главный модус отношения к абсолютной ценности. Сам библейский Бог может быть назван «надеждой» для верующего<sup>59</sup>; и Павел, по преданию, ученик рабби Гамлиэля, следует ветхозаветной традиции, когда называет своего Бога «Бог надежды»<sup>60</sup>. Отсюда вытекает новозаветное учение о надежде как одной из трех верховных («теологических») добродетелей, сформулированное в конце тринадцатой главы «I Послания к Коринфянам». Бог есть надежда, и жизнь пред его лицом есть надежда; или, что то же самое, она есть страх — «страх Господень». В некоторых библейских речениях страх и надежда даже на чисто словесном уровне даны в двуединстве, почти в тождестве: «в страхе перед Господом — твердая надежда»<sup>61</sup>; «страх пред Богом не должен ли быть надеждою?»<sup>62</sup>. Это и понятно, ибо страх и надежда — два разных названия для одного и того же: для заинтересованности. И коль скоро абсолютная ценность требует абсолютной заинтересованности, путь к ней оказывается путем страха и надежды. К страху и надежде как двум универсалиям христианской жизни относятся два новозаветных текста: «со страхом совершайте свое спасение»<sup>63</sup> и «мы спасены в надежде»<sup>64</sup>. Оба раза понятия «страх» и «надежда» сопряжены с

понятием «спасение». Конечно, страх, о котором идет речь, есть именно страх за «спасение», и надежда есть именно надежда на «спасение», но этим сказано не все, ибо страх составляет условие «спасения», а надежда, если это полная, совершенная надежда, содержит в себе уже как бы обладание «спасением» еще до этого обладания; не говорится: «спасаемся в надежде», но: «спасены в надежде» (ἔσθησαν — форма аориста). И это несмотря на то, что надежда по самой сути своей относится к еще не данному, еще не выявившемуся: «надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, на что ему и надеяться? Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении»<sup>65</sup>. Здесь — характерный парадокс христианского «уже-но-еще-не» (например, верующий мыслит себя чрезвычайно близким своему Богу, входя в «тело Христово» как его «член», — и, однако, Бог остается бесконечно далеким пределом его усилий). Парадокс этот не раз становился темой для византийской литературы; свое классическое, итоговое выражение он обрел, между прочим, в одном из гимнов поэта-мистика X—XI вв. Симеона Нового Богослова:

Помыслить дивно, невозможно вымолвить!  
Среди щедрот безмерных пребываю нищ, Убог  
среди богатства, и взываю так: Я жажду — вод  
дивяся изобилию! Кто даст мне — то, чем я  
всецело пользуюсь? Где обрету — со мною  
Соприсущного? Как удержу — что лишь  
внутри меня дано И в целом мире внешнем не  
отыщется?.. \*\*

Легко усмотреть, что драматическое сосуществование ликующей надежды и пронзительного страха, составляющее эмоциональный фон византийских проповедей и гимнов, укоренено в самых основах христианского представления о человеке. Уже Ветхий Завет осмыслил человека не как равную себе природную сущность, поддающуюся непротиворечивому описанию, но как пересечение противо-

речий между Богом и миром, которые разворачиваются в динамическом процессе «священной истории». Человек сотворен из земли и через это включен в ряд вещей; но он не только сотворен: если его тело сделано, как вещь, то его душа вдунута в него, как дуновение самого Бога, и через это изъята из ряда вещей<sup>67</sup>. Человек как вещь находится в руках Творца, как глина в руке гончара; но человек как не-вещь противостоит Творцу как партнер в диалоге. Власть Бога над человеком осуществляется не как молчаливое оперирование с вещью, но как словесно выраженный в «заповеди» приказ — от одной воли к другой воле; и как раз поэтому человек может послушаться. Адам удостоен «образа и подобия Божия»; но в отличие от природных существ, которые не могут утратить своего не-божественного, не-богоподобного образа, человеку дана возможность своими руками разрушить свое богоподобие. Его путь, начатый «грехопадением», разворачивается как череда драматических переходов от избранничества к отверженности и обратно. Все эти библейские парадоксы, будучи переосмыслены в общем контексте христианства и став более отчетливыми через приложение к ним греческих философских понятий, претерпевают существенное обострение. Христианское учение о человеке ориентировано на учение о «бого-человеке» Христе, который, согласно формулировке IV (Халкидонского) Вселенского собора (451 г.), есть «неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно» Бог и человек, сокровенная вневременная сущность и раскрывающееся в историческом времени явление. Если уже ветхозаветный Адам вмещал и передал потомкам вдунутое в него дуновение Яхве, то в лице евангельского «Сына Человеческого» человеческая плоть вмещает в себя без остатка «всю полноту Божества»<sup>69</sup>. Весьма важно, что приход Бога в мир людей есть в истолковании Никейско-Константинопольского символа веры не просто «воплощение», т. е. материализация, но именно «вочеловечение» (ευσσυρσογισσῆς) — восприятие психофизической природы человека; и после воскресения и вознесения Христа эта человеческая природа через свою уже нерасторжимую «ипостасную» связь со

вторым лицом Троицы оказывается воспринята в глубины внутрибожественной жизни. Однако такое прославление отнюдь не заслужено человеком, но, напротив, возникает как ответ на его тягчайшую космическую вину: вочеловечение Бога есть в перспективе мистической истории не что иное, как строгое соответствие грехопадению человека (Христос — Новый Адам, Дева Мария — Новая Ева, крестное древо — антитеза древу познания и т. д.). «Адам, сотворенный из персти, был как бы мягким и влажным и не возмог, подобно обожженной глине, окрепнуть в нетленности, — рассуждает Мефодий Ликийский. — Потому-то Бог, желая снова восстановить его... сначала сделал его твердым и крепким в девственной утробе, сочетав и смешив со Словом»<sup>7</sup>. Приход Бога в мир людей — это мера «врачевания», следствие вины и беды людей. Раз совершившись, однако, вочеловечение раскрывает перед человеком перспективу стать Богом; как замечает еще греческий христианский автор II в. Иринея, «Сын Божий становится Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божьим»<sup>7</sup>. Если Христос — богочеловек «по естеству», то каждый христианин потенциально есть богочеловек «по благодати», и первая в этом ряду — Дева Мария, в лице которой человеческая природа вместе с наиболее телесными своими аспектами (такими, как «чревая» реальность материнства, занимающая столь важное место в образно-символической системе византийской сакральной поэзии) возносится превыше бестелесной духовности ангелов; один важный литургический текст называет Богородицу «более чтимой, нежели Херувимы, и несравненно более славной, нежели Серафимы». Как говорит Иоанн Златоуст, «человека, который был ниже камней, Христос поставил выше ангелов, архангелов, престолов, господств»<sup>73</sup>. Перспектива человеческой участи уходит вверх в бесконечность, которая есть Бог: «Возлюбленные! мы теперь дети Божьи: но еще не открылось, что будем»<sup>74</sup>. Понятно поэтому, что людей можно в некоторой смысле называть «богами» (уже в Евангелии от Иоанна к людям отнесены слова псалма «Я сказал: вы боги»<sup>75</sup>); по выражению Псевдо-Дионисия Ареопагита,



это есть «божественная ономимия»<sup>76</sup>. Именно в христианской традиции впервые возникает имевший впоследствии столь странную судьбу термин «сверхчеловек».

Но божественный статус человека в эмпирической плоскости закрыт покровом морального и физического унижения; и как раз поздняя античность ощутила это унижение с неизвестным дотоле надрывом. Если для классического греко-римского миропонимания человек — это, так сказать, гражданин космоса, пользующийся своими неотчуждаемыми, хотя и ограниченными гражданскими правами, то для таких духовных течений, как христианство, но также гностицизм и манихейство, он являет собою скорее царского сына, терпящего на чужбине несообразный своему сану позор. Мы не придумали этот образ: он намечен, собственно говоря, уже в евангельской притче о блудном сыне и затем поставлен в центр замечательного произведения протовизантийской религиозной поэзии — так называемой «Песни о жемчужине», дошедшей в составе полугностических «Деяний апостола Фомы» (по-видимому, написаны по-сирийски недалеко от Эдессы в первой половине III в., сохранились в двух изводах — сироязычном и грекоязычном). Этот псалом, по ходу повествования воспеваемый апостолом в темнице, рассказывает о царевиче Страны Востока, «спустившемся» в Египет, землю темноты и забвения. Людям Египта удастся ввести царевича в соблазн, и тот, отдав яств Египта, забывает себя самого, свое достоинство и свою миссию:

Не знаю, откуда познали они,  
что родом я не из их земли,  
и смесили они с лукавством обман,  
и вкусил я от яств их,  
и позабыл, что царский я сын,  
и поработился царю их;  
и уже пришел я к жемчужине той,  
за которой родившие послали меня,  
но от тяжелых их яств  
погрузился в глубокий сон...<sup>78</sup>

Этому бедственному и унижительному забвению суждено длиться до тех пор, пока из Страны Востока, из отчего дома к нему не приходит послание:

...Восстань,  
и пробудись от сна,  
и услышь глаголы послания,  
и вспомни, что царский ты сын!  
Рабское принял ты иго;  
вспомни о ризе твоей златотканой,  
вспомни о жемчужине,  
к коей ради послан ты в Египет!  
— Я же от такого гласа  
пришел в чувство,  
и взял, и облобызал послание,  
и прочитал его;  
написано же в нем было то,  
что начертано в сердце моем.  
И тотчас припомнил я,  
что сын я царей  
и что свобода моя  
взыскует благородства моего;  
припомнил я и о жемчужине,  
к коей ради послан я в Египет!

Легко увидеть парадоксальность той духовной ситуации, которая намечена в эмблематических образах «Песни о жемчужине»: пробудиться от сонного забвения и вспомнить о своем царственном достоинстве означает также восчувствовать свою униженность, свою вину, боль и срам. Именно так обстоит дело с точки зрения христианства. Оно учит человека думать о себе высоко, очень высоко. «Если ты будешь низко думать о себе, — восклицает Григорий Назианзин, — то напомню тебе, что ты... созданный Бог, через Христовы страдания грядущий в нетленную славу!»<sup>79</sup> Было бы, однако, весьма неосмотрительно понимать этот пафос в духе языческого или неоязыческого гуманизма. Царственное достоинство не есть, согласно христианской антропологии, атрибут довлеющей себе и равной себе человеческой природы. Во-первых, оно подарено творцом в акте неизъяснимой щедрости, на который человеку остается-

ся ответить разве что воплем: «откуда мне сие?» Вторых, оно обращено Адамовым грехопадением в собственную противоположность; одна ранневизантийская литургическая поэма о грехе прародителей имеет рефрен: «О, сколь великою почестью взыскан был человек!» (ш *κβοι* | *οσβρσογο<; εο%£ ΠΠΠV*)<sup>80</sup> — но рефрен этот, вновь и вновь возвращаясь в смене строф, звучит растрavляющей сердце иронией, как напоминание о том, что человеку было что терять. Лишившись своего верховного места, человек в самом буквальном смысле «не находит себе места» уже нигде: в космосе природы и в космосе истории он «странник и пришелец»<sup>81</sup>. Утратив бытийственное полноправие и связанную с полноправием законную самоуверенность свободного фажданина, человек получает в качестве одной из важнейших универсалий своего существования *στυδ*, ибо стал он, как говорит цитированная нами только что поэма «О Адаме и Еве», *υβλivoq tfj<; τσαρρΤιοιοσι<;* — покров «парресии» уже не наброшен на его беззащитную наготу. В третьих, для восстановления царственного достоинства потомков Адама понадобилось пришествие и крестная смерть Христа, т. е. событие, апеллирующее к самым пронзительным чувствам человека и предъявляющее к этому человеку самые невероятные требования, коль скоро он «куплен» столь «дорогой ценою»<sup>82</sup>. И, наконец, в-четвертых, настоящее свое состояние, каким бы относительно благообразным оно ни было, христианин не может не оценивать как позорное, ибо обязывается измерять его меркой абсолютного: любые его заслуги конечны, между тем как вина бесконечна. Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм Бога<sup>83</sup> — весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот «весь осквернен»<sup>84</sup>! Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа Божия — каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа? Совершенно неизвестный античности надрыв скорби о помраченном Божьем образе в человеке становится темой византийской религиозной лирики, начиная с самого античного из христианских поэтов Григория Назианзина. Вот несколько выборов из его стихотворения — на пробу:

О, что со мною случилось? Боже истинный, О, что со мною случилось? Пустота в душе, Ушла вся сладость мыслей благодетельных, — И сердце онемелое в беспамятстве Готово стать приютом Князя Мерзости. Не попусти, о Боже! Пустоту души Опять твоей исполни благодатию.

Или такое начало поэтической жалобы:

Увы! Христе мой, тяжело мне дышать и жить!  
Увы! Нет меры, нет конца томлению! Увы! Все длится странствие житейское, В разладе с целым миром и с самим собой, — И образ Божий меркнет в унижении!..

Или, наконец, такой вопль:

Растлился образ Божий! Где спасение?  
Растлился образ Божий, дар прекраснейший!  
Господень образ гибнет! О злодей, злодей, Ты душу подменил мне! Как в огне горю!..<sup>85</sup>

В этих плачах становится мужественной и значительной та неантчная слезность, которая была такой сентиментальной еще в так называемых позднеантчных романах вроде Гелиодоровых «Эфиопик»; здесь она обретает, наконец, самое серьезное содержание, фиксируя новый образ человека. Образ этот оказывается разомкнутым, причем не только вверх — в направлении божественно-сверхчеловеческих возможностей, но и вниз — в направлении бесовских внушений, насилующих и расщепляющих волю. Человек не может объяснить свою внутреннюю жизнь без понятия благодати и понятия демонской «одержимости». Если классическое античное представление о человеке было статуарно-замкнутым и массивно-целостным, то христианство с небывалой интенсивностью выясняет мучительное раздвоение внутри личности: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех.

Ибо знаю, что не живет во мне, то есть во плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу: уже не я делаю то, но живущий во мне грех... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного». И для христианского мировоззрения, как для языческой античной философии, человеческая природа сохраняет центральное положение среди всего сущего<sup>87</sup>; но природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг своей оси с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновой «Тимее»<sup>88</sup>) — она простерта между ослепительной бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит некогда с неизбежностью устремиться либо в одну, либо в другую из этих бездн.

Пока этот час не пришел, всякое наглядное благополучие человека должно только оттенять его мистическое унижение и, напротив, всякое наглядное унижение может служить желательным темным фоном для блеска сокровенной прославленности. Взятое на себя унижение — средство спастись от иного, «онтологического» унижения. «Сердце смиренное и сокрушенное Господь не унижит». Такова хитрая уловка «благоразумного купца», помогающего «жемчужины». «Ибо всякий, возвышающий себя, будет

унижен, а унижающий себя возвысится». «Да хвалится брат униженный высотой своею, а богатый — унижением своим, потому что он прейдет, как цвет на траве»<sup>91</sup>. В начале V в. в Сирии появляется легенда об Алексии, «человеке Божьем из Рима», которой предстояло великое будущее в литературах средневековья от Франции до Руси. Алексей был сыном богатых и праведных родителей, их единственным, нежно любимым чадом, но в ночь своей свадьбы бежал из Рима, нищенствовал в святом сирийском городе Эдессе, а затем, изменившись до неузнаваемости, в лохмотьях и язвах вернулся к отеческому дому и жил при нем, как подкармливаемый из милости бродяга; особенно прочувствованно легенда рисует, как над грязным нищим

издеваются слуги, между тем как родители и нетронутая молодая жена томятся по нему, думая, что он далеко; только когда он умирает, близкие для вящей сердечной растравы опознают его тело. Легенда, конечно, чужда социальному протесту, но она вовсе не чужда социальному смыслу. Семья святого (изображенная с полным сочувствием) наделяется всеми атрибутами знатности и богатства, да еще в сказочно гиперболизированном виде; но вся эта роскошь оказывается ненужной, предметом горестной улыбки сквозь слезы, — и в этом вся суть. Изобильный дом — полная чаша, почет и знатность, благополучие хотя бы и праведных богачей неистинны; и только бедный странник Алексей, терзая самых близких людей и себя самого, живя в скудости и поругании, тем самым живет в истине, в стихии истины. Если поведение Алексея — жестокий абсурд, то это ответ на абсурд самой жизни. Нимб вокруг головы «человека Божьего» спасал честь бедности. Поруганный и униженный бедняк, оставаясь на самом дне общества, на какое-то время переставал видеть блеск верхов общества нависающим над головой, как небосвод; он мог «в духе» взглянуть на богатых и властных сверху вниз, мог сделать еще больше — пожалеть их.

Легенда об Алексии, суровость которой так часто представляется современному читателю бессмысленной и бесчеловечной, отвечала очень глубоким душевным потребностям огромной эпохи и как раз у простых людей разных стран получила невероятный успех. Этот успех длился более тысячелетия — вплоть до описанных Радищевым благодарных слушателей нищего старика, поющего им старую песнь русских слепцов:

Как было во городе во Риме,  
там жил да был Евфимиан князь...<sup>93</sup>

## ПОРЯДОК КОСМОСА И ПОРЯДОК ИСТОРИИ

И для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка*. Само слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер<sup>1</sup>. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — «диакосмесис», «таксис» и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности<sup>2</sup>.

Представление, о мировом порядке можно было связывать с представлением о божественном начале. Для античной культуры в этом не было ничего нового. Но язычество в мифологических, а затем философских проявлениях обожествляло самый космос: по характерному выражению Платона, космос есть «чувственно воспринимаемый Бог»<sup>3</sup>. Древнегреческий идеализм мог отделить источник мирового порядка от материи, но не от мирового бытия в самом широком смысле. Не идя слишком далеко в социологических параллелях, скажем, что как закон полиса был имманентным полису, так закон космоса мыслился имманентным космосу. Он был свойством самозамкнутого, самодовлеющего, «сферически» завершенного в себе и равного себе мира.

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей и пережило ее, если это возможно, с еще большей остротой, чем она была пережита в древности. Но в составе христианского учения идея эта переосмыслилась. Теперь порядок приходит от абсолютно трансцендентного, абсолютно всемирного Бога,

стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий, как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их *аскеза*.

Вот как раннехристианский автор описывает мир, повинующийся Богу:

«Небеса, его управлением подвижны, в мире ему покоряются. День и ночь совершают они бег, им предназначенный, нимало не чиня друг другу препятствий. Солнце, и Луна, и хоры звезд по велению его в согласии, без всякого отступления шествуют по кругу в положенном им пределе. Земля, понесая во чреве своем, по воле его во время свое преизобильно пропитание подает людям, и зверям, и всем сущим в ней живым тварям, не разномысливая и не отклоняясь от определенного о ней. Бездн неисследимые хляби и недра неизъяснимые струи теми же сдерживаются велениями. Беспредельное море во всем пространстве своем, по устройению его собранное вместе, не преступает положенных ему препон, но как он указал, так и действует, ибо он изрек: "Доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел горделивым волнам твоим"<sup>4</sup>. Океан, для человеков непереплываемый, и миры об-он-пол Океана сущие теми же установлениями Владыки правимы. Сроки весны, и лета, и осени, и зимы в мире друг друга сменяют; ветров порывы, каждый во время свое, исполняют дело свое неотпустительно. Вечнотекущие источники, на здравие всем пьющим от них сотворенные, сосцы свои неиссякающие жизни ради человеков предлагают. Малейшие между живыми созданиями в мире и единомыслии сходки свои правят. Всему сему великий Создатель и Владыка сущего совершаться повелел в мире и единомыслии, всем благоворя...»<sup>5</sup>.

Если Солнце — уже не бог Гелиос язычников, это вовсе не значит, как настаивает Ориген, будто оно «ничто»<sup>6</sup> или, по Анаксагору, безжизненный и бездушный «огнистый ком»<sup>7</sup>; нет, все небесные светила — служители Бога, спо-

собные ему молиться и осмысленно покоряться<sup>8</sup>. Они движутся отнюдь не слепо, однако и не по собственной воле, не от себя и не для себя, но для Бога. Григорий Назианзин обращается в одном из своих стихотворений к Христу:

Ради тебя сиянием своим сокрывает созвездья  
Скоробегущий Титан, огненный круг проходя.  
Ради тебя то живет, то меркнет полночное око  
Мены, и снова горит полною славой лучей...<sup>9</sup>

«Поразмысли же теперь, — обращается к читателю Ориген, — нельзя ли к этим существам [т. е. светилам], покорившимся суете не по своей воле, но по воле Покорившего, и пребывающим в надежде обетования, приложить Павловы слова: "Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше"<sup>10</sup>. По крайней мере мне представляется, что подобным же образом могло бы сказать и Солнце: "Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше". Но Павел прибавляет еще: "А оставаться в плоти нужнее для вас"<sup>11</sup>. И Солнце, поистине, может сказать: "Остаться же мне в небесном этом и светозарном теле нужнее ради откровения сынов Божиих". То же самое должно мыслить и говорить также о Луне и о звездах..."<sup>12</sup>.

Итак, движение, сияние и самое бытие небесных тел — их монашеское послушание, со скорбью, но и с терпением принимаемое от Бога и на пользу людям. Им хотелось бы «разрешиться и быть со Христом», выйдя из-под ига «суеты» — космической маяты «неразрешенной» твари; но они предпочитают усилие своего подвига своему собственному духовному порыву.

При таком понимании космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а церковь — своего рода моделью космоса, или «космосом космоса», как выражается тот же Ориген<sup>13</sup>. Это уже очень далеко от античной космологии — хотя, может быть, не так далеко, как это кажется: ведь именно те направления античного идеализма, которые были особенно увлечены идеей звездного порядка, гармонии сфер, как пифагорейство и платонизм,

больше всего тяготели к идеалу безусловного повиновения сверхличному авторитету и ближе всего подошли к принципу монашества. Пифагорейцы на практике создали некий «орден», связанный строгой дисциплиной, и соблюдали множество ритуально-уставных предписаний. Платон конструировал ту же жизненную установку в утопической теории государства. «Тут даже не аристократия, — замечает А. Ф. Лосев, — а скорее теократия, монастырское игуменство»<sup>14</sup>. «Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в Платоновом понимании социального бытия»<sup>15</sup>. Афонские монахи, еще в XV в. сосредоточенно смотревшие по ночам, как звезды из чистого хрустального неба смотрят на грешную землю, и поучавшиеся ненарушимой стройности их движения, были поздними наследниками Пифагора и Платона<sup>16</sup>.

Уже в платонизме напряженный интерес к порядку космоса с самого начала связан с ощущением угрозы другому порядку — порядку полиса. В ранневизантийской идеологии этот интерес окрашивается в новые тона в связи с гибелью того, что еще оставалось от порядка полиса. «Удобопреврастность» земных законов стала еще очевиднее, непреложность небесных законов — еще желаннее. Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская; транскрипция евангельской молитвы «да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли». Соотнесенность космологических мотивов с социальными проблемами ощутима в словах Григория Назианзина: «Да не нарушается закон подчинения, которым держится земное и небесное, дабы через многоначалие не дойти до безначалия»<sup>17</sup>. Каждое слово о реальности мирового порядка превращается в притчу и аллегорию о желательности порядка человеческого, общественного<sup>18</sup>, причем последний мыслится в формах иерархии («закон подчинения» — авторитарный принцип). Неумолимая, жесткая симметрия образов ранневизантийского имперского искусства, повинующихся эстетике придворного церемониала и военного парада<sup>19</sup>, — зрительное соответствие такой космологии. Платон мог только мечтать о столь высоком уровне формализации художественного канона<sup>20</sup>

и государственного обихода<sup>21</sup> — одного в нерасторжимом единстве с другим; но теперь это до некоторой степени стало реальностью. А в мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона. Звеном этим был библейский креационизм, т. е. учение о Боге как творце стихий и законодателе людей.

Однако идет ли речь о языческом космосе, имеющем свою собственную меру, или о христианском космосе, получающем свою меру от Бога, это все еще космос — всегда привлекавший к себе эллинскую мысль пространственный мир, который сам по себе не имеет истории.

Нельзя, конечно, утверждать, будто античная греческая философия абсолютно чужда историзму. Человеческая сущность так неразрывно связана с динамикой истории, что человеческая мысль едва ли может миновать проблему, поставленную этой динамикой. И все же классическая культура Греции оттесняла начало историзма далеко на задний план. «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. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте... Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс»<sup>23</sup>.

Древняя история восточного Средиземноморья выявила и другую мыслительную возможность, резко контрастирующую с эллинским умонастроением. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это «космос», т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это «олам», т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или

мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственное<sup>TM</sup>: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики — как «вместилище» необратимых событий. Греческий бог Зевс — это «Олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве — это «Сотворивший небо и землю», т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени.

Структуру можно созерцать, но в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, через литературный «экфрасис» в античном вкусе, а мир как «олам», напротив, — через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: «а что дальше?»

Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. Так поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла потому именно, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций учит: «Лови день, менее всего доверяя следующему!»<sup>25</sup>. Напротив, сквозной мотив Библии — обетование, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Новозаветный автор «Послания к Евреям» так суммирует судьбу ветхозаветных «патриархов»: «Верую Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, — и он пошел, не зная, куда идет. Верую обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетова-

ния... Все они умерли в вере, не получив обещанного, а только издали видели его, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верую в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...»<sup>6</sup>. В самом деле, будущее — то, во что верят персонажи Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дарит Бог Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных залогов грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот эсхатологический оптимизм, умозаключающий от бедственности настоящего к благополучию будущего<sup>27</sup> («Ибо Я пролью воды на жаждущее и потоки на иссохшее», — обещает Яхве в «Книге Исая»<sup>28</sup>), приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство.

Еще раз сравним царя на греческом Олимпе и царя на библейских небесах. Зевс — господин настоящего: прошлое принадлежало Урану и Крону, будущее — неизвестному сопернику, который в силу определения рока отнимет у Зевса власть. Яхве — господин прошедшего и настоящего, но полностью его власть осуществится и его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением того «дня Яхве», о котором говорят пророки.

Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы *мысли*. (Не так ли развязка повествования переходит пределы повествования, или «мораль» притчи переходит пределы притчи?) Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, не оставляющая места ни для чего, похожего на эллинскую «пластичность»: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего бескорыстно-отрешенную радость глаз; люди же предстают не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты выбора и действия.

Ближневосточный мистический историзм нашел в Библии свое классическое выражение и в основном именно че-

рез Библию вошел в духовный кругозор византийского средневековья. Однако он был свойствен отнюдь не только библейской традиции, но и другим религиозно-культурным традициям Ближнего Востока. Уже ранний эллинизм обеспечил его встречу с греческим типом отношения к истории. Вавилонянин Беросс (или Берос), жрец Бела, принадлежал к поколению, еще видевшему времена Александра Великого<sup>29</sup>; он успел написать для Антиоха I Сотера (281/0—262/1 гг. до н. э.) труд на греческом языке в трех книгах — «Вавилонскую историю». Предания своего древнего народа он излагал в формах *всемирной хроники*, отлично известных по Ветхому Завету, но совершенно чуждых классической Греции: первая книга трактовала о событиях от начала времен до потопа, вторая доводила рассказ до Набонассара, третья — до прихода македонян. Огромную роль играли разного рода реальные и фантастические выкладки по хронологии: весь временной универсум истории, исчисляемый Бероссом в сотни тысячелетий, был представлен как единое целое и расчленен на массивные ярусы эпох. Греческая историография Геродота и Фукидида не знала этой хронологической архитектоники, оперирующей с тысячелетиями. «Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого **учения**, поседевшего от времени, — говорил греку представитель памятной мудрости Востока еще в "Тимее" Платона»<sup>°</sup>. «И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не ведая о том, что было в древние **времена** или у вас самих»<sup>31</sup>.

Можно, конечно, посмеяться над дутыми сроками вавилонского историка, как это делал в свое время Ф. Ф. Зелинский, привыкший к роли адвоката классической древности в ее тяжбе с Азией: «Берос был щедр на нули. По **своему** научному содержанию халдейская астрономия была не такова, чтобы особенно поразить греческих ученых... **нужно** было поэтому раздавить их возражения под тяжестью цифр». Дело, однако, обстоит не так просто. Если **грек** классической эпохи ощущал как нечто реально для него *·jfo* наличное лишь настоящее и недавнее прошедшее, это

оберегало его от наукообразного шарлатанства хронологических экстазов, но одновременно закрывало для него возможность пережить и перечувствовать открытую перспективу, широкий простор времени, монументальный ритм сменяющихся мировых периодов. Гениальный Фукидид не предпринял даже минимальных усилий, чтобы сделать свою хронологию унифицированной, а тем самым мировое время — просматриваемым, зримо явленным для ума. Здесь эллин был беднее восточного книжника, и Платон сумел увидеть это с большей пронизательностью, нежели красноречивый филолог XX в. Если бы форма восточной всемирной хроники (именно как *содержательная* форма) не была насущно нужна греко-римскому миру, она, очевидно, не была бы им воспринята с такой жадностью. В самом деле, без ее влияния оказалась бы невозможной уже универсалистская историография Посидония и его последователей вроде Диодора, не говоря уже о тех основанных на Библии хронологических сводах от сотворения праотца Адама, которые со времен Юлия Африкана составляют доподлинную манию любителей учености из числа христианских писателей<sup>4</sup>. Семя, брошенное Бероссом, упало на благодарную почву.

Новый Завет продолжил и усилил традицию библейского мистического историзма. Это сказалось уже в его названии. У ветхозаветного пророка Иеремии шла речь о том, что в эсхатологические времена Бог заключит с людьми новый «завет», т. е. новый «союз»<sup>35</sup>. «Новым Заветом» именовали себя члены Кумранской общины, чаявшие «грядущего века»<sup>36</sup>. Христианство выступило с притязанием на то, что Бог уже заключил новый «завет» с «новыми людьми», «ходящими в обновленной жизни». Книги Нового Завета обещают «новое небо и новую землю»<sup>39</sup>. «Древнее прошло, теперь все новое»<sup>40</sup>. Евангелие (*εβανγγελιον*) — это «благая весть», т. е. как бы «хорошая новость», которую надо «возвещать» («керигма»), как возвещают только новосты. Содержание новозаветной веры — не вневременной миф и не вневременная религиозно-философская концепция; оно связано со стихией времени и требует внимания к

времени, к «знамениям времени». «Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времени не можете». Взаимоотношения Бога и человека получили временное измерение; как подчеркивает новозаветный автор, Моисеев «закон», будучи истинным установлением Бога, возник во времени и во времени же «упраздняется»<sup>42</sup>. Надо «оставить то, что позади», надо «устремляться вперед»<sup>43</sup>. Для традиционной религиозности слово «новый» могло быть наделено только негативным смыслом — здесь официальный иудаизм и греко-римское язычество были едины: критик христианства Келье хвалит иудеев за то, что они, в противоположность христианам, «соблюдая богослужение, унаследованное от отцов, поступают подобно прочим людям»<sup>44</sup>. Молодое христианство ввело слово «новый» в обозначение своего «завета» и своего «Писания», вложив в это слово свои высшие надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма<sup>45</sup>.

Когда религия «Нового Завета» и «хороших новостей» столкнулась с циклическими концепциями античного мышления, она не могла не объявить им войну. Приведем характерное место из трактата Августина «О граде Божием».

«Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, — так и снова по прошествии весьма протяженных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимы разы этот же самый Платон, этот же город, эта же школа, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили! Ибо единожды умер Христос за грехи наши; воскреснув же из мертвых, уже не умирает, и смерть не будет более обладать Им... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что по кругу, как полагают они, будет возвращаться их жизнь, но потому, что таков путь заблуждения их, сиречь ложное учение»<sup>6</sup>.

Такова христианская точка зрения на доктрину о вечном возврате. По кругу человека водит бес; устрояемая Богом «священная история» идет по прямой линии. Она идет так потому, что у нее есть цель.



Казалось бы, победа христианства над язычеством должна была означать победу библейского способа подходить к истории над греческим. В значительной мере это так и было. И все же дело обстояло не так просто. Если мы сравним ранневизантийскую идеологию с верой Нового Завета, мы должны будем отметить известную убыль историзма, известную нейтрализацию динамического видения мира, частичное возвращение к статическим мыслительным схемам метафизики и мифа.

Как это произошло?

Во-первых, заключительная стадия библейского мистического историзма, определившая «знаковую систему» христианства, сама скрывала в себе противоречивые возможности. Мистический историзм эсхатологии — это такой историзм, которому легко перейти в отрицание историзма. Чтобы усмотреть противоречивость эсхатологической установки, полезно присмотреться поближе к тем позднеиудейским авторам «откровений» о конце истории, которых принято называть апокалиптиками. Это тем более оправданно, что апокалиптики оказали чрезвычайно широкое влияние на весь ранневизантийский образ мира во времени и пространстве; влияние их было как опосредованным — через раннехристианскую литературу, — так и прямым. Их продолжали читать, и, что важнее, им не переставали подражать.

Тема апокалиптиков — взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и «тот свет». Когда древние пророки говорили о народах и государствах, для них еще существовал пестрый человеческий мир с его красками; для апокалиптиков красок не осталось — только ослепительное сияние и кромешный мрак. Атмосфера их сочинений характеризуется единством двух крайностей — предельной экзальтации и предельной рассудочности. С одной стороны, перед нами экстатические визионеры; откровение о сокровеннейших тайнах «будущего века» предполагает напряженность интонации, непривычность и неимоверность образов. С другой стороны, апокалиптикам очень трудно и очень страшно представить получателями

откровения лично себя; для их совести легче взять на себя роль позднего хранителя тайных пророческих преданий, размышляющего над древним пророчеством, вычисляющего сроки его исполнения и выводящего из него всё новые следствия. Отсюда книжный и головной характер апокалиптической литературы; отсюда же влечение апокалиптиков к анонимности и псевдонимности. Апокалиптик предпочитает скрывать себя за условными именами таинственной древности и выставлять себя в качестве безымянного инструмента предания. Он излагает свое учение устами кого-нибудь персонажа незапамятных времен — например, устами Адама и Евы, или Еноха, или двенадцати сыновей Иакова, — при этом «пророчествуя» о давно прошедших событиях и пересказывая библейские саги и хроники в формах будущего времени. Перед нами не просто мистификация. По очень серьезным и содержательным причинам такому автору нужна для осмысления истории воображаемая наблюдательная точка *вне* истории; эту позицию удобно локализовать либо в самом начале истории, либо в самом ее конце — но к концу прикован умственный взор апокалиптики, а в начале он помещает своего двойника, давая ему имя хотя бы того же Еноха. Глазами этого своего двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошедшее и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между «уже» и «еще не» в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым. Мало определить апокалиптику как мистика истории; в отличие от мистики конкретного исторического процесса у библейских пророков, это мистика абсолютизированной, и потому абстрактной, и потому *снятой истории*. Апокалиптик очень остро чувствует историю — как боль, которую нужно утолить, как недуг, который нужно вылечить, как вину, которую нужно искупить. Здесь не место говорить об исторических причинах, сформировавших такой психологический стерео-

тип. Достаточно указать на то, что апокалиптик скорее ненавидит историю, чем любит ее, и что он больше всего хотел бы от нее избавиться; столь характерный для библейской традиции мистический историзм на пределе своей кульминации обращается против самого себя. Поэтому для апокалиптики так важна идея абсолютного конца, когда все движущееся остановится, все открытое замкнется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор.

Во-вторых, по мере того, как христианство приобретало формы систематического философствования, оно перенимало греческие мыслительные навыки. Еще в 30—40-е годы IV столетия за пределами Римской империи работал «персидский мудрец» Афраат, интерпретировавший содержание христианской веры вне эллинских философских схем, идя от традиции восточного историзма. «Двадцать три гомилии Афраата имеют больше библейской полнокровности и колоритного материала по вопросам жизни Иисуса, чем все трактаты апологетов», — отмечает Э. Барниколь<sup>47</sup>. Все это так; но для своего времени Афраат был безнадежно отставшим провинциалом. Историческое развитие прошло мимо него, и оно не могло идти иначе. Каждый шаг навстречу более тонкой интеллектуальной культуре означал для христианства приближение к онтологии эллинского типа, к платоновскому или аристотелевскому идеализму. «Когда около 230 года Ориген создал первый опыт научно построенной теологии, это означало, что грек еще раз превратил историю в космологию. Он писал о началах, когда должен был писать о царстве Божиим»<sup>48</sup>. Значение этого факта трудно переоценить. Ориген — самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставал оказывать влияние. Вся христианская философия средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика. Продолжая традиции эллинистического

толкования мифов и поэтических текстов<sup>49</sup>, основанная Оригеном александрийская школа христианского богословия разработала метод аллегорической интерпретации библейской «священной истории»<sup>50</sup>. В практике такой интерпретации было немало курьезного; но суть ее нельзя сводить к курьезу. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени, как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени. Если Библия о чем-то повествует, текст этого рассказа имеет три значения: буквальное — плотское, моральное — душевное и, наконец, мистическое — духовное. Идеальная структура снова противопоставлена конкретной истории. Если смысл события имеет вневременной характер, он может выявиться в целой цепи разновременных событий. Отсюда богословская «типология» в средневековом смысле слова, т. е. доктрина о «прообразовании» (идеально-смысловом предвосхищении) более поздних событий в более ранних. Едва ли не все эпизоды Ветхого Завета разбирались как аллегории о земной жизни Христа, но события последней в свою очередь могли иносказательно указывать на перипетии внутренних путей христианской души. Интерпретация александрийской школы как бы спешит пройти, проскочить сквозь конкретный образ события к его абстрактному значению, принимая вполне всерьез только последнее; что она почти не принимает всерьез, так это время. Прошлое симметрично отвечает настоящему, настоящее симметрично отвечает будущему; необратимость времени снова приглушена гармонией как бы пространственной симметрии. Конечно, это уже не языческий миф о вечном возврате. К. Леви-Стросс назвал миф «машиной для уничтожения времени»<sup>51</sup>. «Типология» — это «машина» не для уничтожения времени, но для нейтрализации времени.

Теология александрийской школы была таким явлением мысли, которое могло претерпевать самые различные степени популяризации, вульгаризации, бытовой материализации, удерживая свои основные черты. Все средневековье постепенно размывает умственные конструкции александрийцев на мелкую монету общедоступного назидания.

Но у экзегезы александрийского типа был аналог и собственно в бытовой сфере церковной жизни: речь идет о неуклонно развивающейся от века к веку системе годовых праздников. «Единожды умер Христос», — восклицает Августин; но каждый год в неизменной чередой Пасха сменяла Страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий «священной истории», разумеется, как подобие этой неповторимости, как ее «икона», но психологически — как ее возможная нейтрализация. Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном, прямом, узком пути, имеющем цель.

Вернемся к александрийской школе — и одновременно перейдем к следующему, третьему пункту наших рассуждений. У александрийской школы был соперник и оппонент — антиохийская школа. В противоположность александрийскому аллегоризму антиохийцы культивировали интерес к буквально-историческому смыслу Библии, в противоположность платонизирующему александрийскому онтологизму и космологизму — юридически окрашенную этику свободной воли, восточную идеологию священной державы и восточноэллинистический тип историографических занятий. Здесь не место рассматривать, как тенденции антиохийской и александрийской школ в наиболее крайнем своем выражении дали две «христологические» ереси — соответственно несторианство и монофизитство, открывшие выход центробежным силам культурно-этнического сепаратизма; как антиохийская этика свободной воли с ее правовым уклоном повлияла на западную, латинскую теологию; как умеренные формы александрийства и антиохийства вошли в синтез византийского богословия. Сейчас нас занимает иное: почему выразившаяся в деятельности антиохийцев и вообще присущая сирийско-палестинским кругам заинтересованность в историографическом оформлении идеологии священной державы тоже могла быть путем — еще одним путем, — уведившим от новозаветного, раннехристианского историзма. Основатель и классик церковной историографии, виднейший идеолог священной державы

Евсевий Кесарийский, Этот уроженец Палестины был связан с преданием оригеновского круга, но скорее биографически; он унаследовал от Оригена разве что элементы филологически-полигисторской культуры и чисто теологические воззрения проарианского характера, но не основной уклон его философского мышления. Он в достаточной мере связан с ближневосточной традицией, чтобы исполнить требование эпохи и написать фундаментальный исторический труд. «Для решения этой задачи должен был прийти сириец, обладавший достаточным вкусом к конкретности единократных событий и в то же время достаточной греческой культурой, чтобы научно излагать эти события»<sup>52</sup>. Но перспектива истории ведет в глазах Евсевия к христианской державе Константина и до некоторой степени замыкается на ней. Эсхатологическое будущее подменено политическим настоящим. Дело не в том, чтобы назвать Евсевия «сервильным» и «льстивым» автором; если бы причина такой установки сводилась к личным недостаткам характера Евсевия, весь облик византийской культуры был бы более светлым. Перед нами не лезть; перед нами официальная идеология «благоверной» государственности, принимающая сама себя вполне всерьез. Она была, правда, оспорена Иоанном Златоустом<sup>53</sup>. Но хотя Иоанн Златоуст стал великим святым греческой церкви, а Евсевий остался полу еретиком, наиболее общие черты ходовой византийской концепции государства были предвосхищены не Иоанном, а Евсевием. За историей оставлена конкретность, но у нее почти до конца отнята открытость — хотя бы открытость на таинственное абсолютное будущее эсхатологии. Византийское христианство сравнительно мало эсхатологично<sup>54</sup>, а византийская эсхатология почти не знает тайны. История превращена в задачу с приложенным результатом. Аналогичный уклон можно усмотреть в ранневизантийских переработках библейских сюжетов, будь то апокрифы, будь то проповеди или кондаки. В Евангелиях Христос молится в Гефсиманском саду: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия»<sup>55</sup>. «Если возможно» — это условная конструкция, а условная конструкция — простейшая схема исто-

рического свершения: через нее выражено, что настоящее колеблется и открыто будущему. Конечно, и в Евангелиях есть другая тема— тема предопределенности: «впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению». Однако обе темы остаются в отношении подвижного равновесия. Напротив, у ранневизантийских авторов тема предопределенности, мотив «предвечного совета», вневременного бытия всех вещей в замысле Бога, но также и в умах верующих решительно выходит на передний план, подавляя и глуша чувство «священной истории» как истории. Христос уже не говорит «если возможно»; он говорит совсем другие слова: «Это от начала Мне изволилось»<sup>5</sup>. Он уже не прощается с матерью как бы навсегда<sup>58</sup>; он разъясняет ей, что она узрит его первая по выходе из гроба<sup>5</sup>.

Здесь утрачена мистическая диалектика Нового Завета: «Мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, то, что отчасти, прекратится». Для фидеистического рационализма средних веков временами исчезало всякое «отчасти»: все разъяснено, все расписано с самого начала, как текст некоего священного действия, никто не собьется со своей роли. Фидеистический рационализм враждебен не только духу научности; в известных пределах он враждебен религиозному переживанию тайны. Абсолютное будущее слишком определено, чтобы быть абсолютным, и, пожалуй, слишком определено, чтобы быть будущим. Из бездны света оно превращается в массивный золотой иконостас. «Имперфект» человеческой истории, да и библейской «священной истории», не столько «прошедшее», сколько *проходящее* время, заменяется снятым и готовым «перфектом» извечного Божьего решения, заменяется *стоящим настоящим* литургии, но также имперской идеологии, которая готова отнести апокалиптические пророчества о тысячелетнем царстве мира к сбывшейся, осуществившейся еще при Константине христианской государственности<sup>61</sup>. Настоящее остановлено; будущее — уже не совсем будущее, ибо оно в некоем идеальном плане дано готовым сейчас, но и прошедшее — не совсем прошедшее, ибо оно, как предполагается, обладало смысловым

содержанием настоящего и будущего. В самом деле, если новозаветные авторы не устают подчеркивать новизну своей веры и своей «вести», то Евсевий энергично утверждает, что в христианстве нет «ничего нового и ничего странного»<sup>2</sup>, что в некотором смысле оно существовало от начала мира". И здесь мы имеем дело с мыслительными мотивами, которые, вообще говоря, не исключают друг друга. И Новому Завету (тем более апологетам) не чужда мысль об идеальном предсуществовании христианской веры, и Евсевий не может не считаться с конкретностью ее возникновения во времени. Но весь вопрос в том, на чем ставится акцент; и мы имеем право и обязанность отметить, что акцент переместился — с «нового» на «предвечное».

Фидеистический рационализм присущ не только византийской культуре; он характерен для всего средневековья. Чтобы христианство могло стать идеологической санкцией раннесредневековой монархии, а затем — позднесредневекового феодализма, его динамические идейные структуры должны были в пределах возможного быть заменены статичными. Но на Западе, где империя была слабой и обреченной, где ей предстояло перейти из мира реальностей в мир желательностей, для мистического историзма оставалось больше места. Именно там мистический историзм и был возведен на новую, философскую ступень, став основой широкого интеллектуального синтеза. Результат этого синтеза — труд Августина «О граде Божиим». История человечества представлена в нем как противоборство двух человеческих сообществ («градов» в античном смысле города-государства, города-общины): мирской государственности и духовной общности в Боге. «Град земной» основан «на любви к себе, доведенной до презрения к Богу», «град Божий» — «на любви к Богу, доведенной до презрения к себе». Граждане «града Божия» хранят верность небесному отечеству и остаются «странниками» в земном отечестве. Напряжение между двумя полюсами истории мыслится не снятым и после Константина. История — это драма, разделенная на шесть актов (сообразно шести дням творения): 1-й период— от Адама до гибели первого человечества в

волнах потопа, 2-й — до Авраама, заключившего «завет» с Богом, 3-й — до священного царства Давида, 4-й — до крушения этого царства и Вавилонского плена, 5-й — до рождения Христа; 6-й период все еще длится, а 7-й даст трансцендирование истории в эсхатологическое время.

V век дал всему средневековью две книги, каждая из которых выразила в предельно обобщенном виде идеологические основания огромной эпохи. Но одна из них написана по-латыни, другая — по-гречески, и различие между ними как бы символизирует различие между латинским миром и ранневизантийской культурой. Тема трактата «О граде Божиим» — 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 по-настоящему всерьез. Тема корпуса так называемых «Ареопагитик» (сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита) — мир как «космос», как структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как иерархия, неизменно пребывающая во вневременной вечности. И Августин, и Псевдо-Ареопагит идут от 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 себе самому (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 чистых зеркалах, это стройный распорядок «тайнств»; о драматизме, о проблемах не приходится и говорить.

Августиновская философия истории имела на Западе таких последников, как Отгон Фрейзингский, написавший в XII в. свою «Хронику, или Историю о двух Градах». Начавшись ортодоксальным историзмом Августина, культура западного средневековья завершает свой путь еретическим историзмом Иоахима Флорского, учившего о диалектике трех «мировых состояний» (эры Отца, эры Сына, эры Святого Духа) и вдохновлявшего ереси предвозрожденческой

поры. Но даже историософская доктрина Августина сохранила известную привлекательность для гуманистов Ренессанса; недаром Эразм издал трактат «О граде Божиим», а Вивес его комментировал<sup>64</sup>. Псевдо-Дионисиева философия мирового строя тоже имела наследников внутри породившей ее византийской культуры — от Максима Исповедника до Григория Паламы. Но не только на византийском Востоке ее идеи вошли в плоть и кровь цивилизации. Корпус Псевдо-Дионисиевых трактатов рано подвергся переводу на латинский язык, и к этим трактатам писали комментарии ведущие мыслители средневековья и Возрождения — в их числе Фома Аквинский и Марсилио Фичино. Без влияния «Ареопагитик» были бы невозможны философские построения Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, эстетика света и символа, выраженная у Сугера<sup>65</sup> и Вителло<sup>66</sup> и воплощенная как в готическом искусстве, так и в поэзии Данте<sup>67</sup>. Иное дело — труд Августина. Его двадцать две книги практически остались неизвестны ученым теологам грекоязычного мира<sup>68</sup>. Его идеи не могли быть восприняты официальным ромейским правоверием.

Недостаточно констатировать, что ранневизантийскому образу мира свойственна приглушенность динамики мистического историзма и эсхатологизма. Даже та мера интереса к движению «священной истории», которая присутствует в составе ранневизантийской культуры, от века к веку уменьшается. Наглядный тому пример — жанровая эволюция церковной поэзии. Эволюция эта открывается расцветом так называемого «кондака» — поэмы, включающей в себя повествовательные и драматизированные, диалогизированные части. Действующие лица такой поэмы обмениваются репликами, изливают в патетических монологах свое душевное состояние, вступают в собеседование или спор. Прославленный мастер такой поэзии — Роман Сладкопевец. Мы только что видели, что он придает «священной истории» черты драмы, как бы разыгрываемой по готовому тексту, существовавшему еще до начала времен; и все же это как-никак драма, и она, по крайней мере, действительно разыгрывается. Событие приобретает облик ри-

туального «действия», некоей мистерии<sup>70</sup>; но оно изображается именно как событие. Оно имеет свое настроение, свою эмоциональную атмосферу, выраженные в речах действующих лиц или в восклицаниях «от автора», оно расцветивается апокрифическими наглядными подробностями, и необходимый поучительный момент как-то соотносится с его конкретностью. Здесь Роман, этот выходец из Сирии, был наследником сирийских поэтов, создавших форму так называемой «сугитты» — патетического диалога между участниками библейского или житийного эпизода. Потомки отнесли к наследству Романа необычно. Они канонизировали его и придали его имени почетное прозвище «Сладкопевец», они рассказывали о нем легенды; но они не оставили ни одной его поэмы в церковном приходе<sup>71</sup>. Там, где он предвещал рассказ медитацией о его смысле, они отсекали рассказ и оставляли медитацию. Время для картинных повествований и драматических сценок прошло; наступило время для размышлений и славословий. Жанровая форма кондака вытесняется жанровой формой канона. Классиком последней был Андрей Критский. Он написал «Великий канон», где в нескончаемой череде проходят образы Ветхого и Нового Заветов, редуцируемые к простейшим смысловым схемам. Например, Ева — это уже не Ева: это женственно-лукавое начало внутри самой души каждого человека:

Вместо Евы чувственной мысленная со мной Ева —  
Во плоти моей страстный помysl...<sup>72</sup>

Так мог бы, собственно, 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». Конкретность «священной истории» перестает быть символом и становится не более как иносказанием.

Церковные поэты последующих веков — Иоанн Дамаскин и Косьма Маюмский, Иосиф Песнопевец и Феофан Навертанный, и прочие, и прочие — это не наследники Романа; это продолжатели традиции Андрея. Структура канона

предполагает, что каждая из его девяти «песней» по своему словесно-образному составу соотнесена с одним из библейских моментов (первая — с переходом через Красное море, вторая — с грозной проповедью Моисея в пустыне, третья — с благодарением Анны, родившей Самуила, четвертая — с пророчеством Аввакума, и так далее, без всякого отступления). Это значит, что в каноне на Рождество первая песнь берет тему Рождества, так сказать, в модусе перехода через Красное море:

Ты свой народ избавил древле, Господи,  
Рукою чудотворною смиряя хлябь; Но  
так и ныне к раю путь спасительный Ты  
отвергаешь., Девою в мир рождаемый,  
Хоть человек всецело, но всецело Бог<sup>73</sup>.

Событие перестает быть событием и превращается в модус для одного и того же, все время одного и того же смысла. Победа канона над кондаком — это победа «александрийской» тенденции над «антиохийской».

Но идет ли речь о мире в пространстве или о мире во времени, образ этого мира наделен в византийском сознании некоторыми неизменными свойствами. Если оставить за скобками все, что предполагалось отсутствующим в первоначальном творческом замысле Бога — недолжный выбор свободной воли падших ангелов и людей, порожденную этим выбором геенну, вообще моральное и физическое зло, — мировая полнота в целом оценивалась как нечто «благое», нечто упорядоченное, нечто целесообразное и смыслообразное, т. е. отвечающее эсхатологическому назначению и символическому содержанию.

Для средневековой мысли, как, в общем, и для античной мысли, «благое» — это оформленное и округленное, совершенное и завершенное, а потому необходимо *конечное* в пространстве и времени.

Упорядоченное — это *расчлененное*, «членораздельное». Мир «членоразделен», как членораздельно «Слово»,

вызвавшее его к жизни. Библия описывает сотворение мира, как ряд актов «отделения» одного от другого («...и отделил Бог свет от тьмы...», «...и отделил Бог воду, которая под твердь, от воды, которая над твердью...»); и она требует от человека «отличать священное от несвященного и нечистое от чистого»<sup>74</sup>. Бог «отделил» — и человек должен «отделять».

Средневековый образ мира членится во времени и в пространстве на две части, и части эти неравны по своему достоинству; их отношение иерархично.

У времени два яруса: «сей век» и превосходящий его «будущий век».

У пространства тоже два яруса: «поднебесный мир» и превосходящий его «занебесный мир».

Можно было бы сказать вышеприведенными словами «Книги Левит», что нижний ярус в каждом случае относится к верхнему, как «несвященное» относится к «священному» и как «нечистое» относится к «чистому». Это так, но это не совсем так. С христианской точки зрения все время есть «Божье» и постольку сакральное время, все пространство есть «Божье» и постольку сакральное пространство; Бог есть «благословляющий и освящающий *всё*». Поэтому вступает в действие оппозиция «священное — священнейшее». Эта оппозиция выражена в двуединстве христианского канона Библии: Ветхий Завет свят, однако Новый Завет *более* свят. Она выражена в религиозно-социологической дихотомии: и верующие миряне — освященный «народ Божий», даже в некотором смысле «царственное священство»<sup>76</sup>, «люди, взятые в удел»<sup>77</sup>, но только священнослужители составляют «удел» Бога (кА,тро<— «клир») в особенном, повышенном, усугубленном смысле. Она выражена в архитектуре церкви: весь храм — священное место, но алтарь священнейшее. Она выражена в распорядке церкви: всякое богослужение — сакральный акт, но литургия принадлежит к более высокому уровню сакральности. Она выражена в двойственной системе этики: браку принадлежит «честь», но аскетическому, обетному «девству» — большая «честь»<sup>78</sup>.

Легко усмотреть, что двухъярусность средневекового образа совмещает в себе дуальные противоположения, то дополняющие друг друга, то сливавшиеся или смешивавшиеся друг с другом, но различные по своему генезису и по своей внутренней логике.

Во-первых, это библейская, ветхозаветная оппозиция: не до конца осуществившая себя «слава Божия» в истории — ее окончательное осуществление в эсхатологическом «дне Яхве»<sup>79</sup>.

Во-вторых, это платоновская, философски-спиритуалистическая оппозиция или, точнее, пара онтологически приравненных оппозиций: чувственный мир тел — умопостигаемый мир идей; время — вечность.

К этому надо добавить, в-третьих, в-четвертых и в-пятых, извечную культовую оппозицию житейски-профанного и сакрально-табуированного, столь же извечную мифологическую оппозицию настоящего времени и времени мифа, наконец, народно-сказочное противоположение области кривды и области правды. Такой ряд можно было бы продолжить. Особенно противоречивыми были отношения взаимопритяжения и взаимоотталкивания между библейским и платоническим подходами к членению всего сущего. Христианство — ни в коем случае не религия «духа»; это религия «Святого Духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал — не самоодухотворение, а «покаяние», «очищение» и «святость», что опять-таки не одно и то же. С христианской точки зрения и плоть может быть «честными мощами», а дух может быть «нечистым духом» — причем, что особенно важно, нечистым вовсе не в силу контакта с материей, как представляли себе платоники, гностики и манихеи, но по собственной вине непослушания. Христианство учило о святом веществе евхаристических «Даров», о воскресении плоти и ее будущей славе. «Не всякая плоть — одна и та же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные; но иная слава у небесных, иная слава у земных, иная слава у Солнца, иная слава у Луны, иная слава у звезд;

<sup>8</sup><sub>0</sub>. Как предполагалось,

и звезда от звезды различается в славе»

вся совокупность материальных вещей создана творчеством Бога и «хороша весьма»<sup>81</sup>, между тем как дьявол вызвал к жизни только одну злую и притом, к стати говоря, всецело невещественную, всецело духовную вещь — грех. Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом.

Строго говоря, абсолютизированная в спиритуалистическом смысле дихотомия телесного и бестелесного, вещественного и невещественного — не христианская дихотомия. Абсолютным мыслилось только различие между Богом и «тварью». «Бестелесным и невещественным, — поясняет Иоанн Дамаскин, — называется ангел по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, который один несравним, все оказывается грубым и вещественным. Одно только божество в строгом смысле слова невещественно и бестелесно»<sup>82</sup>. Однако и навыки мышления в формах греческого идеализма, очень устойчивые у многих представителей патристики, и практические нужды морального назидания в аскезе заставляли ранневизантийских авторов вновь и вновь говорить платоническим языком. Если нужно уговаривать мирянина или тем более монаха обуздывать свое тело и подчинять его уму, было слишком удобно сказать, что ум как бы субстанциально выше материального, «грубого», «тучного» тела.

Двухъярусное членение мира могло иметь временной, т. е. исторический, модус (когда противопоставлялись друг другу «сей век» и «будущий век» как настоящее и грядущее). Оно могло иметь пространственный, т. е. космологический, модус (когда противопоставлялись друг другу «земное» и «небесное» в буквальном, отнюдь не метафорическом смысле слова). Оно могло иметь, наконец, философский, онтологический модус (когда противопоставлялись друг другу материя и дух, время и вечность, что можно также обозначить как «земное» и «небесное», но в порядке метафоры).

Все три модуса были сопряжены в единой символической системе как взаимозаменяемые смысловые эквиваленты. Перед нами как бы уравнение: духовное так относится к

телесному, как небеса относятся к земле и «будущий век» относится к «сему веку» (ряд можно продолжить — таково же отношение восточной стороны к западной стороне, правой стороны к левой стороне, и т. д.). Но этого мало. Достаточно часто приравниваются друг к другу не только отношения, но и сами члены этих отношений; взаимозаменяемость как бы переносится на них.

Уже в Новом Завете речь идет о человеке, который был «восхищен до третьего неба». Автор добавляет: «в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает»<sup>83</sup>. Если этот путь на небеса был совершен «вне тела», его надо мыслить как духовный экстаз, как переступание онтологической грани, для которого пространственные образы «небес» и «земли», «горнего» и «дольнего» могут служить только метафорой. Если же он был совершен «в теле», его надо мыслить как пространственное движение. Что же выдать? Автор не дает нам ответа. Он говорит «не знаю».

Еще более характерный пример — ранневизантийская легенда о поваре Евфросине<sup>84</sup>. В ней повествуется о некоем священнике: «когда он спал на постеле своей, ум его был восхищен, и пресвитер очутился в саду, какого он никогда не зрел». Разумеется, этот сад — райский сад. Казалось бы, отчетливо сказано, что персонаж легенды проник на верхний ярус мирового бытия «вне тела»; ведь тело оставалось «на постеле», и «восхищен» был только «ум». Но в раю священник получает в дар три яблока; и вот оказывается, что эти яблоки он самым вещественным образом приносит с собой на землю, к своему же собственному телу. «В это время ударили в било, и, пробудившись, пресвитер подумал, что видит сон, но, когда выпростал левую руку свою из плаща и в ней въяве лежали яблоки, восхитился ум его». По логике этой легенды различие между странствием на небеса «в теле» и «вне тела», между космологической и онтологической оппозициями вообще снимается. Одно до конца приравнено к другому.

8 — 1031



## ЗНАК, ЗНАМЯ, ЗНАМЕНИЕ

Историческим итогом античности, ее концом, ее пределом оказалась Римская империя. Она подытожила и округлила пространственное распространение греко-римской цивилизации, собрав в единую «ойкумену» земли Средиземноморья. Она сделала больше: она подытожила и обобщила идейные основания греко-римской государственности за целое тысячелетие — от смутных реминисценций древнейшей сакрально-магической монархии<sup>1</sup> до политико-философских доктрин стоического просветительства. В пространстве рубежи империи совпадали с границами обширного культурного региона, но по идее они совпадали с границами человечества, чуть ли не с границами мироздания — того самого «Зевсова полиса», о котором говорил Марк Аврелий, глава империи и философ империи в одном лице<sup>2</sup>.

Конечным вариантом имперской философии стал неоплатонизм<sup>3</sup>. Это был не столько неоплатонизм Плотина, сколько неоплатонизм Прокла, выведший итог всех путей греческой идеалистической мысли от мифологической архаики до аристотелианской протосхоластики. Уступая Плотину в творческой гениальности, в легкости и свободе мышления, Прокл дал то, чего не дал Плотин и что все настоятельнее требовалось эпохой: дотошное исчерпание каждой темы в строгой последовательности дефиниций и силлогизмов, эллинское предварение схоластических «сумм» — *философию итога как итог философии*.

Во всех этих случаях итог превращал то, итогом чего он был, в противоположность себе. «Полис», который мыслится равновеликим миру (уже Рутилий Намациан в начале V в. играл с созвучием латинских слов «urbs» — «город» и «orbis» — «мир»<sup>4</sup>), есть радикальное отрицание настоящего полиса, которому, по суждению Аристотеля, полагалось непременно быть «обозримым» с вершины его акрополя<sup>5</sup>. Все основные компоненты античной цивилизации нашли

себе место внутри конечного синтеза, но каждый раз на правах метафоры, аллегории, символа, нетождественного собственному значению.

Последней формой конкретно-чувственной «обозримости» полиса становится абстрактная «обозримость» империи, ресурсы которой исчислены фиском: «Рим» как «мир».

Последним гарантом полисной цивилизации становится отрицание полисной свободы, воплощенное в особе римского императора: самодержец как «друг полисов»<sup>6</sup>.

Последней санкцией «языческого» эллинского интеллектуализма в его борьбе с христианством становится вера неоплатоников в чудотворные способности своих учителей Ямвлиха и Прокла, в богооткровенный характер текстов Гомера и Платона, в первобытную мудрость ритуала и мифа: диалектика и логика как вид аскетико-магического «очищения».

Из таких реальных «аллегорий» и «катахрез» складывается жизнь, государственность и культура огромной эпохи, чрезвычайно много давшей последующему развитию. Это факт, перед лицом которого наивно жаловаться на «лицемерие» государства и «упадок» культуры, в зловещем сотрудничестве все «извративших» и выстроивших целый мир мнимостей. Тем более не стоит говорить, будто античная культура изменила себе и отреклась от себя в результате широкого восприятия влияний с Востока; в Заклучении речь пойдет о диалектическом характере реальных отношений между этими влияниями и путем самой античной культуры. То, к чему в конце концов пришла античность, было именно ее, античности, закономерным итогом; и как раз потому итог этот — уже не античность.

Так или иначе, итог был выведен; затем настало время для распада и строительства новой цивилизации. Но итог отнюдь не был перечеркнут. В продолжение раннего средневековья (и даже много позднее) он стоял перед умственными взорами, как норма и как парадигма, как знак и «знамение».

Даже на Западе Римская империя перестала существовать «всего лишь» в действительности, в эмпирии — но не

в идее. Окончив реальное существование, она получила взамен «семиотическое» существование. Варвар Одоакр, низложивший в 476 г. последнего западноримского императора Ромула Августа, не мог сделать одной малости: присвоить императорские *инсигнии*. Он отослал их в Константинополь «законному» наследнику цезарей — восточноримскому императору Зинону. Победитель знал, что делал. Пусть Италия — колыбель и одновременно последняя территория Западной империи; сама по себе она представляет собой только совокупность земель и по праву войны оказывается добычей варваров. Но вот *знаки* упраздненной власти над исчезнувшей империей — совсем иное дело; их нельзя приобщить к добыче, ибо значение этих знаков превышает сферу реальности и причастно сфере должностования. Потому же остготский король Витигис, ведя войну с Юстинианом за реальную власть над Италией, приказывает чеканить на монетах не свое изображение, но изображение Юстиниана; *знак* власти непрерываемо принадлежит последнему. Знаком из знаков становится для Запада многократно разоренный варварами город Рим. Когда в 800 г. Запад впервые после падения Ромула Августа получает «вселенского» государя в лице Карла Великого, этот король франков коронуется в Риме римским императором и от руки римского папы. «Священная Римская империя германского народа» — эта позднейшая формула отлично передает сакральную знаковую имену города Рима. Это имя — драгоценная инсигния императоров и пап. Поэт XI—XII в. Хильдеберт Лаварденский заставляет олицетворенный Рим говорить так:

Стерто все, что прошло, нет памяти в Риме о Риме,  
 Сам я себя позабыл в этом упадке моем. Но  
 поражение мое для меня драгоценней победы —  
 Пав, я славней, чем гордец, нищий, богаче, чем Крез.  
 Больше дала мне хоругвь, чем орлы, апостол, чем Цезарь,  
 И безоружный народ — чем победительный вождь.  
 Властвовал я, процветая, телами земных человек —  
 Ныне, поверженный в прах, душами властвую их<sup>7</sup>.

«Монархия» Данте, написанная в 1312—1313 г., — свидетельство обаяния, которое было присуще римской имперской идее уже на самом исходе средних веков.

Так обстоит дело с «концом» Западной империи. Но Восточная империя и вовсе не окончилась. Непрерывное преемство римской власти на берегах Босфора недаром было в глазах того же Данте сияющим и недостижимым образцом. В начале шестой песни «Рая» поэт устами того, кто «был кесарем, теперь — Юстиниан», восхваляет имперского орла, перелетевшего при Константине на Восток и хранившего мир «в тени своих священных крыл» («sotto l'ombra delle sacre penne»).

С тех пор, как взмыл, послушный Константину,  
 Орел противу звезд, которым вслед  
 Он встарь парил за тем, кто взял Лавину,  
 Господня птица двести с лишним лет  
 На рубеже Европы пребывала,  
 Близ гор, с которых облетела свет;  
 И тень священных крыл распростирала  
 На мир, который был во власть ей дан,  
 И там, из длани в длань, к моей ниспала. Был  
 кесарь я, теперь — Юстиниан;  
 Я, Первою Любовью вдохновенный,  
 В законах всякий устранил изъян<sup>8</sup>.

То, что было утопией для Запада, представлялось реальностью в Византии. Константинополь — это «Новый Рим» (Νέα Ρωμῆ).  
 Следует отметить фундаментальную роль, которую в данном случае играет семиотическая операция *переименования*. Византийский мир начинает и оправдывает свое бытие при помощи ряда переименований. На месте будущего Константинополя почти тысячу лет существовал греческий город Византии, основанный выходцами из Мегары еще около 660 г. до н. э.; но его история была перечеркнута эмблематическим актом «основания» города 11 мая 330 г. — Византии должен был стать предысторией самого себя, чтобы Константинополь мог начаться. Поэтому в идее византийская столица выросла *как бы* на пустом месте, и если

эмпирически это было не так, идея этим только подчеркнута. Византии мыслится нетождественным себе, но зато тождественным Риму. Название «Константинополь» — не совсем официальное. По сути дела, этот город не имеет *имени*, а только *титул* — «Новый Рим». Наименование, которое ему дали наши предки как городу царей и царю городов, — «Царьград» — тоже представляет собой титул.

Греки и малоазийцы, славяне и армяне, говорившие по-гречески, не выдавшие Италии, обычно не питавшие к «латинянам» особенно добрых чувств<sup>9</sup>, переименовывают себя как носителей имперской государственности в «ромеев». Все они — «римляне». Вспомним, что в античные времена Рим отличался от греческих городов-государств тем, что с несравнимо большим тщанием разрабатывал официальную и официозную эмблематику инсигний и регалий (особые виды тоги для каждого гражданского ранга, сословия и положения, «курульное» кресло и ликторские «фасции» в строго отмеренном числе, золотое кольцо «всадников» и т. п.). Недаром церемониал римских аристократических похорон так поразил непривычного к таким вещам грека Полибия<sup>10</sup>. Недаром наши слова «официальный» и «официозный» восходят к латинскому слову «*officium*», представляющему собой один из центральных терминов древнеримской этики и обозначающему «обязанность» личности перед безличным и сверхличным порядком государства и традиции. Этот римский стиль эмблематики оказал существенное воздействие на религиозную эмблематику раннесредневековой церкви; достаточно вспомнить, что церковная архитектура усвоила схему римского здания для гласного судопроизводства — так называемой базилики — с ее полукруглой апсидой и возвышением для судьи<sup>11</sup>. Этот стиль эмблематики оказал еще более прямое воздействие на политическую эмблематику византийской монархии; например, столь характерное для византийской жизни резервирование пурпурных одежд и сапожков за императорской особой (по Иоанну Златоусту, «если частный человек возлагает на себя царственное пурпурное одеяние, он и его пособники бывают казнимы за крамолу»<sup>12</sup>) восходит к распо-

ряжению Нерона<sup>13</sup>. Римляне долго культивировали вкус к инсигниям и титулам, и в конце концов самое имя «римлян» стало в Византии титулом и инсигнией...

Уже начало византийской государственности, выразившее себя в церемонии переноса столицы в «Новый Рим» — и, если угодно, в крещении Константина Великого незадолго до его смерти, — уже это начало отличается от событий, положивших начало другим империям, как символический акт отличается от реального. Там «в начале» были войны и завоевания, здесь — прежде всего *церемония*. Византийская империя и ее столица на Босфоре — словно ребенок, применительно к которому учитывается не дата рождения, а дата крещения. Поразительно, что в «этиологической легенде» о начале Константиновой империи, т. е. в рассказе Евсевия о видении Константина, речь идет не о чем ином, как о *знаке*, который есть *знамение* и *знамя*<sup>14</sup>: «*In hoc signo vinces*».

\*\*\*

Нельзя не видеть, что тяготение к эмблематике стимулировалось политическим феноменом византийского монархизма.

Ряд аспектов связи между тем и другим сразу бросается в глаза.

Общеизвестно, что придворная жизнь и придворная эстетика времен Константина I и Юстиниана I (явившие собой, как хорошо видно из приведенного выше текста Данте, норму и образец для всего, что было в средние века «имперским») потребовали небывало прочувствованного отношения к инсигниям и регалиям<sup>15</sup>, а также к униформам. Эстетика униформы принципиально схематизирует образ человека: получается схема и «схима» (по-гречески одно и то же слово охчЦ°0- «Схоларии», составлявшие репрезентативное окружение Юстиниана, поражали взгляд своей великолепно и притом совершенно единообразной одеждой: белая туника, золотое ожерелье, золотой щит с монограммой Иисуса Христа, золотой шлем с красным султаном

и т. д.<sup>16</sup> На противоположном полюсе ранневизантийского общества бедная одежда монахов пустыни тоже представляет собой «схиму»: единообразную «ангельскую» униформу. Значение, которое придавалось этой униформе, подчеркнуто легендой, согласно которой бывший солдат и основатель «общежительного» монашества копт Пахомий (ум. в 346 г.) скопировал ее с одежды явившегося ему ангела<sup>17</sup>. «Ангельскому чину» приличествует ангельская «схи́ма». Наконец, образы «Церкви Торжествующей» на мозаиках Равенны тоже отмечены чертой униформированности: ангелы в апсиде Сан Витале, кортеж святых девственниц на северной стене Сан Аполлинаре. Ангелы — это «схоларии» небесного двора, как святые девственницы — его придворные дамы. Каждый небесный «чин» (*ḫafyq*) имеет подобающую ему «схиму». Таков закон иерархии.

При всяком монархическом режиме «социальное пространство» в той или иной степени наполнено разного рода знаками, означающими присутствие «персоны» монарха. Это могут быть живописные изображения монарха; уже в поздней Римской империи такие картины выставлялись в общественных местах для общественного поклонения, и культ, воздаваемый им, со временем послужил импульсом для культа икон (как рассуждали сторонники иконопочитания, если честь подобает изображению земного царя, то насколько больше — изображению небесного царя<sup>18</sup>). Это могут быть монеты с отчеканенным ликом монарха и его именем — очень важная сфера политической символики тех времен. Не одна только евангельская апофтегма о динарии кесаря<sup>19</sup> решает вопрос о прерогативах власти ссылкой на монету, имеющую «изображение и надпись» носителя власти. Византия особыми договорами с империей Сасанидов и королевством Хлодвига обеспечила себе исключительное право чеканить для мирового хождения золотую монету с «изображением и надписью» своих императоров<sup>20</sup>. (Заметим, что «изображение и надпись» — это «лик» и «имя»: две ключевые категории византийской теории символа. Позднейшая византийская икона — тоже «изображение», сочетающееся с неперменной «надписью»<sup>21</sup>.) Это

могут быть штандарты, монограммы и т. п. Но дело в том, что сама «персона» монарха мыслится как знак — *знак имперсонального*. Она «репрезентативна», ее присутствие есть «представительство». Как и другие личности, и даже в еще большей степени, личность государя должна быть «схематизирована» безличной «схимой».

Если это можно сказать о любой монархии, то в особенной мере — о христианской теократии Юстиниана I или Ираклия. Монарх, в котором видят попросту властного человека (каков греческий полисный «тиранн») или «попросту» земного бога (каков Александр Великий), может позволить себе вести себя более или менее непринужденно. В обоих случаях предполагается, что между его бытием и его значением нет противоречия. Совсем иное дело — теократическая идея средневекового христианства. С точки зрения этой идеи монарх сам по себе есть только человек (недаром же христианские мученики проливали кровь за отказ поклониться божественному цезарю)<sup>22</sup>; но, с другой стороны, власть над людьми в принципе не может принадлежать человеку и принадлежит только Богу (и богочеловеку Христу как единственно правомочному «царю» верующих — продолжение ветхозаветной идеи «царя Яхве»). При таких условиях небожественный монарх может лишь «участвовать» в божественной власти, как, согласно Платоновой концепции *εἶτε*<sup>23</sup>, тленная вещь «участвует» в нетленной идее, может быть только живой иконой и эмблемой этой власти; описывая празднество в 325 г. по случаю двадцатилетия правления Константина I, на которое император пригласил церковных иерархов, что было тогда еще совсем внове, Евсевий замечает: «Легко было принять это за образ [εἰσεβν — «икону»] царствия Божия»<sup>23</sup>. Поэтому все бытие такой живой иконы становится церемониалом<sup>24</sup>. Аммиан Марцеллин описывает ритуализированное поведение императора Констанция то в образах трагической сцены, так что Констанций оказывается *актером*, представляющим самого себя («котурн императорского авторитета»<sup>25</sup>), то в образах искусства скульптуры, так что Констанций оказывается *своим собственным скульптурным портретом* («словно

изваяние человека», «tamquam figmentum hominis»<sup>26</sup>). Как подобает знаку, изваянию, иконе, Константин тщательно освобождает и очищает свое явление людям от всех случайностей телесно-естественного. «Словно изваяние человека, он не вздрагивал, когда от колеса исходил толчок, не сплевывал слюну, не почесывал нос, не сморкался, и никто не видел, чтобы он пошевелил хоть одной рукой»<sup>27</sup>. «Никто никогда не видел, чтобы он на людях высморкался, или сплюнул, или пошевелил мышцами лица»<sup>28</sup>. Так и должен вести себя государь, которому внушено, что по своей личности (в реальном плане) он всего лишь грешный человек, но по своему сану (в семиотическом плане) репрезентирует трансцендентное величие Бога. «Автократор» — образ чего-то иного, а именно «Пантократора». «Священный дворец» — образ чего-то иного, а именно неба. (Поэт Корипп говорит о посетителях императорского двора: «И они мнят, что обретают в ромейском чертоге иное небо»<sup>29</sup>; это льстивая фраза придворного стихотворца — и все же речь в ней идет о «мнимости», которая не тождественна сущности, и об «ином» небе, которое не то, что настоящее небо.) Одетые в белое придворные евнухи — опять-таки образ чего-то иного: одетых в ризы света (и тоже не имеющих пола) «ангелов служения». Это уже не древняя концепция непосредственной божественности монарха — это средневековая концепция опосредованной и опосредующей соотнесенности персоны монарха со сферой божественного на правах живого знака или живого образа<sup>30</sup>.

А что такое образ? Как поясняли компетентные византийские специалисты по теории образа, «образ есть уподобление, знаменующее собою первообраз, но при этом разнствующее с первообразом: ибо не во всем образ подобитя первообразу»<sup>31</sup>. Бытие образа и его значение принципиально разведены, между ними существует зазор. Только один вполне уникальный «образ» божественного «первообраза» мыслится абсолютно «истинным», т. е. по своей природе и сущности тождественным собственному значению и постольку не включающим в себя ни малейшей тени «ино-сказания»: это «живой и по естеству своему истинный

образ незримого Бога — сын Божий»<sup>32</sup>. Соответственно единственный абсолютно «истинный» образ небесного царства Бога — это эсхатологическое царство Христа на земле (по Апокалипсису, на «новой» земле и под «новым» небом<sup>33</sup>). Лишь Христос — безусловно легитимный владыка, и не только небесный, но и земной владыка: «дана мне всякая власть (*i^ovaia*— «полномочия») на небе и на земле»<sup>34</sup>. Любая иная власть рядом с этой безусловностью условна, как условен условный знак. Император может властвовать лишь как «временно исполняющий обязанности» Христа, как его заместитель и наместник, так сказать, вице-Христос. (Вспомним, что титул верховного главы священной державы ислама — «халиф» — имеет то же самое значение «заместитель», «наместник»: тот, кто замещает отсутствующего среди людей Мухаммада.) По праздничным дням византийский государь имел право восседать только на левом, пурпурном сиденье трона, между тем как более почетное право и золотое сиденье было многозначительно оставлено пустым — для Христа. Это очень важно: «священный» трон императора мыслился священным, собственно говоря, лишь как знак принципиально *пустого* «престола уготованного», на который в конце времен воссядет единственный правомочный владыка — Христос (ср. иконографию так называемой «Этимасии»<sup>35</sup>).

Взгляды раннего средневековья на природу государства и власти парадоксальны и могут быть до конца поняты лишь в контексте парадокса христианской эсхатологии, раздваивающей мессианский финал истории на «первое» и «второе» пришествие Христа. Уже через первое пришествие человеческая история мыслится преодоленной («Я победил мир»<sup>6</sup>), снятой и разомкнутой на «эсхатон», принципиально вступившей в «последние времена»<sup>37</sup> — однако лишь «невидимо», вне всякой наглядной очевидности; в эмпирии история продолжает длиться, хотя под знаком конца и в ожидании конца. «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се, грядущее скоро!»<sup>38</sup>.

Вдумаемся в слова: гахрауеі то о%циа хоЪ кооцог) ), «praeterit/jgMra huius mundi», «преходит образ мира сего»<sup>39</sup>. Именно *преходящий*, выведенный из тождества себе мир людей осознается как «схима» и «схема», как индизказательная «фигура», как образ, отличный от «первообраза», — как аллегория. Промежуток внутренне противоречивого *уже-но-еще-не*<sup>40</sup> между тайным преодолением мира и явным концом мира, образовавшийся зазор между «невидимым» и «видимым»<sup>41</sup>, между смыслом и фактом — вот идейная предпосылка для репрезентативно-символического представительства христианского автократора как государя «последних времен». Вспомним, что уже Тертуллиан, ненавидевший языческую Римскую империю, все же верил, что конец Рима будет концом мира и освободит место для столкновения потусторонних сил<sup>42</sup>. Тем охотнее усматривали в существовании Римской империи заградительную стену против Антихриста и некое эсхатологическое «знамение», когда империя эта стала христианской. «Царство римлян имеет долю в достоинстве царствия Владыки Христа, превосходя прочие и, насколько возможно в жизни сей, пребывая непобедимым до скончания века. "Вовек, — сказано, — не погибнет"<sup>43</sup>. По отношению к Владыке Христу "вовек" означает бесконечность, как Гавриил сказал Деве: "И воцарится над домом Иакова вовеки и царствию его не будет конца"<sup>44</sup>; по отношению же к царству римлян, восстановленному одновременно с Христом, — что оно "не погибнет до скончания века"<sup>45</sup>. Римская империя относится к царству Христову, как время относится к вечности; а время, как известно, есть «образ» вечности, ее подвижная «икона» (eicodov)<sup>46</sup>. Христианский монарх был обязан ощущать себя хрктгощцтуст^ — «мимом», представителем, исполнителем роли Христа; отсюда контрасты самопревозношения и самоуничужения в его способе являться перед людьми<sup>47</sup>. Эстетика эмблемы — необходимое соединительное звено между философским умозрением и политической реальностью эпохи. Имперская идеология и христианская идеология были сцеплены этим звеном в единую систему обязательного мировоззрения; а между тем дело шло, как-

никак, о двух различных идеологиях с различным генезисом и различным содержанием, вовсе не утеравших своего различия даже на византийском Востоке, не говоря уже о латинском Западе<sup>48</sup>. Они не могли «притереться» друг к другу без серьезных и продолжительных трений. Официозное арианство в IV в., официозное монофелитство в VII в., официозное иконоборчество в VIII—IX вв. — это ряд последовательных попыток преодолеть идею церкви во имя идеи империи; современная каждому из этих явлений оппозиция Афанасия Александрийского, Максима Исповедника, Феодора Студита — ряд столь же последовательных попыток подчинить идею империи идее церкви<sup>49</sup>.

Император Запада вел спор с папой за право быть единственным «наместником» власти Христа — и в конце концов проиграл этот спор. Даже император Востока вел спор с иконой за право быть единственным «образом» присутствия Христа — и тоже проиграл спор. Тяжба шла о праве быть *держателем символа*. Но и примирение имперской идеи с христианской идеей, их «симфония»<sup>50</sup>, их сопряжение в единую систему правоверия могло происходить всякий раз только *при медиации платонически окрашенного символизма*.

Христианство как таковое было для империи лишь знаком (еще раз: «In hoc signo vinces»).

Империя как таковая тоже была для христианства лишь знаком (еще раз: «изображение и надпись» на евангельском динарии кесаря — и обреченная прейти «схема» и «фигура» мира сего).

«Общий знаменатель» между имперской символикой и христианской символикой сам был в известной мере *символическим*, хотя сравнительно успешно выполнял социальные функции действительного. Эстетическое соотношение христианских тем с имперскими образами или имперских тем с христианскими образами осуществлялось на основе парадоксальной и постольку как бы «антиэстетической» ' эстетики контраста между знаком и значением знака, о которой мы еще будем говорить в своем месте. Пока сделаем несколько предварительных замечаний. Для

нашего восприятия дико, что евнухи императорского двора могут быть ассоциированы с небесными ангелами (см. выше, во Вступлении). Для нашего восприятия нисколько не менее дико, что страдания Христа на кресте могут быть ассоциированы с «чернильной» прозой императорской канцелярии, — и притом у такого замечательного поэта, вполне чуждого бездушной придворной риторике, как Роман Сладкопевец! Метафора, однако, развернута до конца: кровь Христа — это пурпурные чернила (еще одна официальная привилегия византийских государей, не только носивших пурпур, но и писавших пурпуром), а его окровавленное тело, снизу доверху «исписанное» рубцами от бичей и ранами от гвоздей и копья, — папирусная хартия. «Я макаю калам, — говорит у Романа Христос, обращаясь к Петру, — и пишу грамоту о даровании милости на вечные времена»<sup>52</sup>. Сравнение рубцов от розог с письмом или орнаментом в другие эпохи встречается на правах жестокого, гротескного и циничного юмора<sup>53</sup>. Но для ранневизантийского поэта здесь нет и тени юмора, не говоря уже о цинизме, но, напротив, присутствует самая безусловная серьезность. Этот же образ встречается в поэзии тех веков и за пределами творчества Романа, чем подтверждается его близость сознанию эпохи в целом<sup>54</sup>. Пожалуй, на правах историко-культурной параллели можно привести позднебарочное немецкое стихотворение, вошедшее в текст «Страстей по Иоанну» И. С. Баха и уподобляющее иссеченную спину Христа «всепрекраснейшей радуге»:

Erwage, wie sein blutgeftrbter Riicken  
In alien Stucken  
Dem Himmel gleiche geht.  
Daran, nachdem die Wasserwogen  
Von unsrer SUndflut sich verzogen,  
Der allersch6nste Regenbogen  
Als Gottes Gnadenzeichen steht<sup>55</sup>.

Конечно, это сходство в различии: образ радуги так же детерминирован умонастроением барокко с характерным для него преобладанием темы «Deus in rebus», как образ

пурпурных чернил — умонастроением византизма. Но вкус к парадоксальной и постольку «бесчеловечной» эмблематике сближает Византию и барокко, через голову Ренессанса возрождавшее ранневизантийскую моду на иероглифическую «премудрость» в философском переосмыслении<sup>56</sup>.

Стоит ли, однако, удивляться? Не так ли еще евангельские притчи делали расчетливую уловку недобросовестного домоправителя символом христианской благотворительности<sup>57</sup>, а поведение «неправедного» судьи, который «Бога не боялся и людей не стыдился», но вынужден был против воли заняться делом неотвязной просительницы, — символом божественного промысла<sup>58</sup>? По объяснению Псевдо-Дионисия Ареопагита, резкие несоответствия между достоинством смысла и недостойнством знака нарочно допускаются, чтобы напомнить о различии между знаком и означаемым<sup>59</sup>. Еще раз вспомним тезис о неполноте соответствия между образом и первообразом<sup>60</sup>.

Для эстетики раннего средневековья двуединство христианской и имперской идеологий есть как бы загадка всех загадок и притча всех притч, отбрасывающая свою тень на остальные «энигмы» и «параболы».

Священная держава — это «знак», «знамение времени» (какого времени? разумеется, эсхатологического!)<sup>61</sup>. Но и Христос — знак себя же самого, «знамение Сына Человеческого», и притом «*знамение пререкаемое*» (*argetur*<sup>63</sup>, т. е. такое «знамя», перед лицом которого осуществляет себя как верность, так и неверность (не лишне напомнить, что древние обозначения «знака» — еврейское «*oth*», греческое *σημειον* и латинское «*signum*» — все без исключения обозначают также боевые значки армий и подразделений, которые заменяли той эпохе знамена).

Оно, это «знамя», своим присутствием делает возможным и зримым как акт преданности, так и акт предательства, как стойкое «следование»<sup>64</sup>, так и оспаривающее «пререкание», вынуждая и «верных», и «неверных» проявить себя в качестве таковых — и постольку осуществляя некий «суд» («суд же состоит в том, что свет пришел в

мир»<sup>65</sup>). Греческое *ιατρκ*; и латинское «*fidelis*» означают и «верующий», и «верный». Древнее латинское слово «*sacramentum*», в раннехристианском обиходе примененное к церковным «тайнствам» (греч. *μυστήρια*), по своему исходному смыслу означает солдатскую присягу<sup>66</sup>. Ранние христиане называли язычников тем же словечком «*ragani*», как римские солдаты называли «штатских» и «шпаков» — людей, не знающих долга воинской верности перед лицом смерти<sup>67</sup>. Но этого мало: как акт преданности, так и акт предательства сами облекаются в форму знака, причем нередко одного и того же знака. Например, поцелуй есть «знак» для выражения любви, верности и преданности; от соприкосновения со сферой сакрального его «знаковость» становится ритуальной и церемониальной; предвосхищая отношения, к которым еще только шел «феодальный синтез», мы могли бы сказать, что поцелуй — это «оммаж». Но Иуда Искарот именно поцелуй превращает из акта «оммажа» в акт «фелонии», в предательский «знак», подаваемый врагам (при описании предательства Иуды евангелия неоднократно употребляют ключевое слово *στύψισυ*<sup>68</sup>). «Знак» этот заключает в себе, так сказать, всю субстанцию предательства<sup>69</sup>.

Природа знака амбивалентна и требует строгого «различения» (*Sionerunq*). Есть «печать Агнца», положенная на чело «верным», чтобы запечатлеть их верность<sup>7</sup>, и есть «начертание Зверя», положенное на чело и правую руку отступникам, чтобы запечатлеть их отступничество. Есть «знамения» Христа, но есть «знамения» Антихриста. Характерно уже само библейское понимание «чуда» не столько как «чуда», т. е. «дива» (Эаицсс — «достойное удивления»), сколько как «знака» и «знамения», т. е. некоей символической формы откровения<sup>70</sup>. Если за Сатаной и его посланцами — магами, лжепророками, Антихристом — признается способность творить чудеса, то чудеса эти расцениваются как «ложные», и притом ложные постольку, поскольку ложно содержание, «знаками» и «знамениями» которого они выступают. Ложные чудеса ложны в своем качестве *текста*; только некоторое утверждение может быть

ложным или истинным. Вопрос об истинности чуда обнажает его, так сказать, семиотичность.

Описываемая система миропонимания предполагает, что решающее событие выбора (завершающееся в эсхатологической перспективе) происходит «по знаку» и «перед лицом» знака, в свою очередь осуществляя себя в знаковой форме; но выбирать можно между вещами противоположными. Человек поистине обязан быть, как этого требовал на заре новой эпохи языческий философ-неоплатоник Порфирий, «знающим значение знаков и знамений» — или, если угодно, «семиотиком»<sup>73</sup>.

И в заключение вернемся к только что намеченной теме: к связи между идеей *знака* и идеей *верности*. Эта связь важна для нас именно потому, что она далеко не во всякой системе идей имеет столь определенный и столь определяющий характер. В ней лежит критерий идейной и социальной специфики того единственного в своем роде подхода к символу, который сложился в христианской традиции, опережая и предвосхищая самые первые этапы «феодального синтеза». Вообще говоря, любое религиозное и тем паче мистическое сознание самой своей сутью принуждено создавать для себя систему сакральных знаков и символов, без которых оно не могло бы описывать свое «неизреченное» содержание<sup>75</sup>; это так же характерно для христианской литургии, как для любых языческих мистерий, так же присуще византийскому богословию, как даосской, или буддийской, или индуистской мистике. Если иметь в виду только эту универсальность нужды в символическом языке, легко проглядеть существенное различие между историческими типами и «стилями» символики. Поэтому подчеркнем, что для христианской традиции самый главный акцент лежит не на психофизическом воздействии сакрального знака на глубины подсознания (ср. роль «мандалы» и прочих «янтр» в восточной практике медитативной сосредоточенности); он лежит также и не на атмосфере секрета и «окультурного» намека на сокрываемое от непосвященных (ср. роль символики мистерийных и гностических сообществ всякого рода от Элвсина до масонов). Разумеется, элемен-



ты того и другого могут быть без особого труда выявлены в сложном составе христианской традиции (как характерно, например, что христианство не смогло обойтись без мистериальной лексики, столь, казалось бы, отягощенной грузом языческих ассоциаций; особенно любит говорить о «мистах», «мистагогии», «эпоптах» и тому подобном применительно к христианской «мистике» — еще одно «мистериальное» слово! — Псевдо-Дионисий Ареопагит). Однако модальность этих элементов внутри христианской символики как целого всякий раз определяется центральным аспектом этого целого: сакральный знак и символ есть «знамение», требующее «веры» (как доверия к верности Бога<sup>6</sup>), и одновременно «знамя», требующее «верности» (как ответа на «верность» Бога<sup>77</sup>). «Вера» и «верность» — одно и то же (древнееврейское «'aemunah», греческое *πίστις*, латинское «fides» означают оба эти понятия). Выраженная в сакральном знаке «тайна» есть в христианской системе идей не только и не столько эзотерическое достояние немногих, сберегаемое от толпы, сколько военная тайна, сберегаемая от *врагов*. Повсеместно верили, например, что «стратегический план» воплощения и страдания Христа был тщательно скрыт от дьявола. «Я не поведаю врагам твоим тайну», — обещает Христу верующий («верный»!) в одном византийском песнопении<sup>78</sup>. Место мистериально-гностической оппозиции «посвященные — непосвященные»<sup>79</sup> заступает совсем иная оппозиция: «соратники — противники»; в число последних включены «враги зримые и незримые» — люди и бесы. Для онтологического нейтралитета не остается места. Поэтому два евангельские изречения, нередко воспринимаемые как выражение двух противоположных точек зрения («терпимой» и «нетерпимой»), на деле имеют совершенно идентичный смысл. «Кто не против вас, тот за вас»<sup>80</sup>; но «кто не со Мною, тот против Меня»<sup>81</sup>; всякий, кто не становится под одно «знамя» (στῆθεγοῦ), тем самым уже обязывается верностью другому «знамени». «Знамя» стоит против «знамени», и «знамение» против «знамения». «...И явилось в небе великое знамение: жена, облеченная в солнце... И другое знамение явилось на небе: вот, большой

красный дракон с семью головами и десятью рогами...» Настоящее состояние бытия вплоть до конца этого «зона» — священная война, «меч и разделение»<sup>83</sup> во всем «видимом и невидимом» космосе, и человек участвует в этой войне как «верный» или, напротив, «неверный» воин<sup>84</sup>. «Боязливых же и неверных... участь в озере, горящем огнем и серою: это смерть вторая»<sup>85</sup>. Старые «языческие» религии Средиземноморья могли грозить участью отверженного «нечестивцам», «презрителям богов»<sup>86</sup>, т. е. нарушителям культовых норм, но не «боязливым и неверным», не предателям в священной космической войне; и это постольку, поскольку они не принимали достаточно всерьез представления о войне бога, которую ведет человек — дружинник бога, обязанный ему не только почтением, но прежде всего воинской верностью. В позднеантичную эпоху представление о верующем как верном солдате своего божества присутствует, правда, в митраизме. Но вот что интересно: участники митраистских мистерий были исключительно мужчинами и в большинстве своем солдатами, что придавало их «воинскому» настроению слишком конкретный и потому слишком узкий характер. Напротив, в христианстве «воинствование» под знаком креста было воспринято как парадигма общечеловеческой (в частности, женской) судьбы. Речь шла уже не о «внешнем», но о «внутреннем» воинском достоинстве. «Имеет доспехи внешний человек, имеет их и внутренний человек. Кто воинствует по внутреннему своему человеку<sup>87</sup>, облачается в доспехи Божьи, да возможет стоять противу выпадов дьявола»<sup>88</sup>. В этой системе снята противоположность «мира» и «войны»; «мир» — одно из ключевых слов христианства, но, как говорит христианский моралист, обращаясь к своим, «мир ваш есть война с дьяволом»<sup>8</sup>. Самая тяжелая часть этой войны — борьба с самим собой: «мы повсюду носим своего врага внутри себя... и если внешняя война легко прекращается, то война в душе нашей длится до самой смерти»<sup>9</sup>. Но борьба с самим собой понята не просто как усилие самоусовершенствования, отлично известное любому стоику, а именно как соучастие в космической войне, в походе Бога против врагов Бога.

Любой языческий бог помогал своим любимцам и почитателям, когда те вели войну; что ему было несвойственно делать, так это вести собственную войну, вербуя ради своего дела людей, «избирая» и «призывая» их под свое «знамя». Конечно, гомеровская Афина стоит за дело ахейцев; но разве гомеровскому Агамемнону или Ахиллу пришло бы в голову вообразить, будто они стоят за дело Афины? Но уже в древнейшем памятнике библейской традиции, которым располагает наука, — в «Песни Деворы» (XII в. до н. э.)<sup>91</sup> — речь с полной серьезностью идет о войне за дело Бога. Девора — не просто поклонница своего Бога, но одновременно его воительница и дружинница; она проклинает жителей Мероза за то, что они «не пришли на помощь Господу»<sup>92</sup>. За этой архаической песнью уже стоит идея «завета», или «союза», между Богом и его «верными». В контексте этой идеи каждый сакральный знак есть именно «знак завета»<sup>93</sup> — обещание и удостоверение взаимной воинской верности полководца-Бога и дружинника-человека. Отсюда ведет исторический путь к новозаветной символике воинствования «не против крови и плоти, но против Начал, против Властей, против Космократоров тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»<sup>94</sup>, к обозначению поста как «воинской стражи»<sup>95</sup>, вообще к уподоблению аскезы воинской дисциплине<sup>96</sup>. Евангельская «священная история» трактует не просто о «благочестии», но о верности (предлагаемой верности Бога и требуемой верности человека); именно постольку она есть в очень важном своем аспекте рассказ о *неверности*. В ней строго необходима фигура Иуды: возможность падения в бездну предательства и вероломства, подобного воинской измене (а не просто «нечестия»), — одна из универсалий всего бытия «христианского воина».

...Мы же, братие, внимая сказание И  
предателя постигнув падение,  
Укрепим стопы наши крепостью;  
Твердой стопе недвижимый,  
Верный, благой, неложный  
Веры устой обрящем...<sup>97</sup>

Еще шире тема неверности, апостазии, узурпации дана в прологе к четвертому Евангелию: «Пришел к своим, и свои Его не Приняли...»<sup>98</sup>.

«Пререкаемый», оспариваемый сакральный знак мыслится воздвигнутым в гуще боя, на глазах у друзей и врагов, для воодушевления первых и для «ожесточения» вторых. Характерна пластическая выразительность такого символа, как Распятие: тело до конца «явлено», развернуто как знамя и как книга". Сходный облик имеет так называемая Оранта — фигура с распростертыми и поднятыми до уровня головы руками. Ее жест есть жест молитвы; но сказать так — значит сказать еще не все. Чтобы понять подлинный смысл жеста Оранты, полезно вспомнить известное место Библии, где описывается именно такой жест. Во время тяжелой битвы Божьей рати с амалекитянами Моисей поднял руки в молитве за свой народ — и до тех пор, пока он упорным усилием удерживал руки в воздетом положении, побеждали воины Бога, а когда руки Моисея невольно опускались, побеждали враги<sup>101</sup>. В свете этого эпизода, популярного и в средние века и неизменно воспринимавшегося как прообраз позы Оранты, становится понятным, какого рода молитва выражена этой позой. Такая молитва — опять-таки «воинствование», «духовная брань», напряжение теургической силы, от которого должны «расточиться» видимые и невидимые, телесные и бесплотные враги. Стоит сравнить эти образы с иконографией покоящегося или невозмутимо восседающего Будды, чтобы ощутить контраст.

Специфика христианской символики как символики личной верности была вполне отчетливой уже в раннем христианстве. Она стала еще более отчетливой в эпоху патристики, и мы не можем анализировать явления ранневизантийской культуры, не имея ее в виду. Но не в ранневизантийской культуре эта специфика достигла предельной резкости, четкости и наглядности; ее час наступил в эпоху западноевропейского феодализма. Понятно, что свойство христианской символики быть символикой личного служения облегчило ее функционирование в качестве ядра идео-

логического «феодального синтеза», как об этом уже говорилось во Вступлении. Мы видели, что раннее и даже патристическое христианство было далеко от того, чтобы быть феодальной идеологией; но религией личной верности и «дружинной», «воинской» службы Богу оно было искони. Эта сторона христианской символики была очень живо воспринята варварскими народами в эпоху становления феодализма. Древнесаксонский эпос «Гелианд» (ок. 830 г.) прочувствованно описывает Христа как раздающего дары конунга (the rikeo Krist), апостолов — как верных дружинников (treuhafta man), Иуду — как воина-изменника (the treulogo), ключевые слова — «верный» («treuhaft») и «вероломный» («treulogo», «treulos»).

...И сходились Двенадцать,  
верные витязи,  
в круг, крепкие,  
где Властный воссел —  
тот ратей Сбиратель,  
что людскому роду  
в брани с адом  
помощь подаст...<sup>1M</sup>

Неоднократно отмечалась высокая «семиотичность» феодальной этики как этики верности<sup>1<M</sup>. Христианская религия как религия верности тоже повышенно «семиотична» — или, если угодно, геральдична. В ее круге и слово приобретает условность, неподвижность, симметрию геральдической фигуры. «Радуйся, цвете нетления!»<sup>5</sup> Такой словесный образ не передает и не внушает никакого наглядного впечатления от предмета — он, как церемониальный жест или инсигния, воздает причитающуюся «честь» и подает должный «знак». Слово — реализация «чести»; такова одна из наиболее фундаментальных концепций средневековой поэтики.

## МИР КАК ЗАГАДКА И РАЗГАДКА

Популярная «История Аполлония, царя Тирского», имевшая широкое хождение в низах греко-римского мира на переломе от античности к средневековью, заставляет своего неутешно скорбящего героя и его неузнанную дочь Тарсию заниматься игрой в загадки. С нашей точки зрения, это выглядит довольно странно: казалось бы, серьезность минуты мало подходит для такого ребяческого занятия. Но дело в том, что оба персонажа вовсе не относятся к своему занятию как к ребяческому; напротив, они видят в нем очень важное, поистине царственное занятие.

«И Тарсия сказала:

"Храмина есть на земле, что исполнена звуков прекрасных:  
Храмина вечно звучит, но безмолвствует вечно хозяин. Оба в  
движеньи бессменном, хозяин и храмина эта.

Если, как ты уверяешь, ты царь своей родины, разреши мою загадку (ибо царю подобает быть мудрее всех)". — Поразмыслив, Аполлоний сказал: — Знай, что я не солгал: храмина на земле, исполненная звуков, — это море, безмолвный хозяин этой храмины — рыба, которая движется с морем вместе. — Тарсия восхищается этим объяснением, понимает, что перед нею настоящий царь, и задает ему еще более трудную загадку...»<sup>1</sup>.

Почему, собственно, Тарсия решила, что перед ней кто-нибудь, а «настоящий царь»? Это благоговейное, почти умиленное отношение к хитроумию загадки озадачивает нас; а между тем оно характерно не только для позднеантичного, но и для средневекового народного вкуса. Мы не понимаем Тарсию — но люди Древней Руси ее бы поняли. В числе других примеров можно вспомнить хотя бы «Повесть о Петре и Февронии» (XV—XVI вв.). Праведная дева Феврония, увидев слугу своего будущего мужа — князя Петра, начинает говорить загадками, после чего слуга вос-

кликает: «О дево! вижу бо ты мудру сушу...». Но и господин относится к загадке не иначе, нежели слуга: «Благоверный же князь Петр, слышав таковыя глаголы, удивися разуму девичю...». По ходу рассказа выясняется, что и слуга, и князь правы: причастность мудрости загадок изобличает в Февронии прозорливицу и целительницу<sup>2</sup>.

Автор позднеантичной «Истории Аполлония» и автор древнерусской «Повести о Петре и Февронии» дают роль загадывательницы загадок *деве* и тем самым ставят дело загадывания и разгадывания загадок в очень высокий символический контекст, ибо как-то соотносят его с образом девственной Софии-Премудрости — ни больше, ни меньше<sup>3</sup>.

По-видимому, такое настроение чуждо классической античности. Чуждо, но не совсем: классическая античность слишком близко стояла к традиции мифа и фольклора, а миф и фольклор ставят загадку высоко. В конце концов, каждое изречение Дельфийского оракула или Сивиллы — загадка; и когда Фемистокл в критический для своей родины момент предложил свое толкование загадочного совета Аполлона Дельфийского насчет «деревянной стены», это было куда как серьезно<sup>4</sup>. Но темная поэтика оракулов как явление жизни и тем более как явление культуры вовсе не характерна для греческой классики; она характерна для греческой архаики. «Оракульская» загадочность и впрямь была образцом для поэзии Эсхила и Пиндара; ее значение для поэзии Софокла или Еврипида гораздо меньше. Она, эта загадочность, стимулировала игру мысли Гераклита — но что она могла дать мысли Аристотеля? Ведь даже для Платона загадка сама по себе есть просто то τσὸν πρῶτον οὐκ οὐκ οὐκ, «загадка из обихода детей»<sup>5</sup> — нечто «детское» и уже постольку «ребяческое». Загадка разделила судьбу многих других компонентов архаической культуры ритуала: из рук «мудрецов» она перешла в руки детей. Когда-то загадывают загадку Сфинкс и разгадывал ее Эдип; теперь ее загадывают друг другу малые дети. Вот что стоит за беглым упоминанием загадки у Платона.

Все же дело обстоит не так просто: эстетика загадки в новых, превращенных формах органически входит в состав

античной литературной практики, проявляясь, например, в околичностях риторики. Но настоящий реванш эстетике загадки готовила эпоха эллинизма, пришедшая на смену классической эпохе. Архаическая замысловатость оракула становится предметом сознательной, последовательной и притязательной стилизации. Плод этой стилизации — монодрама Ликофрона «Александра» (первая половина III в. до н. э.). В вещаниях Кассандры-Александры, пророчествующей дочери Приама, каждое слово — загадка. Читатель должен понять, что «мертвопродавец» — это Ахилл, уступивший за выкуп тело Гектора<sup>6</sup>, или что «пятиложница» — это Елена Троянская, сменившая пять мужей<sup>7</sup>. Но такие вещи — сущие безделки сравнительно с тем, что ждет читателя в других местах.

... Эаков отпрыск и Дар дана детище,  
Феспротский лев и вместе Халастрейский лев,  
Что дом единокровных сокрушит вконец,  
Аргивских игу покоряя отпрысков...<sup>8</sup>

Надо знать, что Олимпиада, Мать Александра Македонского, возводила свой род к Ахиллу (и, следовательно, к Эаку) и одновременно к врагу Ахилла Приаму (и, следовательно, к Дардану); значит, речь идет об Александре, «льве» Феспротском (т. е. Эпирском) и «льве» Халастрейском (т. е. Македонском). Но «аргивские отпрыски», которых он покорит, — это аргосцы, или, по крайности, эллины? Как бы не так! Это персы, которых считали потомками аргосца Персея. А чьих «единокровных» дом он сокрушит — «единокровных» говорящей это Кассандры или своих собственных? Оказывается, слово нарочито совмещает оба смысла, поскольку азийцы — собратья троянцев и, следовательно, Кассандры, но также Приама и Приамова потомка Александра. Слова двоятся, просвечивают друг сквозь друга, отражаются друг в друге. В самом начале монодрамы страж так характеризует речь героини:

...Словасмесиши, изрыгая смутную Из  
лавропожигающей гортани мольвь,  
Вещунья Сфинксу темному подобилась<sup>9</sup>.

Характеристика точна: эстетика Ликофрона — эстетика словосмешательства. Кстати говоря, загадки начинаются уже с речи стража: надо знать, что «лавропожигающий» значит «одурманенный», поскольку пережевывание листьев лавра применялось в практике прорицателей как средство для приведения себя в транс. Ничто не названо прямо, все «загадано». Если так говорит страж — как же говорит сама Кассандра!

Читать Ликофрона очень трудно; на это жаловались уже древние<sup>10</sup>. И все-таки Ликофрона не переставали читать, перечитывать, разбирать и комментировать на протяжении поздней античности. Византийцы тоже уделяли ему пристальное внимание: автор трагедии «Христос Страждущий» пользовался для своей стиховой мозаики материалом «Александров» наравне с материалом творчества трех великих трагиков, Иоанн Цец (XII в.) комментировал «Александров» наряду с произведениями Гомера, Гесиода и Аристофана. Живая заинтересованность стольких поколений образованных греков в темной монодраме Ликофрона может показаться нам заблуждением; как бы то ни было, заблуждение это не было беспричинным. Загадки «Александров» удовлетворяли какую-то реальную потребность, не ослабевшую, но возраставшую по мере того, как античный мир шел к своему концу. Ликофрон предвосхитил тенденции литературного развития, которым суждено было прийти к полному торжеству много веков спустя, на переломе от античности к средневековью. Сам он, конечно, остается порождением своей эпохи — раннего эллинизма; для него «оракульский» тон и древний ритуал загадки — всего лишь экзотическая тема для умственных и словесных игр, не более. Такую тему можно поставить перед собой один раз, но нельзя сделать ее краеугольным камнем поэтики. «Александров» примерно так относится к архаической литературе оракулов, как «Парсифаль» Рихарда Вагнера относится к настоящему грегорианскому мессам. Ликофрон уже не имел перед собой целостной системы древнеязыческого культа; и он еще не имел перед собой целостной системы христианского или хотя бы позднеантичного синкретистского культа.

Но через полтысячелетия с лишним за этим дело не стало.

В начале предыдущей главы уже шла речь о великом сдвиге всех смыслов, ознаменовавшем конец античного мира. «Аллегорическими», «ино-сказательными» становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этнического, политического планов. Мы можем как бы подглядеть момент, когда древние ценности и традиции выходят из равенства самим себе.

Поэт, сполна выразивший это свойство своей эпохи, — Нонн Панополитанский.

Литературный вкус последних веков не жалует Нонна. Европейская культурная традиция не поставила его имя в ряд великих имен греческой классики, и это справедливо, ибо он — антипод греческой классики. Мы не будем задаваться вопросом: «хороший» ли поэт Нонн? Весьма возможно, что он в некотором всемирно-историческом смысле слова «дурной» поэт, ибо в нем и через него осуществилось разрушение или деформирование некоторых фундаментальных ценностей античной литературной традиции — ценностей, которым, к слову сказать, ничего не угрожало от таких посредственных коллег Нонна, как Квинт Смирнский. Но этот «дурной» поэт — большой поэт, что ясно из трех обстоятельств, перечисленных ниже в порядке возрастающего значения.

Во-первых, как замечает немецкая исследовательница, «не совсем удобно говорить об упадке и распаде перед лицом этого корпуса в 28 000 строк объемом, написанного с ; такой легкостью»<sup>11</sup>.

Во-вторых, система поэтических установок, принципов и приемов Нонна обладает высокой степенью оригинальности и притом неоспоримо логична и последовательна внутри себя. Если перед нами безумие, то такое безумие, в котором, говоря словами Полония, есть метод.

В-третьих, система эта отвечала каким-то важным запросам эпохи, о чем свидетельствует ее воздействие на всю грекоязычную гекзаметрическую поэзию V—VI вв.

Поэзию Нонна не стоит корить тем, что она «неестественна». Это поэзия неестественного мира, и для нее естественно быть неестественной. Другой гениальный писатель той же эпохи, имеющий с Ионном немало общего, — Псевдо-Дионисий Ареопагит — ничуть не более «естествен». Когда-то В. В. Болотов писал о нем с наивной антипатией: «В Ареопагитиках чувствуется надрывающийся неоплатоник, который "словечка в простоте не скажет" и без превосходной степени шага ступить не умеет»<sup>13</sup>. Характеристика меткая, и относится она не к одному Псевдо-Дионисию; только напрасно было окрашивать ее в тона порицания. И Прокл — «надрывающийся неоплатоник», и его мысль лишена принужденности, а словесное выражение мысли — простоты; это не мешает Проклу быть одним из самых значительных мыслителей переходной эпохи. Поэзия Нонна, как силлогизмы Прокла, как мыслительные восторги Псевдо-Дионисия, дала обобщенный образ грекоримского мира в состоянии сдвига; и поэзия эта есть поэзия «сдвинутого» слова.

Биография Нонна неизвестна<sup>13</sup>. Мы знаем о нем с достоверностью одно: что он происходил из египетского города Хеммиса, который греки для своего удобства называли по-своему — Панополисом. Нонн — не греческое имя, и Хеммис — не греческий город. Человек, которого звали Ионном и который был уроженцем Хеммиса, едва ли родился в эллинизированной семье; вероятно, это природный копт. Конечно, Египет со времен Александра и первых Птолемеев входил в круг эллинистических земель; но ведь подлинным пристанищем грекоязычной культуры очень долго была почти исключительно Александрия с ее космополитическим населением, город менее всего египетский. Там жили и работали поэты, филологи, полигисторы и философы эллинизма; а вокруг лежали египетские деревни, где, словно во времена фараонов, поклонялись священным животным — и утешались предсказаниями о том, что нена-

вистная Александрия некогда запустеет<sup>14</sup>. Только на исходе античности фекоязычная поэзия перестает быть жестко локализованной в столице и обретает пристанища в городах исконно египетской Фиваиды: в Хеммисе, в Копте, в Фивах появляются мастера греческого стиха<sup>15</sup>. По характерному замечанию Евнапия, египтяне «в высшей степени помешались на поэзии»<sup>16</sup>. Эллинизация Египта впервые идет вглубь — а между тем эллинизм в Египте доживает последние сроки. Культурная идиллия поэтических кружков стоит в самом гротескном противоречии с одновременным подъемом «почвенной» коптской реакции против всего эллинистического, сказавшейся и в расцвете коптского монашества, которое населяло пустыню той же Фиваиды, и в становлении коптоязычной словесности, скудной и варварской сравнительно с тем, что писалось по-гречески, но зато близкой народу. Египетские «эллинцы» навлекали на себя ненависть и своим богатством, и своей чуждой культурой, и своим тяготением к язычеству, и своей преданностью империи. Борцы против «эллинизма» имели такого вождя, как Шенуте (ум. в 451), фозный настоятель Белого монастыря и творец коптского литературного языка<sup>17</sup>. Они были очень активны, и за ними числится много добрых и много злых дел. Именно они убили в 415 г. (за близость к «эллинистическому» наместнику Оресту) ученую язычницу Ипатию. Итак, скудные биографические сведения, которые можно вычитать из двух слов «Нонн Панополитанский», уже содержат некий парадокс. Египет времен Нонна представляет зрелище сугубо «несвоевременного» культивирования греческой поэзии и неотделимой от нее феческой языческой мифологии на фоне яростной и небескровной борьбы коптов за свою духовную своеобычность и христиан — за свою религиозную исключительность.

Можно ли назвать этого копта Нонна «греческим» поэтом? Может быть, не намного больше, чем нашего современника Леопольда Сенгора, сенегальского президента и творца теории «нефитюда», можно назвать за его стихи на французском языке «французским» поэтом. Дело, конечно, не в этнической принадлежности: сириец Мелеагр Гадар-

ский был греческим поэтом, как сириец Лукиан Самосатский был греческим прозаиком — постольку, поскольку их духовный горизонт был всецело определен ценностями греческой культурной традиции. С Нонном дело сложнее. Его поэзия именно в своем качестве грекоязычной поэзии омывается с двух сторон противоборствующими стихиями. Одна из этих стихий — египетское и, шире, восточное начало, сказывающееся в литературном вкусе, в отношении к слову, но также в отношении к миру, в мистическом историзме<sup>18</sup>, в астрологическом образе времени<sup>19</sup>. Вторая из этих стихий — идеология римского порядка и римского права, уже отрешенная от Италии и скорее «ромейская», чем собственно «римская». Например, юридическая школа в Берите (Бейруте), которой через столетие предстояло сыграть важную роль в законодательном синтезе эпохи Юстиниана, — место встречи римской и ближневосточной правовых традиций через голову эллинизма — внушает Нонну живейший энтузиазм и вдохновляет на торжественное, почти религиозное славословие:

Корень жизни, царей похвала, кормилица градов,  
О первоявленный град, Зона близнец и Вселенной,<sup>20</sup> Дом  
правосудья, законов приют, Гермеса обитель...

Для контраста стоит вспомнить, что запоздалые поборники эллинизма вроде Ливания видели в изучении римского права решительно не подходящее для эллина занятие<sup>21</sup>. Нонн — не совсем «греческий» поэт уже по одному тому, что он поэт «ромейский».

Из сочинений Нонна сохранились две поэмы, написанные традиционным размером греческого эпоса — гекзаметром. Этот размер — святыня греческой культуры. Недаром и греческая религия в лице Дельфийского оракула, и греческая философия в лице Ксенофана и Парменида, Эмпедокла и Клеанфа говорила языком и стихом Гомера. Путь гекзаметрического эпоса может рассматриваться как парадигма пути всей античной культуры. Путь этот ведет через четыре диалектические фазы. Тезис — классическое начало греческой литературы в точке «еще-не-литературы», т. е.

Гомер. Антитезис — осознавшая себя литературность как негация классики, т. е. Аполлоний Родосский со своим антиподом и двойником Каллимахом. Синтез, достигнутый в римском «инобытии» греческой литературы, — сознательно-литературная реконструкция «еще-не-литературного» начала, или «вторая» (классицистическая) классика, т. е. Вергилий. Последняя фаза — «снятие» античного эпоса в его «уже-не-античном» состоянии, где все простейшие элементы художественного целого, начиная с традиционного гекзаметра, выходят из равенства себе и превращаются в условные знаки самих себя, — т. е. Нонн.

Метрика Нонна — это традиционная метрика, но переработанная до частичного превращения в собственную противоположность. Как известно, противопоставление долгих и кратких слогов уже не соответствовало языковой практике. Нонн удержал его как основу гекзаметра, но одновременно в некоей «двойной бухгалтерии» соотнес свой гекзаметр с новыми законами языка (отметим тенденцию к совпадению квантитативного и экспираторного ударения, отказ от спондеических стиховых ходов, терявшихся для византийского уха, и тому подобные реформы). Это рискованное балансирование между двумя разошедшимися линиями: школьной традицией и живой речью. Именно «оживление» гекзаметра сигнализирует о том, что это размер мертвый.

Лексика Нонна — тоже более или менее традиционная эпическая лексика; но способ Нонна пользоваться этой лексикой совсем особый. Поэт в изобилии нагнетает синонимы, однако не для того, чтобы внести смысловые нюансы, подобрать слово, которое между всеми словами попадало бы в точку. Слово у Нонна никогда не попадает в точку; не в этом его задание. Совершенно приравненные друг к другу синонимы выстраиваются как бы по периферии круга, чтобы стоять вокруг «неизрекаемого» центра. Положим, Нонну надо назвать девичьи волосы, и он изъясняется так: «блуждающий грозд глубокошерстной гривы»<sup>22</sup>. Это как бы метафора в квадрате: «глубокошерстная грива» — метафора человеческих волос, но «блуждающий грозд» — метафора

«глубокошерстной гривы». Было бы заблуждением, если бы мы вообразили, будто Нонн хочет внушить нам пластически наглядный образ кудрей, извивы которых, скажем, похожи на выпуклости виноградин в тяжелой массе грозда. Установки поэта не таковы. Когда он в других местах называет пловца «влажным пешеходом» или говорит об Августе, взявшем в руки «узду скипетра»<sup>23</sup>, он не создает наглядность, а скорее умышленно разрушает ее. Так и здесь: грозд помянут не потому, что он похож на волосы, а едва ли не потому, что он на них *не* похож. Ведь уже раздвоение фантазии между двумя метафорами — и «грозд», и «грива» — в корне убивает пластику. (То же самое в другом случае: можно представить себе руку, которая держит узду, и руку, которая держит скипетр, но нельзя вообразить то и другое одновременно, в одном акте фантазии.) Но у Нонна свои цели, и для этих целей ему мало одной метафоры: только две метафоры или более в своей совокупности образуют пустую словесную «нишу», внутри которой может откровенно и молчаливо покоиться так и не названный образ волос. Чем изобильнее нагромождены метафоры, тем отчетливее ощущается это неприкосновенное пространство между ними. Конечно, такой путь приводит к немислимому многословию, к навязчиво гипнотизирующим тавтологиям. Персонаж Нонна, утверждающий, что Актеон не оборачивался оленем, говорит:

.. Актеон не принял звериного лика,  
Образ подложный не брал и не лгал заёмным подобьем<sup>М</sup>.

Беглое упоминание колодца, устроенного в Сихари библейским Иаковом, выливается в такое плетение словес: «...глубококолонный кладезь, из коего некогда божественный Иаков, расторгнув влажные препоны стесненных пустот, извел подземельную воду мшистого родника...»<sup>25</sup>.

Мы знаем автора, философская проза которого представляет точный аналог манере (и, если угодно, манерности) Нонна. Автор этот уже был назван выше: речь идет о Псевдо-Дионисии Ареопагите.

Вот несколько образцов его стиля.

«Красота боголепная, неразложимая, благая, таинственна-начальная совершенно не терпит смешения ни с каким неподобием; и все же она способна уделять каждому, по достоинству его, долю некую своего света и каждого приводить в божественнейшем посвящения таинстве к созвучию с ликом своим неизменяемым. Итак, цель священноначалия есть уподобление Богу и с ним соединение, насколько сие возможно, и в Боге имеет оно наставника всяческого священного знания и действия. Непрестанно устремляя созерцание на Его божественнейшее благолепие и, насколько возможно, в себе оное благолепие воссоздавая, оно творит из причастников своих изображения божества или как бы зеркала, весьма ясные и незамутненные, способные отразить начальный свет и первобожественности<sup>26</sup> излучение»

«Божественный мрак есть тот свет неприступный, в котором, по Писанию, обитает Бог; свет же оный незрим по причине чрезмерной ясности и недосыгаем по причине избытка сверхсущностного светолития, и во мрак сей вступает всякий, кто сподобился познавать и лицезреть Бога именно через не-видение и не-познавание, и воистину возвышается над видением и познаванием, одно то зная, что Бог — во всем чувственном и во всем мысленном, и возгласящая вместе с Псалмопевцем: "Дивно для меня ведение Твое, высоко, и не могу постигнуть его"<sup>27</sup>.

«...Священнописуя всяческое священное богоявление и богоделание в пестром составе священноначальственных символов, не будет излишним вспомнить и о богодвижимом песнословии пророков...»<sup>28</sup>

На сей раз нас не интересует ни теория иерархии символов, намечаемая в первом отрывке, ни «апофатическое» учение о познании Бога через не-познавание, излагаемое во втором отрывке. Нас интересует совсем другой предмет — отношение Псевдо-Дионисия к слову; и мы прежде всего замечаем, что слова употребляются у этого автора примерно на тех же основаниях, на которых у Нонна употребляются метафоры. Теолог так же мало доверяет каждому отдельному слову нести в себе адекватный смысл, как



поэт не склонен предназначать каждой отдельной метафоре выразить собой адекватный образ. Только оспаривающие друг друга слова, только противоборствующие друг другу метафоры создают, так сказать, силовое поле, косвенно порождающее в уме читателя нужный смысл или нужный образ. «Свет», который есть «мрак», и «мрак», который есть «свет», — это не просто отвлеченный тезис идеалистической диалектики, но одновременно всей силой гипнотизирующих повторов, тавтологий и прочих эмоциональных раздражителей навязанная воображению *невообразимость*, внедренное в психику человека противоречие, которое призвано «преобразить» эту психику. Слова должны усиливать друг друга интонационно и вытеснять друг друга содержательно и образно. Для этой цели Псевдо-Дионисию требуется очень, очень много слов. Его словообилие и словоизлияние может показаться курьезным: «богоданного, и божественного, и богоделательного знания, и действия, и посвящения...»<sup>29</sup>; «...Иисус, богоначальнейший ум и сверхсущностный, всяческого священноначалия, освящения и богоделания Начало, и Сущность, и богоначальнейшая Сила»<sup>30</sup>. Но все дело в том, что «сверхзадача» этих слов — вовсе не в выговаривании, но в выразительном *замолкании*, во внушении читателю чувства выхода за слово. «Мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь мы обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность»<sup>31</sup>. Перед нами парадокс словесной «бессловесности» и на редкость многоречивого «молчания»; но в известном смысле это и впрямь «бессловесность», и впрямь «молчание». Слова как бы уничтожаются в акте исполнения ими своей функции. Конечно, «молчание», которого ищет Псевдо-Дионисий, не может быть осуществлено в самом тексте; оно должно быть спровоцировано в другом месте — в уме читателя. Оно не дано, а загадано в «загадочных» словах, как *последняя разгадка всех загадок и последнее их осмысление*.

Слово стоит не в прямом, а в обратном отношении к своей цели. Оно действует «от противного». Вернемся к словесным фигурам Нонна и рассмотрим такой случай:

...Был в пустыне пчелинопасбищной явлен Некий гороскиталец, безлюдной скалы горожанин, Вестник начальный крещения; а имя ему нарицали — Дивный народохранитель, святой Иоанн...

Антономазии следуют одна за другой: «гороскиталец», «горожанин безлюдной скалы», «начальный вестник крещения». Только после загадывания имени следует само имя, как разгадка. Но особенно поразительна одна антономазия: «горожанин безлюдной скалы» (именно «*горожанин*»), *осахоi*; не «гражданин», *поУлхху*<sup>^</sup>, чем намеренный абсурд резко подчеркнут). В такой системе поэтики анахорета Иоанна Крестителя можно и должно назвать «горожанином» не вопреки тому, а именно потому, что его жизнь на «безлюдной скале» предельно не похожа на жизнь «горожанина» в людном городе. Это не ассоциирование по смежности — это ассоциирование по противоположности.

Конечно, перед нами самая последняя, сверхцивилизованная стадия тысячелетних путей античной риторики, ее приход к своему концу, к своему пределу — доведение себя самой до абсурда. Но одновременно это ее возврат к своему истоку и началу, к своей первоначальной наивности и невинности, к самому первобытному и первозданному, что только может быть, — к поэтике загадки. Стоит еще раз подчеркнуть (как это в свое время подчеркивали Ф. Ф. Зелинский<sup>3</sup> и О. М. Фрейденберг<sup>34</sup>), что античная риторика при всей своей «искусственности» была тысячей нитей связана с фольклорными традициями, стимулировавшими как раз «условность» приема и «украшенность» слова (идеал «безыскусственности» — очень поздний идеал, соответствующий насквозь «интеллигентскому» вкусу античных поклонников Лисия или новоевропейских поклонников Руссо, но неведомый фольклорной архаике). На переломе от античности к средневековью социально-культурная ситуация требовала возрождения основательно забытых «архетипов» патриархальной древности<sup>35</sup>.

Когда мы называем понятие загадки, мы сразу ставим себя в необходимость охватывать взглядом два различных плана: мировоззренческий и формально-жанровый. Ведь в

мировоззренческом плане а'пауца («загадка», «энигма») — одно из самых ходовых и ключевых понятий средневековой теории символа. Предполагалось, что существенное преимущество церкви как держательницы «истинной веры» и состоит в том, что она в отличие от «неверных» *знает разгадку*: разгадку загадки мироздания, неведомую язычникам, и разгадку загадки Писания, неведомую иудеям. Вверенные ей «ключи царства небесного» — это одновременно «ключ» к космическому шифру и к скриптуральному шифру, к двум видам «текста»: к универсуму, читаемому как энигматическая книга<sup>36</sup>, и к «Книге» (Библии), понимаемой как целый универсум — *universum symbolicum*<sup>37</sup>.

В этом смысле можно сказать, варьируя уже сказанное в поисках новых смысловых моментов, что для христианства «как такового» политическая реальность римско-ромейской империи была только энигмой, ключ к которой — эсхатологическая перспектива «царства Божьего»; но в свою очередь для имперской идеологии «как таковой» христианское учение о «царстве Божьем» было только энигмой, ключ к которой — порядок «вселенской» сакральной державы на земле.

Но наряду с мировоззренческим планом существует и сохраняет свою автономию формально-жанровый план, в границах которого все выглядит совершенно иначе: энигма — уже не принцип христианско-платонического символизма, но «попросту» загадка, та самая загадка, которая была для Платона принадлежностью мира детей, т. е. нечто до крайности архаическое, народное и общеизвестное, воплощение примитивной стадии словесного искусства. Вспомним, что стихия загадки определяет собой поэзию варварского мира, подступавшего к Средиземноморью с востока и севера.

С замысловатого нагнетания эпитетов, в которых загадан принципиально *не названный* предмет, начинается параллельно с ранневизантийской эпохой доисламская арабская поэзия. Вот пример из стихотворения поэта VI в. аш-Шанфары: «...когда на пути *перепуганной мчащейся нау-*

*гад* встает *бездорожная грозная...*» — имеются в виду последовательно «верблюдица» и «пустыня»<sup>38</sup>.

С «кеннингов», т. е. хитроумных и многосложных переименований предмета, начнется много веков спустя германо-скандинавская поэзия. Вот классический пример многочленного «кеннинга»: «тот, кто притупляет голод чайки звона блеска зверя Хейти» — имеется в виду воин («зверь Хейти» — корабль, «блеск корабля» — щит, «звон щита» — битва, «чайка битвы» — ворон, «тот, кто притупляет голод ворона» — воин)<sup>39</sup>.

Приведенное выше обозначение Иоанна Крестителя у Нонна можно с некоторой долей метафоричности назвать «кеннингом» в грекоязычной поэзии. Метафоричность обусловлена лишь тем, что система перифрастических формул не становится у Нонна достаточно стабильной. Все же у него встречаются постоянные, повторяющиеся формулы: например, чуть ли не на каждой странице читатель видит обозначения глаз как «кругов лика» или «кругов зрения» (к<жХ,а яроаюог», кгжХ,а бжоят^). Историки литературы не раз жаловались на «варварский» характер вдохновения Нонна, увы, так далеко ушедшего от эллинской «меры» и «ясности», как, впрочем, и следует ожидать от первого «византийца» и постольку экс-эллина<sup>40</sup>; но в свете всего сказанного эпитет «варварский» неожиданно приобретает позитивное наполнение и превращается из неопределенной укоризны в некое подобие конкретной характеристики. Нонн творил «варварскую» поэзию, потому что он был чутким современником великой эпохи варваров. Но важно увидеть, как сходились крайности: между позднеантичной изощренностью и архаикой варварской магии слова, между «высоколобым» философским символизмом и народной приверженностью к хитроумно-нехитрой игре в загадки оказывалось куда больше точек соприкосновения, чем это может представиться поверхностному взгляду. Если бы это было не так, великий идейный и культурный синтез средневековья — духовный коррелят «феодального синтеза» — оказался бы немислимым. Ибо суть синтеза и состоит во *вторичном* приведении «к общему знаменателю» ценнос-

тей, традиций и тенденций, генетически имеющих между собой очень мало общего, — примерно так, как в архитектурном целом константинопольского храма св. Софии эстетически соотнеслись друг с другом и со всем своим новым окружением восемь мраморных колонн, извлеченных из руин Эфеса, и восемь порфировых колонн, извлеченных из руин Баальбека.

Поэтому, кстати говоря, путь от античности к средневековью лишь метафорически можно описывать как «победу» одних тенденций, уже наличных в готовом виде на панораме поздней античности, над другими. Не стоит слишком однозначно связывать качество «нового» с определенным кругом компонентов позднеантичной культуры в противоположность другим компонентам — например, с «низовыми» и «ближневосточными» течениями в противоположность «верхушечным» и «классицистическим» (хотя по ходу работы такое упрощение может быть оправдано своей неизбежностью, оставаясь в конечном счете условным). Ибо даже византийский классицизм есть именно *византийский* классицизм, *средневековый* классицизм, т. е. не простое «присутствие» пережившего себя античного прошлого внутри неантичной эпохи, но интегрирующая часть именно этой эпохи; и, напротив, даже «восторжествовавшие» низовые и ориентализирующие тенденции не могут воспользоваться своим «торжеством», не перестроив своей сущности. Априорно это ясно всем; но именно трюизм труднее всего схватить во всей полноте его конкретных импликаций.

Ко всему сказанному требуется одна оговорка. Гетерогенность приводимых «к одному знаменателю» традиций касается только их исторической генеалогии; в даях своей предыстории они могут восходить к одним и тем же «архетипам», что, надо полагать, подспудно облегчает их синтез. Например, имперская идеология и христианская идеология по своему содержанию и по своему непосредственному генезису весьма различны, но в отдаленной перспективе связаны с одним и тем же кругом исходных прототеократических представлений о сверхчеловеческом посреднике меж-

ду различными уровнями мирового бытия<sup>41</sup>. Выше упоминалось воздействие римской «триумфальной тематики» на церковную символику; но дело в том, что само слово «триумф» («triumphus») представляет собой латинский вариант греческого термина *βραβειον*,<sup>42</sup> и постольку выдает дионисийский генезис триумфа как такового (причастность одержимого вакханта божественности Диониса — причастность триумфатора божественности Юпитера). Значит, слово «триумф» и обычай триумфа в своем истоке в начале имеют предпосылки к тому, чтобы под конец послужить точкой встречи языческого «человекобожия» и христианского «богочеловечества».

\*\*\*

Над ранневизантийской литературой (и, шире, над литературой раннего средневековья) господствует фундаментальный поэтический принцип «пара-болы» и «пара-фразы» (шхрссРоА.т| и гахрсиррссак). Он связан со столь же фундаментальным мировоззренческим принципом «пара-докса», хотя в силу специфики эстетических форм сознания не может быть с ним отождествлен. В пояснение категории парадокса заметим, что то *ἰσαροσσοῦν* («неимоверное») — одно из наиболее характерных слов в лексиконе ранневизантийской сакральной и мирской риторики. ΜΩΤΤΠΙΡΙΟΥ *Ἰεβον* орш *κοσ!* *ἰαράβοῦ*, «таинство чуждое вижу и неимоверное» — это восклицание из рождественского канона Косьмы Маюмского может служить примером вместо десятков и сотен ему подобных<sup>43</sup>. Такова коренная структура христианского парадоксализма<sup>44</sup>, к тому же, что весьма важно, увиденная сквозь призму *греческого риторического темперамента*. Мир христианина наполнен исключительно «чуждыми» и «новыми», «невероятными» и «недомыслимыми», «неслыханными» и «невиданными», «странными» и «неисповедимыми» вещами; но ведь так же обстоит дело с миром ритора. Каким бы ни было различие в глубине и смысле, внешняя поза и словесная «жестикаляция» *недоумевающего* восторга обнаруживают неизбежное

сходство. В одном из самых выдающихся памятников византийской церковной поэзии VI или VII вв. говорится «познать знание незнание»<sup>45</sup>; это одновременно очень ответственная формула христианского мировоззрения — и риторическая игра. Ибо раннесредневековая эстетика «парадокса» — тоже плод синтеза, сопрягавшего разнородное.

Вернемся, однако, к «параболе» и «парафразе».

Что такое «парабола»? По буквальному значению — *«возле-брошенное-слово»*: слово, не устремленное к своему предмету, но блуждающее, витающее, описывающее свои круги «возле» него; не называющее вещь, а скорее *загадывающее* эту вещь.

Что такое «парафраза»? По буквальному значению *«пересказывание»*: ино-сказательное высказывание *того-же-по-иному*, «переложение», как бы перекладывание смысла из одних слов в другие.

Среди литературы «парафраз» и «метафраз» в эпоху перелома от античности к средневековью особую роль играли эксперименты, основанные на применении к библейскому материалу античных форм, — пересказывание Ветхого и Нового Завета языком и размером Гомера на Востоке, языком и размером Вергилия на Западе. Форма выбиралась, таким образом, не по соответствию теме, а по противоположности к ней, «наперерез» ей; из-за этого как тема, так и форма выступали в несобственном, превращенном виде. Пределом такого подхода были «центоны» на библейские темы — мозаики из стихов или полустихий языческих поэтов, принуждаемых описывать как раз то, чего *не могли бы* описывать языческие поэты; между самостоятельным и контекстуальным значением цитаты возникала рознь, словесный образ двоился в самом себе, что и придавало игре завлекательность. Практика «центонов» более характерна для латиноязычной, нежели для грекоязычной поэзии. Но дух «центонов», их принцип, их коренная установка ощущается в ранневизантийских «парафразах» и «метафразах» на темы Библии.

Одна из них принадлежит Нонну Панополитанскому: это переложение Евангелия от Иоанна в классических гек-

заметрах, обильно уснащенных архаическими гомеровскими оборотами и словосочетаниями.

Вот как Нонн описывает смерть Христа на кресте:

...Тою порой Иисус, череду неизбежных свершений  
В сердце объемля своим и зная, чему оставалось  
Сбыться, конец торопя, промолвил толпе предстоявшей:  
«Жажду!» Уже недалече была уготована чаша,  
Полная уксусом горьким; и некто, с неистовым духом,  
Губку, возросшую в бездне морской, в непостижной пучине,  
Взял и мучительной влагой обильно насытил, а после  
На острие тростника укрепил и приподнял высоко;  
Так он к устам Государя приблизил смертельную горечь,  
Прямо пред ликом Его на шесте длиннотенном колебля  
В воздухе губку высоко и влагу в уста изливая  
Вместо живительных вод и божественных яств неистленных.  
Вот ощутили уста и гортань горчайшую влагу;  
Весь обмирая, Он молвил последнее слово: «Свершилось!» —  
И, преклоняя главу, предался добровольной кончине<sup>46</sup>.

Вовсе нельзя сказать, будто у Нонна христианское «содержание» просто соединено с эллинской «формой». То и другое оказывается преобразованным во взаимном противоборстве. Современному читателю легче всего оценить это преобразование чисто негативно, т. е. отметить, что от эпической простоты Гомера и от библейской простоты Евангелий осталось одинаково мало; и это действительно так. Евангельские реалии становятся как бы загадкой в присутствии гомеровских оборотов речи. Гомеровские обороты речи становятся как бы загадкой в присутствии евангельских реалий. Одно «остранняется» другим. То и другое оказывается в равной степени наделено плотной непроницаемостью и тяжелой, вещественной непрозрачностью. Сильнее всего темные, малопонятные места, пугающие как бы самостоятельной жизнью вырвавшихся из общего контекста образов. Так, когда речь доходит до губки с уксусом, поданной умирающему Христу, воображение поэта едва ли не совсем отвлекается от сцены как таковой и едва ли не до конца заполняется словами «губка», «море», «пучина», неожиданно вырастающими в неясные, но тем более тре-

возно-загадочные символы. Путь «парафразы» и «метафразы», путь «переложения» отнюдь не приводит Нонна к невыразительной эклектике, к примирению непримиримого. Скорее поэт играет на непримиренности непримиримого, приводящей к некоторому взрыву и трансформации. Полюсы как бы меняются местами. *Эллинская «форма» становится мистически бесплотной. Евангельское «содержание» становится мистически 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 по своему жанру. Но другое, более важное произведение Нонна — поэма «Деяния Диониса» объемом в 48 книг, т. е. примерно как «Илиада» и «Одиссея» вместе взятые, — тоже по-своему причастно поэтике «метафразы» и «парафразы».

Нас сейчас не может занимать вопрос, был ли Нонн во время написания эпоса о Дионисе язычником или христианином. Ответ на этот вопрос может быть только гадательным. Мы не видим глубин души Нонна (души, по всей вероятности, довольно сложной и скрытной); мы видим только его стихи. Но даже если рассматривать содержание эпоса о Дионисе как чисто языческое, это содержание остается внешним и посторонним самому мифу о Дионисе. В центре поэмы Нонна стоит прославление римского кесаря и римской государственности<sup>47</sup>; но миф о Дионисе не имеет прямого отношения к римской государственности. В центре поэмы Нонна стоят астрологические мотивы<sup>48</sup>; но миф о Дионисе не имеет прямого отношения и к астрологии. В каком же качестве Дионис интересует ранневизантийского поэта? Ответ гласит: как бог-подобие, бог-призрак, бог-двойник — 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 (Σεύτερος ἄχκος,

Дионис — «иной» и «второй» Загрей, «позднорожденный» Загрей<sup>50</sup>, по всему обличию «всеподобный Загрею»<sup>51</sup>, между тем как в силу обратной связи Загрей по отношению к нему есть «первоначальнейший Дионис»<sup>52</sup>; наконец, Иакх — «третий» «Дионис»<sup>53</sup>.

Но этого мало; когда Дионису случается влюбиться, он говорит, что «являет отображение (τιμόν) несчастью влюбленного Пана»<sup>54</sup>. Сходство по какому-либо признаку описывается как двойничество, зеркальное удвоение прототипа. Недаром образ зеркала — настоящего бронзового зеркала, каким пользовались древние красавицы, или природного зеркала вод — так часто возникает в поэме.

.. Некогда тешилась дева, поставив блестящую бронзу  
Отображенной красы судией, начертание лика Сим  
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...<sup>55</sup>

Наш перевод стремится передать наличное в подлиннике знаменательное повторение имени Персефоны в окончаниях строк, как бы вводящее «зеркальность» в самое звучание стиха. Чего наш перевод заведомо не может передать, так это неистощимого, неисчерпаемого богатства синонимов, употребляемых Нонном для варьирования идей «отражения», «подражания», «уподобления», «видимости»<sup>56</sup>. Все может оказаться «обманным образом» чего-то иного, иносказанием и загадкой о чем-то ином; недаром поэма начинается обращением к оборотню Протею и трактует об оборотне Дионисе. Но мотив оборотничества, мотив «метаморфозы», столь важный в свое время для Овидия, для Нонна отступает на задний план перед мотивом отражения. Все отражается во всем: прошлое — в будущем, будущее — в прошедшем, то и другое — в настоящем, миф — в истории, история — в мифе. Стоит ли жаловаться, что Дионис у Нонна лишен пластической «полнокровности» древних бо-

гов Эллады? Он и задуман как зеркало всех зеркал, принимающее в себя все «тенеподобия» и «отображения», все «лгушие подобия» и «обманные образы». Эту цель Нонн ставил себе, и этой цели он достиг. Поэзия Нонна — поэзия косвенного обозначения и двоящегося образа, поэзия намека и загадки.

Мы цитировали выше рассуждение Псевдо-Дионисия Ареопагита, уподобляющее мировую иерархию личностей и вещей системе зеркал, которые передают друг другу горный свет<sup>58</sup>. Между «зеркалами» Нонна и «зеркалами» Псевдо-Дионисия есть, конечно, важное различие. Языческая поэма Нонна говорит о «подложных» и «обманных» отражениях, о неверных «тенеподобиях». Христианский трактат Псевдо-Ареопагита говорит о «ясных и незамутненных» зеркалах, адекватно отображающих исходную Истину. У Нонна зеркала как бы наведены друг в друга: Загрей — отображение Диониса в прошедшем, Дионис — отображение Загрея в будущем, но ни тот, ни другой не имеют онтологического первенства. Каждый из них есть загадка о другом, но и разгадка загадки, воплощаемой другим. Напротив, в мире Псевдо-Дионисия есть начальный первообраз всех отображений и конечная разгадка всех загадок. Однако сама резкость, с которой Нонн подчеркивает неустойчивый и недостоверный характер языческих «тенеподобий», парадоксальным образом связывает его мир с миром Псевдо-Ареопагита. Это уже не древнее, дохристианское язычество. Это язычество как «иноверие», инобытие христианской эпохи, ее вторая, запретная возможность, ее дурная совесть, но одновременно доказательство ее идейных основ «от противного».

Эпическая поэтика Нонна и философская поэтика Псевдо-Ареопагита равно заставляют вспомнить утверждение новозаветного текста, что до окончания этого «зона» мы обречены видеть все только «через зеркало в загадке»<sup>59</sup>. Этот текст недаром сближает два понятия — «зеркало» и «загадку».

## МИР КАК ШКОЛА

Еще со времен романтизма престиж дидактической поэзии пал — по всей видимости, окончательно и бесповоротно. «Дидактическая поэзия — для меня мерзость», — заявил Шелли. В самом деле: розга школьного педанта и поднятый перст докучливого резонера — что общего имеет все это с поэзией? Что более чуждо самому ее духу, чем самодовольное благоразумие шекспировского Полония или расчетливое благоразумие граждан города Гаммельна из цветавского «Крысолова»? В наше время даже педагогика, и та отвергает чересчур прямое и голое назидание; что уж говорить об эстетике?

Так обстоит дело для нас. Однако историзм понуждает нас принять к сведению, что так было не всегда.

Если мы начнем с античной литературы, то в ее жанровой системе стихи «из дидактического рода» имели свое неоспоримое место. Правда, сейчас же следует оговориться: место это было скорее подчиненным. Царь Панэд из греческой легенды, своим приговором поставивший Гесиода как полезного поэта сельских трудов выше Гомера, нашел себе немного единомышленников; превосходство «Илиады» над «Трудами и днями» было слишком очевидно. Страстную Сапфо ценили не в пример больше, чем наставительного Фокилида. Еще важнее вторая оговорка: античность знала более «возвышенные» и более «низменные» типы дидактической поэзии, и отношение к ним было тогда — и остается в наше время — отнюдь не одинаковым. Ведь вдохновенные поэмы Парменида, Эмпедокла и Лукреция — тоже дидактический, «учительный» эпос; но это не житейски-моралистическая, а философская дидактика, не постылая обыденная мудрость, а восторг ума, дерзновенно проникающего в тайну бытия. Поэтическое величие «Георгик» Вергилия — не в полезной мысли о важности трудолюбия, но в грандиозном видении природы, в ладу с рит-

мом которой живет земледелец. И все же Аристотель в свое время готов был принципиально отказать философско-дидактическому эпосу в праве называться поэзией<sup>2</sup>. Что касается моральных сентенций, так щедро рассыпанных в трагедиях, особенно в хоровых частях, или в одах Пиндара и Горация, то они уже могут быть названы нравоучением; но это такое нравоучение, которое все еще не вмещается в узкие границы житейской прозы и причастно эстетической категории «возвышенного» (то *ἦυο<*;). Величавое раздумие над общей участью смертных поколений и плач над бренностью всех дел человеческих в четвертом стасиме «Царя Эдипа» нельзя, конечно, и сравнивать с каким-нибудь резонерством об опасностях легкомысленного времяпрепровождения. Глубокомысленный совет Пиндара Гиерону Сиракузскому «стань, каков ты еси»<sup>3</sup> — совсем не то, что, скажем, предостережение против дурных женщин. Увещание не щадить своей жизни в бою за отечество у Тиртея или у Горация лежит в иной плоскости, чем чьи-либо рекомендации щадить свои деньги в торговой сделке. Одному есть место в пределах «высокой поэзии», другому — нет. Для дидактики невысокого полета были пригодны другие жанры — например, басня<sup>4</sup> или заключенные в стихотворный размер сентенции вроде позднеантичных «Катоновых дистихов». Жанры эти имели свое прочное место в жизни, особенно в школе, но они были отгорожены от других жанров. Моральные изречения в комедии или миме (например, у Публилия Сира) отличались от моральных изречений в трагедии, как сами комедия и мим отличались от трагедии: что уместно здесь, неуместно там. Гораций мог позволить себе в сатирах и посланиях такие дидактические темы, обыденности которых погнушался бы в оде.

Так античный литературный вкус различил высокую дидактику и низменную дидактику, подчинив дело словесного учительства эстетическим категориям «уместного» (то *ἡρεῖου*) и «возвышенного» (то *βῆυοη*). Но это различие имело силу не всегда и не везде. Культуры древнего Ближнего Востока жили антитезами «жизни» и «смерти», «мудрости» и «суеты», «закона» и «беззакония», они различали

святое и пустое, важное и праздное — только не «возвышенное» и «низменное»: последняя антитеза полагается лишь культурой греческого типа и вне ее может быть лишена смысла. Не понимая этого, мы не поймем поэтику ближневосточной дидактической литературы, и нам покажется курьезом то, что на деле было нормой — и притом очень долговечной нормой, сохранявшей силу от начальных времен древнеегипетской письменности до исламского средневековья.

Поучение Птахотепа, восходящее к эпохе Древнего царства, содержит, например, такие сентенции: «Гни спину перед начальником твоим... и дом твой будет процветать». Мы улыбаемся простодушному практицизму египетского чиновника и уже не ждем от него ничего духовно значительного. Но там же написано: «Сокрыто речение прекрасное более, чем драгоценный камень, и находят его у рабынь при жерновах». Это прекрасный афоризм, в котором есть и глубина мысли, и сила слова, и высокая поэзия тайной духовной ценности, ярче горящей на темном фоне внешнего унижения. Как то и другое может уживаться в одном литературном памятнике?

Канон древнееврейской дидактической поэзии в составе Ветхого Завета имеет название «Книга притч Соломоновых». Слово «машал», по традиции передаваемое по-славянски и по-русски как «притча», означает всякое «хитрое» сочетание слов, для создания и восприятия которого требуется тонкая работа ума: это «афоризм», «сентенция», «присказка», «игра слов», наконец, «загадка» и «иносказание». Если мы спустимся пониже, присказка может обернуться дразнилкой, как это имеет в виду вошедшее в русский язык библейское выражение «стать притчей во языцех». Так или иначе, эти «притчи» — любимое занятие досужих книжников и царских чиновников на всем Ближнем Востоке библейских времен. Во времена Соломона египетские культурные стандарты впервые оказались доступными для иерусалимской придворной элиты; этим исторически оправдано более или менее условное соотнесение сборника с именем «премудрого» царя. «Книга притч Соломоновых» задает

нам те же загадки, что и «Поучение Птахотепа»; ее общее свойство — неразмежеванность житейской прозы и высокого восторга мысли. Книга эта содержит очень много утилитарных советов — держи ухо остро за столом властелина, не растрчивай денег в обществе нехороших женщин, и так далее, — будничности которых, казалось бы, достаточно, чтобы расхолодить воображение и отвадить его от поэтических взлетов; ничего подобного! Во всей древнееврейской литературе немного таких красивых и значительных мест, как речь Премудрости, описывающей себя самое как соучастницу устройства мира, сотрудницу Бога:

Когда Он утверждал небеса — я была там,  
Когда Он по лику бездны чертил черту,  
Когда утверждал в высях облака,  
Когда источники бездны укреплял,  
Когда полагал морю свой закон,  
Чтобы не преступала берегов хлябь,  
Когда утверждал основания земли, —  
Я была художницею при Нем,  
И была веселием каждый день,  
Всегда радуясь пред Его лицом,  
Радуясь на обитаемой, земле Его;  
И с сынами человеческими — радость моя!<sup>6</sup>

Здесь содержательно все: и подчеркивание мотивов меры, закона и равновесия, и описание Премудрости как «художницы», по правилам божественного ремесла строящей мир, и присущее этой космогонической художнице целомудренно-бодрое «веселье». По отношению к Богу Премудрость представляет собой как бы воплощение его воли; по отношению к миру это строительница, созидаящая мир, как плотник или зодчий складывают дом, и действующая в мире, как благоразумная хозяйка в доме. Дом, самая прозаичная и самая поэтическая вещь на свете, — один из главных ее символов. «Премудрость построила себе дом», — такими словами начинается IX глава книги. Дом — это образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. Но порядок дома есть душевный и душевный лад, выражающий себя в упорядочен-

ности вещей; человеческий лад есть мир, и потому мы встречаем в книге похвалу семейному миру. За домашним порядком стоит настроение бодрой выдержки, терпения, самообладания и самообуздания, и это есть опять-таки «премудрость» в своем качестве непомраченной, бодрственной, здоровой целостности ума и воли. Сквозь все наставления «Книги притч Соломоновых» проходит контраст двух волей — строящей и разрушающей, собирающей и расточающей, воли к согласию и воли к раздору: образ первой — Премудрость, образ второй — «безумная жена». Когда мы читаем:

Мудрая жена устроит свой дом,  
А безумная разрушит его своими руками,<sup>7</sup> —

мы обязаны понимать эту сентенцию в самом буквальном житейском смысле, без всякого аллегоризирования, но внутри этого житейского смысла (а не рядом с ним, как это имеет место при иносказании) явственно дано космическое противоположение двух принципов — сплочения и распада. Ибо повсюду — в малой вселенной человеческого дома и в большом доме устроенной Богом вселенной, в быте людей и в бытии мира — стоят друг против друга все те же Премудрость и «безумная жена». Присущее авторам книги очень серьезное, но совершенно не трагическое мировоззрение не знает гордого пафоса дистанции между высоким и мелочным. Бытие и быт не только не разделены, но прямо приравнены друг другу в религиозно-обрядовой модели сущего: строй бытия — от Бога, но уклад быта — тоже от Бога. Поэтому самые «домашние» и «семейные», если угодно, самые «обывательские» уроки бытового благонравия лежат в той же плоскости, что высокое видение мирового порядка.

Приведем еще один пример, относящийся к эллинистической эпохе. Около 190 г. до н. э. в Палестине жил ученый книжник, страстный любитель благочестивых игр слова и мысли, почитатель древних мудрецов, к которому уместно приложить его же собственные слова: «Он будет искать мудрость всех древних и поучаться в пророчествах; он бу-



дет вникать со вниманием в рассказы о мужах именитых и следить за тонкими извитиями притчей; он будет испытывать сокровенный смысл притчей и прилежать к загадкам притчей». Книжника этого звали Йешуа бен-Сира (в славянской традиции — Иисус, сын Сирахов); будучи усердным читателем книг, он и сам написал книгу — сборник сентенций и афоризмов, который был переведен внуком автора на греческий язык. Как книжники былых времен, создатели «Книги притч Соломоновых», Йешуа бен-Сира — резонер. Справедливости ради надо сказать, что это резонер на редкость восторженный и вдохновенный; проповедуемые им идеалы — духовная дисциплина, трезвенное самообладание, умная и радостная скромность — внушают ему энтузиазм самого неподдельного свойства. Здравый смысл — как будто бы прозаичнейшая вещь на свете; но вот он, бен-Сира, любит эту прозаичнейшую вещь такой любовью, которая поэтична, как мир «Песни песней». Мудрость здравого смысла, мудрость школьных прописей для него и расцветает, как роза Иерихона, и благоухает, как ладан в Скинии, и тает во рту слаще медового сота, и светит, как утренняя заря<sup>8</sup>. Как это возможно? Почему будничность назидательного урока может стать предметом переживаний, заставляющих вспомнить о платоновском Эросе? Бен-Сира сравнивает назидания здравого смысла с хлебом и водой («мудрость примет его к себе, как целомудренная супруга; напитает его хлебом разума, и водою мудрости напоит его»); но разве от хлеба и воды пьянеют? Мудрость бен-Сира буднична, но его отношение к ней празднично. Раз речь зашла о празднике, заметим, что наш книжник очень привержен к эстетике праздника и условная красота ритуала и Церемониала означает для него очень много. Вот как он описывает первосвященника Симона, священнодействующего в храме: «Как величествен был он при собрании народа, при выходе своем из-за храмовой завесы! Как утренняя звезда среди облаков, как луна в срок полноты своей, как солнце, льющее свет на храм Всевышнего, и как радуга, блистающая в облаках славы, как цветок розы в вешние дни, как лилия у источников вод, как ветвь Ливана во

дни лета, как огонь с ладаном в кадилнице, как золотой цельнокюветный сосуд, украшенный всяческими камнями, многоценными, как маслина плодоносящая, и как кипарис, возвышающийся до облаков. Когда он принимал ризу славы, и облакался в уборы великолепия, и восходил к непорочному алтарю, то делал честь одежде освящения». Этот обостренный вкус к парадности сакрального действия — один из ключей к пониманию поэтики афоризмов «сына Сирахова». Когда он говорит о благолепии торжественного выхода первосвященника, он сравнивает это благолепие с красотой полной луны; но точно такое же восточное сравнение он применяет и к собственному «торжественному выходу» перед читателем («я полон, как луна в полноте своей»). Ибо он и должен чувствовать себя собратом священнодействующей сакральной особы; когда он умствует и поучает, он тоже священнодействует и творит некий словесный обряд. Здесь можно было бы сослаться на понятие «литературного этикета», разработанное Д. С. Лихачевым применительно к древнерусской литературе<sup>10</sup> и крайне важное для объяснения дидактической словесности библейского типа. Строгая трезвенность содержания и веселая парадность формы в книге бен-Сира уравнивают друг друга, обеспечивая соразмерность эстетического целого.

Конечно, бен-Сира — менее всего любитель «проклятых вопросов», крайних решений и бескрайних порывов; стихия героического и трагического ему чужда. Но его оптимизм — не самодовольное, расслабленное благодушие, а сосредоточенная бодрость, исходящая из понимания всей жизни как непрерывного усилия, как череды уроков и экзаменов. Искус труден — иначе он не был бы искусом; но его можно и должно с победой выдержать. «Сын мой! — окликает бен-Сира своего читателя, — ...приготовь душу твою к испытанию; управь сердце твое, и будь тверд, и не смущайся в час тяготы!» " Все в руках самого человека, потому что воля человека свободна: «Бог от начала сотворил человека и предоставил его решениям собственной воли». Этика бен-Сира отнюдь не «героична», но она мужественна, ибо требует от человека полной цельности воли:

«Горе сердцам боязливым, и рукам ослабевшим, и грешнику, что вступает на две стези! Горе сердцу расслабленному!»<sup>12</sup>. Лениность, уныние и безвольная распущенность вызывают у нашего моралиста почти физическое отвращение<sup>13</sup>; все это есть для него «глупость» — глупость, понятая не как интеллектуальный недостаток, но как надлом воли и одновременно безбожие: именно потому безбожие, что глупость, и потому глупость, что безбожие. Так и «мудрость» есть для него отнюдь не атрибут теоретического интеллекта, но скорее атрибут воли; она состоит не в том, чтобы решать отвлеченные умственные вопросы (прямо осуждаемые в главе 3), но в том, чтобы «управить сердце свое». Хотя книга бен-Сиры принадлежит эллинистической эпохе, мы, читая ее, очень далеки от Эллады. Содержание этой книги остается в пределах житейского и жизненного здравомыслия; мы можем назвать его «ограниченным», но обидное это словечко едва ли будет обидным для бен-Сиры, ибо в его мире «ограниченность» — ясная граница между посильным и непосильным, между необходимым и тем, что сверх нужды, — есть успокоительная гарантия того, что задачи человека можно сообразовать с его наличными силами. «Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай».

Что правда, то правда — «дерзаний» мудрость бен-Сиры не одобряет: «кто любит опасность, тот впадает в нее». И все же обругать эту мудрость «мещанской» было бы несправедливо, и притом по двум причинам. Во-первых, внутри своего собственного мира наш автор чувствует себя очень уверенно, и ему совершенно чужды аффекты нервной неполноценности, столь неизбежные для психологии мещанства; он «благообразен», «важен» и «степенен» в хорошем старом смысле этих хороших старых слов, и никто не откажет ему в умении уважать себя и свое место во вселенной. Во-вторых, простой историзм обязывает нас видеть дидактику бен-Сиры в контексте реальных предпосылок существования тех людей, к которым она была обращена и среди которых из века в век находила учеников. Если мы представим себе человека, юридически свободного, уважае-

мого и не вовсе неимущего, который поставлен в условия политической несвободы, господствующей на эллинистическом Востоке, как она господствовала во времена фараонов и будет господствовать во времена византийских императоров; который знает, как мало от него зависит, но все же хотел бы прожить жизнь по-божески и по-человечески; который отнюдь не рвется спорить с сильными мира сего, но и не намерен позволять им залезать в его душу; который больше всего желал бы иметь до конца дней «тихое и мирное житие», но не смеет зарекаться ни от сумы, ни от тюрьмы, — если мы дадим себе труд увидеть этот социально-нравственный тип, мы поймем, что у нравоучительной книги «сына Сирахова» было надолго обеспеченное место в жизни. Бен-Сира призывает уступать, когда можно, властным и богатым, хотя он знает, что есть ситуации, когда уступать нельзя<sup>14</sup>; как бы то ни было, не следует иметь с держателями власти и богатства ничего общего, не надо полагаться на их милость. «Когда властный будет тебя приглашать, уклоняйся». Когда бен-Сира говорит о вражде между богатыми и бедными — а говорит он об этом много и выразительно, — легко почувствовать, что его собственное место — не между богатыми. «Какое общение у волка с ягненком? Так и у грешника — с благочестивым. Какой мир у гиены с собакою? И какой мир у богатого с бедным? Пища для львов — онагры в пустыне; так и для богатых корм — бедные. Отвратительно для надменного смирение; так отвратителен для богатого бедный»<sup>15</sup>. Перед нами два параллельных ассоциативных ряда: «бедность» — «смирение» — «благочестие» и «богатство» — «надменность» — «грех». Это, впрочем, нимало не мешает бен-Сире советовать построже относиться к рабу<sup>16</sup>. И все же совет этот чуть иначе выглядит в контексте всей книги, ибо точно в таких же выражениях, если не более энергично, наш автор рекомендует не давать поблажки сыну<sup>17</sup> и легкомысленной дочери<sup>18</sup>, — но также и своей собственной душе, своему «я»: «Кто приставит к помыслам моим бичи, и к сердцу моему назидание мудрости, дабы они не щадили проступков моих и не потворствовали заблуждениям моим?»<sup>19</sup> Для

бен-Сиры весь мир — огромная школа, и человек имеет все основания пожелать себе, чтобы его как следует «школили» в этой школе; но школу тогда никто не мыслил себе без розги.

Древний восточный книжник уважает труд и глубоко презирает праздность; но он не был бы тем, что он есть, если бы телесный труд был для него равен умственному. Высшее назначение человека он видит в том, чтобы непрерывно и неустанно с младенчества и до смерти воспитывать и совершенствовать свой ум, не теряя ни мгновения; а земледелец или ремесленник не имеют к тому возможностей. Поэтому для бен-Сиры почтеннее всего профессии книжника или врача, эти древнейшие виды «интеллигентской» специализации<sup>20</sup>. Таким образом, этот автор, чуждый высокомерию властителей и богачей, вовсе не чужд гордыне духовного аристократизма. Недаром ему так свойствен вкус к внешнему «благобразию» поведения: «Глупый в смехе возвышает голос свой, а муж благоразумный едва улыбнется»<sup>21</sup> — подобных афоризмов, восхваляющих отработанную, подчас фарисейскую, всегда непогрешимую самодисциплину важного и тихого книжника, по-восточному пуше всего страшась «потерять лицо», у него немало. В сердце византийского книжника, византийского чиновника, византийского монаха они находили самый живой отклик<sup>22</sup>.

Мы говорили о контрасте между эллинским и ближневосточным отношением к сфере дидактики. Наряду с контрастом, однако, поспешим отметить и сходство, выявившееся в эллинистическом синтезе и предопределившее византийский синтез. Сходство это состоит прежде всего в особой предрасположенности к восторгам школы, к тому, чтобы видеть в «учении» как таковом ценность превыше всех ценностей. Перед мудростью должны отступить на задний план и воинские добродетели, и простосердечная «душевность»: как ближневосточный человек, так и эллин лелеют не «душевное», а «духовное»<sup>23</sup>. Слов нет, мудрость, которую искали ученики Сократа, и мудрость, которую ис-

кали ученики рабби Акибы, суть вещи разные, отчасти противоположные. Но для тех и для других их «мудрость» есть предмет всепоглощающей страсти, определяющей всю их жизнь, и обладатель мудрости представляется им самым достойным, наилучше исполнившим свое назначение человеком. Так было не со всеми. Римлянину импонирует солидная зрелость делового человека, который именно чувствует себя слишком взрослым, чтобы до гробовой доски оставаться восторженным школяром, дышать школьным воздухом и забывать себя в умственной экзальтации<sup>24</sup>. На воображение более молодых, «варварских» народов действуют образы неустрашимой храбрости, силы, широкого великодушия<sup>25</sup>. Но в трактате «Речения отцов», возникшем на палестинской почве в позднеантичную эпоху, говорится: «Кто есть богатырь (gibbor)? Побеждающий свои чувства, ибо написано: лучше терпеливый, нежели силач, и владеющий духом своим, нежели покоритель градов»<sup>26</sup>. При всей пропасти между восточным книжником и греческим философом, оба они — люди, которым не жаль всей жизни ради обретения умственной выучки. Греки рассказывали, как стоик Клеанф в молодости трудился ночи напролет, зарабатывая на жизнь, чтобы иметь возможность просиживать дни в школе Зенона и вникать в суть доктрины учителя. Евреи рассказывали, как жена рабби Акибы продала украшения, чтобы дать мужу денег на долгие годы учения, и потом полжизни терпеливо ждала домой заучившегося школяра. Не всякий народ вкладывает в подобные легенды так много пафоса.

Византийцы были наследниками и эллинского, и библейского культа школы. Но между ними и древним миром стояло христианство, которое придало космической универсализации образов учительства и ученичества новый смысл и новый размах.

Иначе и быть не могло. Ведь христианин — не только «почитатель» Христа (как грек классической эпохи — «почитатель» своих олимпийцев), не только его «мист» (как посвященный в таинства — «мист» своего божества<sup>27</sup>), даже не только его «верный» и «воин» (как митраист —

«верный» и «воин» Митры<sup>28</sup>); он прежде всего «ученик» Христа, питомец его «школы». Христос для него — авторитетный глава школьного предания, как Пифагор — для пифагорейца, Платон — для платоника<sup>2</sup>. Недаром рождающийся жанр церковной истории был принужден перенять формальные черты старого жанра истории философских школ<sup>30</sup>. Лукиан из Самосаты, умный и едкий сторонний наблюдатель, подметил эту черту: христиане, по его замечанию, поклоняются некоему «распятому софисту»<sup>31</sup>. Любопытно, что это словечко Лукиана, этого «богохульника» и «злоречивца», как его называет словарь Суда, дословно повторено христианским писателем Палладием Еленопольским: «Иисус Христос, этот архипастырь, и архиучитель, и архисофист»<sup>32</sup>. Непочтительный взгляд извне и благоговейный взгляд изнутри видят одно и то же: основатель христианства может быть уподоблен «софисту»<sup>33</sup>, профессиональному учителю, и притом постольку, поскольку основанное им христианство может быть уподоблено школе этого «софиста». «Училище» (Σχολακοσχεῖον) наше», — говорит Афанасий Александрийский о церкви<sup>34</sup>. «Все верующие суть ученики Христовы», — подтверждают так называемые «Апостольские установления», возникшие в Сирии или в Константинополе около 380 г.<sup>35</sup> Давно отмечено, что раннехристианская иконография Христа со свитком, апостолов и других возвестителей «учения»<sup>36</sup> шла от привычной манеры изображать философа как учителя, как главу школы — схоларха<sup>37</sup>. Но если в кругу эллинистических понятий Христос мог восприниматься как «софист», в кругу палестинских понятий он изначально воспринимался как «рабби». Так обращаются к нему в Евангелиях Иоанновы ученики<sup>38</sup>, Нафанаил<sup>39</sup>, фарисей Никодим<sup>40</sup>, Петр на горе Фавор<sup>41</sup>, Иуда в момент предательства<sup>42</sup>. Конечно, он являет собой среди рабби (как, впрочем, и среди «софистов») случай исключительный, неподзаконный, ибо он учит, не пройдя учения у другого учителя, не включась в ряд школьного преемства<sup>43</sup>, и притом учит, «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи»<sup>44</sup>. Харизматическое учительство не подчиняется школьным нормам, а полагает новые

нормы новой «школы»; но это именно учительство. Евангелия чаще всего показывают Иисуса учащим: «ходил Иисус, уча в синагогах»<sup>45</sup>, «вошел Иисус в храм и учил»<sup>46</sup>, «по обычаю своему, он учил их»<sup>47</sup> — подобные слова встречаются то и дело. Синагоги, притворы Иерусалимского храма — нормальная обстановка деятельности рабби.

Для неверующего этот «рабби», этот учитель или лжеучитель — лишь один в ряду других «учителей во Израиле». Другие рабби диспутируют с ним, как со своим коллегой и конкурентом<sup>49</sup>. Есть ученики у него, и есть ученики у других учителей, и можно спорить, чьим учеником быть лучше. Но для верующего Христос — единственный учитель, по отношению к которому все люди должны соединиться в братстве учеников. «Не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос; вы же все — братья»<sup>4</sup>. Пределы такой «школы», совпадают с пределами вселенной, если не в реальности, то в идее. Афанасий вводит образ «священного училища богопознания, явленного всей вселенной»<sup>52</sup>.

Если вселенная — школа, то история, и прежде всего «священная история», — педагогический процесс. Эта мысль намечалась уже в Ветхом Завете: «Бог учит тебя, как человек», — обращается Второзаконие к народу в целом, напоминая его былые судьбы<sup>53</sup>. Она подхвачена ранневизантийскими теологами. Десять заповедей для Григория Нисского — «божественные уроки»<sup>54</sup>, проповедь Христа для Феодорита Киррского — «владычные уроки»<sup>55</sup>. В контексте подобных представлений с новозаветных времен интерпретировалось соотношение между иудейством и христианством: иудейский «Закон» — это «дядька» («педагог» в античном смысле этого слова, т. е. раб, отводивший малого ребенка в школу<sup>56</sup>), чья власть кончается на пороге Христовой школы<sup>57</sup>. На этом основана мистическая диалектика истории. Бог, как воспитатель, ведет воспитуемое человечество от несовершеннолетия к совершеннолетию (стоит заметить, что слово κτῆριον, прилагаемое к Богу и Христу и по традиции переводимое как «Господь», по-гречески означает не господина, властвующего над рабом, а опекуна,

имеющего авторитет по отношению к малолетнему). Цель воспитания — совершеннолетие. «Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что неполно, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, оставил младенческое. Теперь мы видим как бы через зеркало в гадании, тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, а тогда познаю»<sup>58</sup>. Разные возрасты человечества сменяют друг друга. Но внутри церкви как «училища» разные духовные возрасты сосуществуют, и педагогика церкви по отношению к каждому из них должна быть особой. «Для вас нужно молоко, а не твердая пища. Всякий, питаемый молоком, не сведущ в слове правды, потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла»<sup>59</sup>.

Итак, мир во времени и пространстве поставлен под знак школы. Время, и притом как историческое время, так и биографическое время отдельной человеческой жизни, имеет смысл постольку, поскольку это есть время педагогической перделки человека. Пространство ойкумены — место для всемирной школы.

Колоритное выражение этого взгляда на мир — сирийский трактат «Причина основания школ»<sup>60</sup>, относящийся к рубежу VI и VII в., принадлежащий епископу Халвана по имени Бархадбешабба Арабайа и рассматриваемый в одной из работ Н. В. Пигулевской<sup>61</sup>. Трактат этот начинается вводным эпистемологическим рассуждением; затем следует интерпретация ветхозаветной истории как истории сменявших друг друга в преемстве «школ» Ноя, Авраама, Моисея, премудрого Соломона, пророков<sup>62</sup>. Бог сам был учителем в каждой из этих «школ». Когда Бархадбешабба говорит о сорокалетних скитаниях «сынов Израиля» во главе с Моисеем по пустыне как о «школе», это развитие мысли, намеченной во «Второзаконии»<sup>63</sup>. Наряду с этими школами упомянуты «собрания, устроенные сынами заблуждения»: Платонова Академия, школы Пифагора, Демокрита, Эпикура, но также зороастрийская религиозная община «школа

мага Зарадушта»). Христос — «великий учитель», и пришел он для того, чтобы тоже основать школу, или, точнее, обновить «первоначальную школу Отца своего». Итак, мир Нового Завета — не что иное, как школа, и главные персонажи Нового Завета занимают в этой школе штатные должности, полагавшиеся в сирийской школе тех времен. Так, главный учитель — Христос, толкователь Писания (maqjāna ubadoqa) — Иоанн Предтеча<sup>64</sup>, управитель школы — апостол Петр<sup>65</sup>. Ни одна должность, таким образом, не остается вакантной. И тотчас вслед за этим на той же интонации ведется рассказ о школах в самом конкретном, отнюдь не метафорическом смысле слова, — Александрийской, Антиохийской, Нисивийской, Эдесской. Труды и судьбы школьных знаменитостей, будни школьного быта с правильным чередованием занятий и каникул<sup>67</sup>, вопросы благонравия школяров — все эти прозаические вещи поставлены в ряд, идущий от учительства Христа и ученичества апостолов, увиденны, как непосредственное продолжение «священной истории».

Наряду с миром истории человеку дан мир природы. Если история — педагогический процесс, то природа — набор дидактических пособий для наглядного обучения.

Один из уроков, которые были извлекаемы византийцами из созерцания природы, и притом едва ли не самый важный, самый философский из этих уроков, уже рассматривался выше, в главе «Порядок космоса и порядок истории»; речь идет о пифагорейско-платоническом мотиве законосообразности мироздания. Смотри, человек: звезды не отклоняются от своих путей, времена года не нарушают своей череды, и только ты с твоим незаконным своеволием ставишь себя вне космической гармонии.

Такая мысль имеет все преимущества высокой поэзии. В той или иной мере она сохраняет притягательность для самых различных эпох. Мы еще способны принимать ее всерьез, и тем более способны были принимать ее всерьез современники Климента Римского, Григория Нисского,

Псевдо-Дионисия Ареопагита. Но для простых умов, для «человека с улицы», приходившего в церковь слушать проповедника, она была, пожалуй, чересчур абстрактной. Для того, чтобы сколько-нибудь длительное время сосредоточивать воображение на идее мировой гармонии, нужно иметь незаурядную культуру духа, серьезные запросы. Большинству нужно было чего-нибудь покрасочнее, понаивнее, понагляднее. Еще раз: в «училище» церкви есть и дети, которых нужно учить, как детей.

Греческий ребенок и греческий простолюдин с незапамятных времен получал развлекательную науку и поучительную забаву из одного источника: из басен Эзопа. В последние века античности басня выходит из детской в большую литературу, басенные сюжеты обрастают у Бабрия тонко разработанными деталями, им на службу ставится риторическая техника; наивная назидательность и хитроумная картинность вступают в сочетание, во многом предвосхищающее самую суть ранневизантийской духовной атмосферы<sup>68</sup>. Еще важнее другое: басенный подход проникает туда, куда он прежде не мог бы проникнуть — в научно-образную популярно-философскую литературу. Уже не няньки и дядьки, увещевающие дитя, но интеллигентные моралисты, блистающие умом перед взрослыми, рассказывают небылицы про умных и целомудренных зверей и стыдят человека их примером. Особенно много занимался этим в начале III в. Клавдий Элиан. В своем пространном сочинении «О животных» он перемешивает не слишком достоверные, но красочные сведения по занимательной биологии с нехитрыми моральными выводами: смотри, как ведут себя добровольно бессловесные животные — между тем как ты, наделенный разумом человек, нуждаешься в законах и запретах, чтобы удержаться от зла. Например, рыбы некоей породы якобы выручают друг друга из сетей, — и Элиан спешит добавить: «О люди, так поступают существа, которым чувство дружбы не привито, а врождено!» Лакедемонянам Ликург велел почитать старших — но слоны неукоснительно делают это без всякого Ликурга<sup>7</sup>. Человек не ведает смертного часа и притом страшится его; напро-

тив, лебедь предчувствует смерть и встречает ее песнью, являя философское отношение к кончине<sup>71</sup>. Другие животные, напротив, коварны, злорадны, изобретательно мстят врагу, и человеку стоит задуматься над своим сходством с ними. Весь животный мир — это галерея наглядных эмблем морального добра и морального зла.

Стоит попутно отметить, что привычка видеть в животном человека принуждала в человеке увидеть животное — конечно, басенное животное. Позднеантичная и ранневизантийская физиогномика — яркое тому свидетельство. Облик человека и облик животного в принципе приравнены, как овеществление «нрава» и «природы». Как писал около 330 г. некто Адамантий, «большие зрачки избличают простеца, а маленькие — лукавца, как и среди других живых существ змеи, ихневмоны, обезьяны, лисы и прочие лукавые твари имеют узкие зрачки, а овцы, коровы и прочие простоумные твари — широкие зрачки»<sup>72</sup>. Хитрость человека здесь единоприродна хитрости ихневмона или лисы, »его простодушие тождественно простодушию овцы или коровы. Физиогномика приучила ранневизантийское сознание к тому, чтобы связывать телесную конституцию человека с его психологическим типом так же жестко, как порода зверя связана с повадками зверя. Поэтому Прокопий Кесарийский так многозначительно, с таким нажимом сообщает, что Юстиниан складом тела и чертами лица похож на статую Домициана<sup>73</sup>; подразумевается, что оба деспота — животные одной породы и, следовательно, одинакового нрава. Для физиогномического мышления «этнос» явлен так же наглядно и неизменно, как «эйдос», как пропорции тела или форма носа; басенная лиса не может перестать быть хитрой, басенная змея — злокозненной.

Корректив вносился уже философским морализмом, предполагавшим, что человек волен перевоспитать себя<sup>74</sup>. Другой корректив вносился христианским догматом, согласно которому человеческая воля свободна, «самовластна» (α\Te^o<)<Ttoq). Именно свобода воли отделяет человека в качестве «словесного» существа от «бессловесных» животных. «Все, что словесно, имеет свободу воли, и все, что

имеет свободу воли, имеет способность выбора», — рассуждает византийский теолог<sup>75</sup>. Зверь не может переменить свой природный «нрав», свой «ум», но человек может; «перемена ума» — это и есть буквальное значение греческого слова *μετάνοια* («покаяние»). По словам Климента Александрийского, «божественное человеколюбие обнаружилось в том, что через свободу воли душе подарена возможность покаяния»<sup>6</sup>. Нет грешника, который не мог бы покаяться, как нет избранника, который не мог бы пасть. Однако действие свободной воли, отличающей человека от зверей, также могло быть представлено в звериных образах: скажем, Павел — волк, ставший овцой, Иуда — овца, ставшая волком. Получается, что человек тем и различается от животных, что выбирает, каким животным ему быть — овцой или волком, агнцем или козлицем, голубицей или змеей. Акт свободной воли, изменяющий место человека в моральном мире к лучшему или к худшему, ранневизантийские авторы обозначают тем словом *μετεστροφῆς*, которое соответствовало понятию «преложения» или «пресуществления» хлеба и вина Евхаристии в плоть и кровь Христа<sup>77</sup>. «Мета-нойя» есть «метаболиз», покаяние — это пресуществление, и притом, как выражается Феодорит Киррский, пресуществление «неимоверное», или «парадоксальное» (*παράδοξον*)<sup>78</sup>. Это вовсе не значит, будто ранневизантийские писатели непременно изображали всякий душевный переворот как волшебное превращение грешника в праведника или праведника в грешника, истребляющее всякую связь человека со своим прошлым и отменяющее все законы психологии. Даже столь простодушный агиограф, как автор жития Марии Египетской, имеет сравнительно реальное представление об инерции навыков и привычек. Его героиня рассказывает: «Когда я садилась есть [в пустыне, среди аскетических подвигов], мне хотелось мяса и египетской рыбы, хотелось вина, столь мною любимого, ибо, живя в миру, я много его пила; здесь же, не находя и воды, я сгорала от жажды и несказанно страдала. Посещала меня и безрассудная тоска по разгульным песням, постоянно смущая меня и побуждая напевать их демонские слова, кото-

рые я помнила»<sup>79</sup>. Но все эти «приражения искушений» с христианской точки зрения ирреальны сравнительно с решающим выбором воли. Коль скоро каждому человеку без изъятия предстоит пребывать в вечности либо «агнцем», либо «козлицем»<sup>80</sup>, перестает быть интересной противоречивая игра настроений, текучая смена психологических реакций на внешние события, которая отчасти интересовала античную литературу<sup>81</sup> и тем более заинтересует новоязную европейскую; подлинной действительностью представляется однозначное выявление того или иного самоидентифицируемого образа — «агнчего» или «козлиного». И здесь мы улавливаем любопытный парадокс: физиогномическое представление об абсолютной статике «нрава» и богословское представление об абсолютной динамике воли не так уж абсолютно исключали друг друга. Как бы то ни было, они сосуществовали в сознании эпохи, и каждое из них являло собой дополнительную причину для интереса к басенному назиданию, извлекаемому из рассмотрения животных. С точки зрения физиогномики человек должен отыскать среди звериных подобию подобное и соприродное себе, чтобы в таком зеркале увидеть собственный неизменный «нрав». С точки зрения богословского морализма человек должен рассмотреть звериную геральдику добра и зла, чтобы узнать, чем он волен быть и должен стать, чтобы в акте свободной воли отвергнуть один образ и «облечься» в другой.

Идея смотреть на явления живой природы как на учебные пособия по курсу нравственности, вовсе не чуждая, как мы видели, позднеантичному язычнику вроде Элиана, 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 самонаименованная 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 собою мораль<sup>82</sup>? Во-вторых, она попадала в контекст тех представлений о божественной педагогике, о которых шла речь выше.

Толкования Василия Кесарийского на «Шестоднев», т. е. на раздел ветхозаветной Книги Бытия, трактующий о шести днях сотворения мира, — историко-культурный документ первостепенной важности. Отправляясь от точного учета запросов публики, идя навстречу потребностям тех наивных, но в то же время любопытствующих людей, которые сходились слушать эти толкования, Василий переработал пестрый материал позднеантичной популярной учености в христианском духе и положил начало многовековой традиции «Шестоднегов». Занимательные рассказы о животных, то достоверные, то фантастические, должны служить поощряющими примерами добродетелей и отпугивающими примерами пороков. Чем больше моральных доводов удастся извлечь, тем лучше. Василий, человек острого и глубокого ума, осознает собственную установку совершенно отчетливо и обыгрывает ее не без иронии. Скажем, так: занимательное естествознание тех времен уверяло, будто ехидна сходится для «брака» с муреной, предварительно извергнув яд. Как это можно повернуть? Во-первых, мурина, не избегающая ядовитого «супруга», — благой пример тем женам, которым приходится терпеть мужей буйных и грубых. Во-вторых, ехидна, извергающая свой яд, — благой пример для мужей, которые обязаны щадить своих жен и не делать их жертвами своего дурного, строптивного нрава. Ехидна и мурина как идеал христианского брака — это уже игра ума, стоящая на грани шутки. Но затем выясняется, что, в-третьих, означенные животные, принадлежащие к разным породам, должны быть уподоблены вовсе не супругам, а прелюбодеям. «Да вразумятся же те, кто посягает на чужое брачное ложе: с каким пресмыкающимся делаются они схожи?»<sup>83</sup> Ничего, что последняя «басня», разыгрываемая ехидной и муреной, как будто бы исключает первые две. «У меня одна цель — все обращать в назидание Церкви. Да укротятся страсти невоздержных, обуздываемые примерами, взятыми и с суши, и с моря!»<sup>84</sup>

Поток примеров неудержим. Большие рыбы пожирают маленьких: не лучше богачи, угнетающие бедняков<sup>85</sup>. Полип принимает цвет камня, к которому пристрает; ему по-

добны те, кто «угождает всякой возобладавшей власти»<sup>86</sup> и кто заодно сравнивается со змеей и с волками в овечьей шкуре. Обстоятельно расписываются подробности устройства пчелиных сот как образец для трудолюбца<sup>88</sup>. Муравей, собирающий пищу на зиму, должен научить христианина в этой жизни заботиться о том, что будет за гробом<sup>89</sup>. Мораль откровенно предпочитается конкретному образу: если льстецы — это сразу и полипы, и змеи, и волки, это означает, что каждый образ сам по себе может быть заменен на другой и лишен всякой необходимости. Поэтика дидактической аллегории обнажается здесь не менее знаменательно, чем в случае с ехидной и муреной, где, напротив, один образ эксплуатировался для трех различных моральных тезисов. Василий вовсе не берет на себя ответственности за «естественнонаучное» содержание своих рассказов. «Рассказывают о горлице, что она в разлуке с супругом не терпит уже общения с другим, а ведет безбрачную жизнь в память о прежнем супруге и отказывается от нового союза»; так «рассказывают», и не важно, верен ли этот образ. Вывод, во всяком случае, сомнений не вызывает: «Пусть послушают женщины, как честное вдовство у неразумных животных предпочитается неприличному многобрачию»<sup>90</sup>.

Не раз может показаться, что мы слышим Элиана. Однако традиция позднеантичной беллетристики — не единственная традиция, стоящая за Василием; наряду с ней должен быть назван тысячелетний опыт ближневосточной дидактики, отложившийся в Ветхом Завете. Еще раз процитируем «Книгу притчей Соломоновых».

Пойди к муравью, ленивец, посмотри на дела его и вразумись! Нет у него ни начальника, ни надсмотрщика, ни повелителя, — но он с лета готовит хлеб свой, собирает в пору жатвы корм свой!<sup>91</sup> ...Вот четыре малых на земле, но они мудрые мудрецы: муравьи — не сильный народ,



но с лета готовят себе корм;  
горные мыши — слабый народ,  
но ставят дома свои на скале;  
саранча не имеет царя,  
но выступает вся, как боевой строй;  
лапками цепляется геккон,  
но обитает в чертогах царей<sup>92</sup>.

Умные животные похвалены за трудолюбие, дисциплинированность и хитрую сообразительность — добродетели примерного ученика или усердного, осторожного писца. Так и Василий Кесарийский не забывает похвалить своих «бессловесных» персонажей за находчивость. «Никто да не сетует на свою нищету, хотя бы и ничего не оставалось у него в доме, и да не отчаивается в своей жизни, смотря на изобретательность ласточки»<sup>93</sup>.

Но христианская дидактика имеет один мотив, который не знала ни языческая, ни ветхозаветная дидактика. Речь идет об особом смысле ядовитых животных. Думая о них, человек не только проникается отвращением к «ядовитому» нраву; он обязан устыдиться своего маловерия. Ведь Христос обещал, что люди, имеющие веру, «будут брать змей, и если что смертоносное выпьют, не повредит им»<sup>94</sup>; это «знамение», по которому познается уверовавший. Тот, кому опасны змеи и скорпионы, не может явить подобного «знамения» и должен видеть в самой мысли о них укор себе. Евангельская этика требует от человека того, чего еще никто не требовал, — жить по законам чуда, и Василий, трактующий о назначении ядовитых гадов, не зыбывает выставить этот императив со всей определенностью<sup>95</sup>. Мы снова стоим перед той же загадкой, с которой имели дело в начале главы: казалось бы, требование чудотворства, как к нему ни относиться, во всяком случае, принадлежит другому уровню вещей, чем «обывательские» заповеди житейского благоразумия, — но нет, проповедующий голос, как ни в чем не бывало, продолжает в том же тоне. Обязательный, с нашей точки зрения, интонационный контраст, который отметил бы дистанцию между «низменным» и «возвышенным», между обыденной рассудительностью и высоким безумием,

ничуть не нужен ни для автора, ни для его слушателей и читателей. Одна заповедь — скажем, не сходить с чужой женой или выбиваться из нужды честным трудом, и другая заповедь — жить по законам чуда, могут быть противопоставлены чисто теологически, как «закон» и «благодать»<sup>96</sup>; они не подлежат противопоставлению по эстетическому признаку, как «прозаическое» и «поэтическое».

Проповеди Василия Кесарийского о днях творения были знаменем времени. Они отмечают собой наступление очень долгой эпохи. И все же сам Василий еще не до конца принадлежит тому миру средневековой дидактики, в который вводит своими естественнонаучными экскурсами. Оставаясь аристократом духа, он относится к тем, кого зовет на «пир слова»<sup>97</sup>, как взрослый к детям — конечно, 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. Игра его ума подтверждает 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 Василия<sup>98</sup>, приписанного Епифанию Кипрскому и положившего начало неистощимому варьированию мотивов животной и растительной аллегорезы, наполнившему собою все средневековье<sup>99</sup>. Здесь между жанровой формой и авторской установкой не остается никакого «завора».

Если весь мир — школа, кто в этом мире человек? Прежде всего школяр, с детской доверчивостью и детской старательностью принимающий уроки своего Учителя, а порой и терпящий удары розги; сверх того, он и сам может соучаствовать в учительстве Бога, представляя перед людьми в ореоле старческой мудрости. Каков бы ни был его реальный возраст, душою он всегда дитя, а порой — дитя и старец одновременно.

Дитя и старец — фигуры, полные таинственного значения для мифологической архаики<sup>100</sup>. Но античную класси-

ку нормально интересуется муж, воин и гражданин, находящийся в поре «акмэ», в возрасте, когда совершают «деяния». Место стариков, почитаемых за прежние «деяния» и накопленный в этих «деяниях» опыт, — на периферии мира мужей. Старик — уже не воин, как ребенок — еще не воин. Об этом поют старцы у Эсхила:

На бесславный покой обрекли нас года  
И, на посох склонив, повелели влачить  
Одрыхлевшую плоть,  
Возвратили нам давнее детство.  
Ведь младенец — он старцу подобен. Еще  
Не вселился Арес  
В неповинное сердце, и сок молодой  
Не успел забродить. А на старых дубах  
Иссыхает листва... ""

Но если классическая греческая поэзия все же предлагает целую галерею старческих образов, наделенных неоспоримой значительностью, то детство оставалось вне ее кругозора. Ребенок мал, ребенок слаб, ребенок боязлив и трогателен; он не «героичен» и не «трагичен». Его место в бытии — не деятельное, а страдательное. Только с распадом классического образа человека наступает время для того влечения к сентиментальному и забавному, колоритному и незначительному, которое характерно для эллинизма. Старушка Гекала из эпиллия Каллимаха, не по летам догадливый маленький Зопирион из XV идиллии Феокрита — образы, порожденные этим влечением. Все это картинки быта, не символы бытия. Слово «идиллия» и значит по-гречески «картинка».

Совсем иной смысл придает фигуре дитяти христианская этика, эстетика, символика.

Наше восприятие притуплено двухтысячелетней привычкой, и нам нелегко восчувствовать неслыханность евангельских слов о детях. «В то время ученики приступили к Иисусу и спросили: "кто больше в царстве небесном?" Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: "истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное. Итак, кто умалится,

как это дитя, тот и больше в царстве небесном"»<sup>102</sup>. Все привычные ценности перевернуты: единственный путь к тому, чтобы стать большим, — сделаться маленьким. Не ребенок должен учиться у взрослых — взрослые должны учиться у детей, уподобиться детям, «обратиться», повернуться к тому, от чего они отвернулись, выходя из детства. Образ дитяти — норма человеческого существования как такового. Не презрительное «величие души» )

р р ду (цу  
<рроаi>vTi) классического героя, но трепетность страха и надежды<sup>3</sup>, готовность все принимать как подарок и милость, ничего не считая своим, — таков новый идеал.

В церкви, в христианской общине каждый человек — послушное, поучающееся дитя: это представление, развиваемое во множестве метафор «Педагога» Климента Александрийского. Особую роль играет метафорический образ молока, уже упомянутый выше в связи с Павловыми посланиями. Целая глава «Педагога», можно сказать, плавает в этом молоке<sup>104</sup>; питательность молока, его непорочная белизна, невинность и незлобие вскармливаемых им младенцев — все эти представления сливаются в единый образ. Комментарием к этому образу могут служить новозаветные слова: «итак, отложив всякую злобу, и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие, как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко»<sup>105</sup>. Учение — молоко для тех, кто впитывает его в детской простоте: эта метафора господствует и над гимном, которым завершается «Педагог».

...О млеко небес  
От сладких сосцов Девы красот,  
Твою источающих мудрость,  
Твоих немудрых детей собери,  
Чтоб свято хвалить, бесхитростно петь  
Устами незлобными  
Водителя чад, Христа<sup>106</sup>.

Итак, христианин видит себя младенцем. Важно, что и Христос, этот «педагог», сам предстает как младенец — в евангельских рассказах о его рождении, в песнопениях на ) рождественские сюжеты, в легендах о его явлениях верую-

щим, в памятниках изобразительного искусства. Но этот младенец — предвечный Логос, существовавший до начала времен, а потому как бы старец («Ветхий днями», как именует Бога ветхозаветная Книга Даниила): он древнее неба и земли. «Чадо младое, предвечный Бог», — гласит рефрен кондака Романа Сладкопевца на Рождество<sup>107</sup>. Но выразительнее всего таинственное тождество младенчества и старчества сформулировано в гекзаметрической строке неизвестного поэта:

Отроча, Старче, совечный Отцу, прежде века рожденный!<sup>108</sup>

Образ младенца Христа с печатью таинственной и строгой старческой мудрости на высоком, выпуклом лбу входит в византийскую иконографию рано; пример — энкаустическая икона с Синая, которая изображает Богоматерь с младенцем на престоле в окружении двух святых воинов и двух ангелов и которую такой специалист, как К. Вейцман, находит возможным датировать VI веком<sup>109</sup>. Если он прав, икона может быть сопоставлена с рождественским кондаком Романа, как явление той же эпохи<sup>110</sup>. Вневременный, бесконечно древний младенец переходит в византийское искусство послеиконоборческой поры, а затем и в древнерусскую живопись, где с наибольшей выразительностью выявляет свой старческий аспект на иконах Одигитрии и Спаса-Еммануила; его огромный лоб порой даже прорезан морщинами.

Тождество младенца и старца — мотив, важный для ранневизантийской литературы и тогда, когда она изображает не Христа, а «христоименитого» человека. В идеале всякий старец должен быть младенцем по незлобию, но зато всякий младенец должен быть старцем по мудрости, серьезности, истовости. Младенчество и старчество меняются местами: жизнь святого, каким его изображает агиография той эпохи, начинается еще в детские годы со старческой аскезы, а завершается младенческой простотой. В житии Симеона Столпника собеседник дитяти Симеона восклицает: «Ведь я вижу, что ты, хотя и молод годами, по разуму уже старец»<sup>111</sup>. О Николае Мирликийском агиографы рас-

сказывают, что он еще грудным младенцем «по средам и пятницам вкушал молоко по разу в день, да и то лишь вечером, следуя еще до вступления в детский возраст святому правилу и с самого начала показывая склонность к воздержанию»<sup>112</sup>. Вообще, идеал благонравного ребенка — тихий, рассудительный маленький старичок. Но, идя от этой «старости в младенчестве», избранник может прийти к «младенчеству в старости», к чудесной невинности по ту сторону житейского опыта, которая составляет предмет двадцать четвертой беседы Иоанна Лествичника, озаглавленной: «О кротости, простоте и незлобии, которые не от природы происходят, но тщанием приобретаются»<sup>113</sup>. Из истока жизни младенчество превращается в цель жизни, достигаемую сознательными усилиями. Авва Макарий в старости возражал на неодобрительные толки, вызванные младенческим «незлобием» его отношения к людям: «Двенадцать лет служил я Господу моему, чтобы Он дал мне этот дар, а теперь вы все советуете мне отказаться от него»<sup>114</sup>.

Может показаться, что идеал совершенной простоты неизбежно связан с уходом от школьного идеала пожизненного ученичества. Это не так. Отворачиваясь от человеческих наук, от человеческой школы, аскет сосредоточивается на иной науке, поступает в иную школу, в иную выучку. Характерен рассказ об Арсении, блестящем и образованном вельможе, ушедшем в пустыню. «Когда Авва Арсений однажды советовался с неким египетским старцем о своих помыслах, другой, увидев его, спросил: "Авва Арсений, как ты, обученный столь обширной римской и эллинской учености, советуешься о своих помыслах с этим мужиком?" Тот ответил ему: "Да, римскую и эллинскую ученость я знаю, но из науки этого мужика я еще не вытвердил и алфавита"»<sup>115</sup>. Аскетическое опрощение тоже имеет свой «алфавит», который надо вытверживать, как малолетний школьник, не отступая перед усилиями зубрежки. Дитя, поясняет Василий Кесарийский, тем и хорошо, что оно готово принимать влагаемые в него уроки<sup>116</sup>.

Культь «младенчества» и «старчества», «старчества в младенчестве» и «младенчества в старости» определяет не

только темы ранневизантийской литературы, не только ее мотивы и топику; он оказывает определенное воздействие на ее эстетический строй и словесную ткань.

Тяга наследника позднеантичной культуры к риторическим ухищрениям, отнюдь не исчезая, скорее даже усиливаясь, порой оказывалась уравновешена своей противоположностью — пиететом перед детскостью, перед безыскусной простотой. Разумеется, были жанры, внутри которых этот пиетет не мог получить никакой реализации (например, антикизирующая эпиграмма). Но есть памятники, которые никогда не могли бы появиться без принципиальной реабилитации наивного, выраженной хотя бы в словах Василия Кесарийского: «простое и чуждое ухищрений учение Духа»<sup>117</sup>. К числу таких памятников относятся, например, «Изречения отцов», «Лавсаик» Палладия и многое другое. Несомненно, что их неприглаженность выходит за пределы условной риторической «простоты», которая в свое время культивировалась литераторами вроде Элиана.

Язык ранневизантийской сакральной словесности, как и ее предшественников, начиная с Нового Завета, отмечен одной чертой, которую поистине можно назвать «детской», чуть ли не «ребячливой», и в то же время «старческой», только не «мужеской»: обилием уменьшительных форм. Христианский автор редко когда скажет «книга» (βιβλίον) — все чаще «книжка» (βιβλίον), даже «книжечка» (βιβλίον, μικρόν). О чтимой книге пророка Исаяи сказано «книжка»<sup>118</sup>, о таинственной книге, которую Иоанн в Апокалипсисе получает из рук ангела, — «книжечка»<sup>119</sup>. Ранневизантийские авторы иногда называют «книжкой» весь канон «Писания»; множественное число от слова βιβλίον — это привычное всем нам слово «Библия» (βιβλία, «Книжки»). Смирненные слова евангельской хананеянки переданы в синодальном переводе: «И лсы едят крохи, которые падают со стола господ их»; но по-гречески сказано ἰσοβαρῶν — «собачки», «щенятки», что вносит иную интонацию<sup>120</sup>. Ученики имеют с собой в пустыне немного «рыбок» (ἰχθυῖα)<sup>121</sup>, Петру велено пасти Христовых «овечек» (ἀρνῆα, явратос)<sup>122</sup> — количество примеров могло бы быть умножено до беско-

нечности. Вообще говоря, простонародная речь тяготеет к диминутивам<sup>123</sup>, и это нетрудно понять. Уменьшительные формы снижают речь, делая ее более скромной, и одновременно смягчают ее, делая ее более ласковой. За ними может стоять целое мировоззрение — «каратаевское» мировоззрение тех, кто чувствует себя людьми тихими, людьми маленькими, с недоверием относясь к «бойким», а того пуще к «важным»<sup>124</sup>. Ницшеанец не мог бы употреблять уменьшительные формы, говоря о том, что он любит и принимает всерьез. Конечно, экспрессивности новозаветных и ранневизантийских диминутивов не надо преувеличивать: на фоне обихода разговорного «койне»<sup>125</sup> они выглядят по большей части как лексическая норма. И все же в них есть неоспоримая выразительность. Когда автор одного новозаветного текста хочет сказать, что христиане — дети Божьи, он употребляет в рамках этого общего суждения нейтральную форму ΤΕΚΝΑ («дети»)<sup>126</sup>; но как только он начинает обращаться с эмоциональными увещаниями и утешениями к своим духовным детям, он говорит вовсе не «дети», а «детушки» (ΤΕΚΝΑ). «Детушки! последние времена»<sup>127</sup>. «Детушки! будем любить не на словах и не языком, но на деле и по истине»<sup>128</sup>. Значит, для этого писателя и для его читателей интонационное различие между ΤΕΚΝΑ и ΤΕΚΝΑ достаточно внятно.

В истории культуры не раз возникали семантические системы, доверявшие сакральную функцию не патетике «высокого стиля», но просторечно-детскому, просторечно-стариковскому лепету уменьшительных форм. Принципиально важно, например, что для первых своих последователей Франциск Ассизский — не просто «бедняк», но «беднячок» («Poverello»), и легенды о нем — не «цветы», а «цветочки» («Fioretti»). Словам тоже велено было «умалиться».

Вернемся, однако, к миру, который есть школа, и к литературе, которая выступает в этом мире как «учительная» литература и несет некие «уроки» (βιβλιομαθήματα).

Усвоение этих уроков связано с усилием, с трудным напряжением ума и сердца, долженствующим внутренне

«преобразовать» слушателя или читателя<sup>129</sup>. «Преобразуйтесь обновлением ума вашего»<sup>130</sup>. Для удовлетворенного, непринужденного любования здесь, как правило, нет места. Роман Сладкопевец призывает человека «возжечь сердце», «пробудиться душой»<sup>131</sup>, «возопиять с усилием сердца» (ЦЕТСС ябуои ΚορΣιου;) <sup>132</sup>. Поэзия уже не погружает в приятное подобие сна, о котором говорили античные поэты; она окликает душу, как резкий сигнал к пробуждению. Ученик в школе не смеет распускаться. Как сказано у Ефрема Сирина, «нет отдыха на земле желающим спасения»<sup>134</sup>. «Никто не восходит на небо, живя прохладно», — подтверждает Исаак Сириянин<sup>135</sup>. «Учительное» слово нельзя слушать, уютно и удобно развалившись. Среди ранневизантийских гимнов есть один, само название которого

136

выражает запрет сидеть при его исполнении, но в других гимнах повторяется требование духовно «встать», принять строгую и напряженную позу души, выпрямиться и поставить себя в присутствии святыни, а то и поспешить куда-то «в духе»<sup>138</sup>, бегом устремиться на вершину горы<sup>139</sup>. В параллель к метафоре восхождения на гору можно вспомнить слова Евагрия Понтийского: «Вершина духовной горы трудно достижима»<sup>140</sup>. «Потщимся», «поревнуем», «будем усиливаться» — такие призывы очень часты у Романа<sup>141</sup>. Ключевая формула — «усилие сердца». То, чего требует от человека ранневизантийская сакральная дидактика, в некотором смысле «неестественно», и недаром Иоанн Лествичник советовал «причинять своему естеству всяческое насилие»<sup>142</sup>. По формулировке Гегеля, «позитивная религия противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для разума и для рассудка недосыгаемые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным»<sup>143</sup>. Действительно, персонажу, которого на языке новоевропейской культуры будут называть «естественным человеком», в описываемой нами школе приходится довольно туго. Перед его умом и воображением поставлена задача, решив которую, он перестанет быть «естественным».

Все это отнюдь не означает, будто искусство слова, хотя бы и в самом средоточии сакрально-дидактической сферы, лишалось всякой связи с чувственностью. Предположить это было бы в высшей степени нереалистично, ибо сколь угодно «уцеломудренная» эстетика остается эстетикой. Но вопрос стоит так: какой характер приобретает чувственный блеск художественной формы в контексте аскетической «учительности»?

Ответ гласит: характер мнемотехнической помощи учащемуся, вообще педагогической «рекреации», и, не в последнюю очередь — специфический характер «утешения», в котором нуждается воспитанное аскетизмом «сердце болезнующее».

Нам трудно сейчас представить себе, в какой мере игра образов, слов и звуков стимулировалась чисто утилитарным моментом. Перед сочинителем проповеди, или поучения, или гимна стояла житейская проблема, и проблема эта была нешуточной: как помешать слушателю отвлекаться и как помочь ему возможно больше запомнить с голоса? Книги были роскошью, рядовой человек жил тем, что вытвердил наизусть. Способность внимательно слушать протяженный текст и способность цепко удерживать его в памяти были вытрезиваны несравнимо лучше, чем у нашего современника, однако требовали помощи. Тот, кто способен был помочь вниманию игрой образов, а памяти — игрой слов и сцеплением звуков, получал лишний шанс в борьбе с враждебными учениями. «Фалия», сочиненная знаменитым ересиархом Арием, была так опасна ортодоксии именно потому, что взятые из нее стихи запомнились народу<sup>144</sup>. В сирийской среде такую же опасность представляли еретические псалмы Вардесана; лишь отлично запоминавшиеся стихотворные поучения Ефрема Сирина, выдержанные в православном духе, смогли их вытеснить<sup>145</sup>.

Уже ближневосточная дидактика знала эту проблему. Описанный в начале главы феномен ветхозаветной «притчи» («машал») сводится к игре мысли и слова, которая без остатка поставлена на службу поучению. Всякий, кто читал Талмуд, знает, какими неожиданными и до гротеска фанта-

стическими образными примерами перебиваются там время от времени скучные материи; это педагогический прием, выросший из школьной практики<sup>146</sup>. Когда семитологи принялись за опыты по реконструкции первозданной арамейской формы евангельских изречений<sup>147</sup>, результаты превзошли все ожидания: под медлительным ритмом греческого текста Евангелий проступила сжатая, упругая речь, более похожая на энергичные стихи, чем на прозу, играющая каламбурами, ассонансами, аллитерациями и рифмоидами, сама собой ложающаяся на память, как народная прибаутка. Например, афоризм «всякий, делающий грех, есть раб греха»<sup>148</sup> основан на игре слов: «делать» — 'abed, «раб» — 'abd. В Нагорной проповеди задан вопрос: «Кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту?..»<sup>149</sup>. «Заботясь» — yaseph, «прибавить» — 'oseph. В прологе Евангелия от Иоанна сказано о Сыне, «сущем в недрах Отца»; несомненно, эта теологическая формула имеет палестинское происхождение, ибо по-арамейски «недро» — 'ubba, «отец» — 'abba'. Рассматривается случай, «если у кого-либо из вас сын или вол упадет в колодезь»<sup>151</sup>; здесь все три ключевых слова созвучны до неразличимости — b'ga' («сын»), b'iga' («вол»), B'ga' («колодезь»). Последнее время пробивает себе дорогу убедительное представление, согласно которому тексты Евангелий — в основе своей письменная комбинация «блоков» устного предания, в течение нескольких десятилетий разучивавшихся носителями этого предания с голоса и передававшихся из уст в уста. Библейская критика отметила, в частности, что различный порядок нанизывания одних и тех же афоризмов в различных Евангелиях связан с выбором одного или другого ключевого слова как мнемотехнической опоры<sup>1</sup>. Конечно, при взгляде на греческий текст (не говоря уже о синодальном и прочих переводах) такое вытверживание с голоса нелегко представить себе; совсем другое дело — арамейские тексты, держащиеся на твердом ритме и жестком сцеплении согласных.

Соединительное звено между палестинско-арамейской традицией и «учительной» византийской литературой —

мастерство сирийских поэтов IV—V вв. О стихотворениях Ефрема Сирина, так успешно выдержавших конкуренцию со стихотворениями Вардесана, только что говорилось. Вот как могут звучать его пятисложники:

Ktibat bgalyata  
Sbihat bkasyata  
'mlrat bkaryata  
tmlhat bsetlata "'.

Из сирийской поэзии в византийскую пришла тоническая метрика, соответствовавшая живому звучанию языка и весьма помогавшая памяти. Вероятно, лучше всего выполняли эту функцию равностишные одиннадцатисложники, столь характерные для круга Романа Сладкопевца, а позднее, когда императив торжественного «благолепия» отеснил на задний план интересы педагогической целесообразности, вышедшие из обихода. Чтобы дать читателю понятие о силе внушения, исходившей от их четкого, доходчивого ритма, подкрепленного интенсивными аллитерациями, повторами и рифмоидными созвучиями, приводим в латинской транскрипции несколько строк из обильного дидактикой погребального гимна VI в., принадлежащего некоему Анастасию:

Hesyhasate de hesyhasate,  
toi keimenoi loipon me ochlesete;  
heremesate, thorybon lysate  
kai to mega mysterion blepete...<sup>154</sup>

Приемы, рассматриваемые в главе «Рождение рифмы из духа греческой "диалектики"», разумеется, тоже не в последнюю очередь стимулировались мнемотехническими нуждами. Но в заключение этой главы необходимо сказать о другой стороне дела. Чтобы сказанное поразило воображение и прямо-таки насильно врезалось в память, полезно, чтобы фигуральные выражения были странными, гротескными, рискованными. Из педагогических соображений ранневизантийские писатели решались на такую практику, как авторы Талмуда за несколько веков до них и проповед-

ники эпохи барокко через тысячелетие после них. Скажем, немецкий августинский монах XVII в. Абрахам а Санта Клара посвящает целую проповедь теме благочестивого подражания... дьяволу: неустойчивости, неусыпной энергии, тонкой догадливости, которую дьявол проявляет в злых делах, христианин должен противопоставить ту же энергию и ту же инициативу в добрых делах. В ранневизантийских текстах можно встретить не меньшую резкость образа. Кошунственной шуткой представляется эпиграмма:

Давно усопших мертвых извергает Ад,  
В Господней плоти обретая рвотное!<sup>155</sup>

Однако думать так было бы ошибкой против историзма. Та же метафора появляется у столь серьезного автора, как Кирилл Александрийский: «Наживкой для Смерти стало Тело, дабы Змий, уповая поглотить, отрыгнул бы и прежде поточенных»<sup>156</sup>. Вкус эпохи не находил в ней ничего недопустимого<sup>157</sup>.

На потребу больших детей, неспособных к «твердой пище», но желавших поучения, служили образы, заимствованные из легкомысленной жизни ипподрома. Аскет Маркелл, разъясняя, как мучат бесов псалмы, приводит в пример цирковую «партию», которая после победы хором славословит царя и донимает издевками побежденных соперников<sup>158</sup>. В другом поучении представлено, как мужи в белых одеяниях (ангелы) состязаются в цирке с «партией» черных эфиопов (бесов) — совсем так, как состязались на глазах у зрителей прасины и венеты<sup>159</sup>. Описывая чудо, ранневизантийская литература не стесняется апеллировать к тем аффектам и эмоциям, которые обычно возбуждались появлением на константинопольской улице заморского фо-

<sup>160</sup>  
кусника. Иоанн Златоуст говорит о «чудотворстве Бога, из искусников искусника»<sup>161</sup>, называет Бога «обильным хитростями» (εἰς τὴν χυροσύνην)<sup>162</sup> и спрашивает: «Видишь ли хитроумие Божие? Видишь ли мудрость Его? Видишь ли,

<sup>163</sup>  
сколь Он изумителен?» . Все это происходит на фоне изображения мученичества в метафорах атлетики и в образах театрального зрелища<sup>164</sup>, одновременно до конца серь-

езных и до конца игровых. В XX в. Аполлинер сравнил возносящегося Христа с авиатором, побивающим рекорды высоты; византиец не знал, что такое авиация и что такое рекорды, но подобный тип метафоры был ему отлично известен. Только в его руках игра метафор имела строго утилитарное назначение, в то время как для французского поэта она оправдана исключительно эстетической задачей.

Поэтому изощренность ранневизантийской литературы нимало не противоречит ее наивности, а наивность в каждое мгновение готова обернуться изощренностью. Но и хитроумное простодушие, и простодушное хитроумие — неотъемлемые черты хорошего школяра.



## СЛОВО И КНИГА

Наше слово «литература» недаром одного корня со словом «литера». Римляне называли литературу попросту «*lit—tegae*» «буквы» (в этом за латинским языком следует французский со своим «*belles-lettres*»).

Грубоватая простота римского словоупотребления имеет свои резоны. Литература и впрямь материализуется не в чем ином, как именно в «литерах», в «буквах» — в написанном и читаемом тексте. Вспомним, что Герман Гессе, который был не только одним из самых интересных писателей, но также одним из самых вдумчивых и благодарных *читателей*, каких дал XX век, посвятил свои поздние стихи единственной в своем роде реальности письменных знаков:

Ты пишешь на листе, и смысл, означен  
И закреплен блужданиями пера, Для  
знающего до конца прозрачен: На  
правилах покоится игра...<sup>1</sup>

Для самоосознания и самочувствия литературы не может быть безразличной психологическая атмосфера, которая возникает вокруг атрибутов древней игры — вокруг начертаний иероглифов или букв, вокруг исписанного листа папируса или пергамента, вокруг вещественного тела свитка или кодекса. Эта психологическая атмосфера — воздух литературы. Она менее всего представляет собой константу для всех времен и народов; напротив, она изменялась от эпохи к эпохе. Понятно, что ее колебания особенно глубоко затрагивали сущность литературы в «догуттенберговские» времена, когда печатный станок еще не пришел на смену писцу.

Посмотрим, что случилось с ней, этой психологической атмосферой, на переходе от одной великой «догуттенберговской» эпохи к другой — от античности к византийскому средневековью.

Начнем с общеизвестного.  
В первой строке «Илиады» стоит слово «воспой» (*deiSe*):

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...

В первой строке «Одиссеи» стоит слово «скажи» (*ev-vele*):

Муза, скажи мне о том многоопытном муже, который...<sup>2</sup>

Гомерова Муза — не премудрая богиня египетского дома писцов<sup>3</sup>; ей и ее людям — Демодок, и Фемию, и самому автору — пристало губами и гортанью, живым голосом «петь» и «говорить» о предмете стихов. Нас сейчас не может занимать вопрос о реальности, стоявшей за этим способом выражаться, — о пении аэдов или рецитации рапсодов, о путях перехода от изустного эпоса к фиксированному письменному тексту поэм. Для нас важно совсем другое: внутри гомеровской традиции упоминание письменных принадлежностей и работы с ними может быть только диссонирующим, снижающим, пародийным — каким оно выступает в «Батрахомиомахии» («Войне мышей и лягушек»):

*Первой странице* зачин положив, я хор с Геликона В  
сердце мое умоляю сойти ради песни — ее же, *В писчие*  
*ныне таблички* внеся, на колени кладу я...

О чем говорят эти начальные строки? Они выразительно обыгрывают «зазор», возникший между литературной условностью и литературным бытом, между метафорой и реальностью. «Песнь» (*aoibif*) на самом деле обретается «в писчих табличках» (*ev SeXhotcny*) и начинается «с первой страницы» (*яшттк; стеАлбо?*<sup>4</sup>), как то свойственно письменному труду; однако постоянная метафора этой реальности — поющий «хор» (*хороq*) Муз, который должен сойти с Геликона «в сердце» к певцу, чтобы песнь была воспета. На одном полюсе — красивая осанка певца, на другом полюсе — деловитая поза сочинителя с писчими табличками на коленях. Говорится «песнь» — подразумевается «писчие

таблички». Говорится «петь» — подразумевается «писать стихи». Одно действие становится неизменным субститутом другого, совсем другого действия<sup>5</sup>. Неизвестный пересмешник Гомерового эпоса, как и приличествует пародисту, «разоблачает» метафору, ставя ее на очную ставку с реальностью.

Мы не знаем достоверно, какому периоду древнегреческой литературы принадлежит «Батрахомиомахия» (датировки колеблются между V и VI вв. до н. э.). Сейчас это и не должно нас занимать. Ведь обыгранное в начальных строках поэмы обыкновение подставлять образ «пения» вместо «писания стихов» — это черта, характеризующая вовсе не ограниченный период, но всю традицию античной «классики», закрепленную и продолженную как в античном, так и в позднейшем классицизме. Гомер прикреплял действие «пения» (или «говорения») к персоне Музы; его цивилизованный преемник Вергилий отнес это действие к самому поэту («Arma vigumque сапо...») — «Я пою брани и мужа...»). И в этом отношении, как в столь многих других, Вергилий дал окончательный и непререкаемый образец для классицистически ориентированного эпоса Европы. Ни Ариосто, ни Тассо не могли обойтись в зачине своих поэм без неизменного «canto» («пою»). Херасков не мог не начать свою «Россияду» все с той же вергилианской формулы:

Пою от варваров Россию свободенну...

И так далее, и так далее, — вплоть до пародийного вступления к «Евгению Онегину», шутки ради перемещенного в самый конец главы седьмой:

Пою приятеля младого И  
множество его причуд...

Для нас ничто не может быть таким привычным, таким само собой разумеющимся, как эта норма литературной условности, литературного «приличия», повелевающая ради высокого стиля именовать писание стихов — воспеванием песни.

Но вот перед нами византийское стихотворение VII в., которое может быть названо «песнью» в очень конкретном и буквальном смысле слова, отнюдь не метафорически: его не читали глазами, его пели и воспринимали на слух. На правах церковного песнопения оно было прикреплено к определенным календарным празднествам и с самого начала жило внутри всенародного обрядового «действия». Это короткий гимн по случаю спасения Константинополя от осадивших его полчищ аварского хакана, по-видимому, сочиненный тогда же, в августе 626 г., и притом патриархом Сергием<sup>7</sup>. В начале гимна олицетворенный Константинополь обращается к Богородице и заявляет, что во славу ей «записывает» (σσβαυροσσο) свои победные благодарения (νικτιτιριсс, ейхоскрлтюш). Не «произносит», не «воспевает», а «записывает». Глагол авосУрассо обычно употребляется применительно к официально значимой «записи» события или имени в документе или в мемориальной надписи на стеле. Что же происходит? Метафора и реальность поменялись местами. Конечно, патриарх Сергей или другой сочинитель во время работы над гимном «писал» его, а по окончании работы записал готовый текст; конечно, писцы переписывали гимн. Но ведь «город Богородицы» (fi яоядс, ост = Константинополь), иначе говоря, собравшийся в столичных храмах столичный народ, на самом деле решительно ничего не «писал» и не «записывал», но либо пел свои «победные благодарения», либо слушал их в исполнении певца, подпевая в определенном месте<sup>8</sup>. Контраст знаменателен. С точки зрения античных авторов и позднейших подражателей античности, фигура певца неоспоримо благороднее фигуры писца, почему воспевание песни призвано служить облагораживающей метафорой для «чернильного» литературного труда; здесь же, напротив, изготовление мемориальной канцелярской записи или мемориальной надписи на камне ощущается как образ более возвышенный, более импонирующий, нежели бытовая реальность поющего народа, а потому представляемый вместо этой реальности. Говорится «записывать» — подразумевается «петь».

Может быть, это случайный пример? Однако ведь и Нонн, вступая в риторический спор с одной сентенцией из «Илиады», не говорит, как мог бы сказать античный автор<sup>9</sup>: «Гомер заблуждается» или «Гомерова песнь лжет». У него сказано иначе: «Книга Гомера солгала» (ἐυεγκτοιο ρῆζδ,ο<; 'Ουτροι<sup>10</sup>). Авторитет, с которым можно соглашаться или спорить, — это не певец Гомер, но «книга Гомера». Даже извиняется Нонн не перед человеком — перед книгой. «О всеблестательный сын Мелета, бессмертный глашатай земли Ахейской, — взывает он к Гомеру на своем перегруженном антономазиями языке, — да прости меня твоя книга, современная Эригенею»<sup>11</sup>. Привычные нам законы метонимии поставлены на голову. Мы говорим: «читать Гомера» — Нонн говорит: «да прости меня книга Гомера». Не Гомер, а его книга — человекоподобное или сверхчеловеческое существо, одаренное разумом и волей, способное на гнев и милость. Письмена на пергаменте едва ли не одушевленное самого поэта!

Вообще говоря, фантазия Нонна склонна злоупотреблять образом книги. Мало того, что поэт заставляет Гермеса явиться к роженице Афродите, неся при себе «латинскую писчую табличку» (AcctiviSa 8EX.TOV), по контексту — список римских законов<sup>12</sup>; новорожденную дочь Афродиты, персонифицирующую город Берит (ныне Бейрут), он укладывает вместо колыбели на рукопись «аттической книги» ("ATSiSOS ρipXou), по контексту — списка законов Солона<sup>13</sup>. Дело не в том, что вся эта на редкость вычурная аллегория имеет своим назначением прославить ученость юридической школы Берита. Нас интересует другое — до чего зримо и наглядно пространство вокруг олимпийских персонажей Нонна переполнено всяческой «писаниной». Очевидно, что для Нонна, в отличие от его классических предшественников, письма на воске, на пергаменте или ином писчем материале — предмет отнюдь не прозаический, но высокопоэтический.

На таком фоне метафорика вышеприведенного благодарственного гимна перестает казаться случайной. Перед нами важный историко-культурный сдвиг. Античных авто-

ров, подставлявших метафору пения на место образа письменного труда, и византийского гимнографа, подставившего метафору письменного труда на место образа пения, разделяет различие в каких-то коренных литературских установках.

Что, собственно, произошло?

В конце концов, привлекая наше внимание ранневизантийская метафорика «записи», которая призвана давать облагораживающие эквиваленты для образов речи и пения, не так уж одинока. Когда мы оглядываемся из V—VII вв. далеко назад, мы находим для нее историко-литературные параллели. Но параллели эти лежат вне греко-римского культурного круга.

Вот древнееврейский певец, современник эллинских аэдов<sup>14</sup>, славит свадьбу своего царя. Он описывает свой восторг, свое вдохновение, свою радостную готовность постараться для праздника вовсю, и ему приходит на ум сравнение:

Язык мой — тростник проворного писца!<sup>15</sup>

Язык, проворно бегающий во рту, уподоблен каламу, проворно бегущему по свитку. Певцу лестно сравнить себя с писцом. Можно подумать, что слово мыслится как настоящая, доподлинная, окончательная реальность лишь тогда, когда это написанное слово. Действительно, другой древнееврейский поэт, современник классической греческой культуры<sup>16</sup>, заставляет Иова сожалеть, что его стенания и жалобы — не письменный документ, не мемориальная запись:

О, пусть бы записали мои слова, пусть  
бы в книгу их занесли, железным  
грифелем, залив свинцом, в камень  
врезали на все времена! "

Более того, Иов говорит о своем протесте в метафорах, заимствованных из судебного-канцелярской сферы, прозаичной для нас, но, очевидно, воспринимавшейся тогда иначе:

Пусть напишет запись мой Истец! На  
плече моем я носил бы ее, возлагал бы  
на себя, словно венок...<sup>18</sup>

Прочувствованное, патетическое отношение к письменному труду и к написанному слову характеризует отнюдь не только древнееврейскую культуру, но все культуры ближневосточного круга. На первом месте стоит, конечно, Египет. Один египетский текст дидактического содержания приказывает «поставить сердце свое за книги и возлюбить их, как мать свою, ибо нет ничего превыше книг»<sup>19</sup>. Очень легко понять эту похвалу книгам как похвалу духовной культуре вообще. Само собой получается, что мы подставляем вместо слова «книги» какое-либо из наших абстрактных понятий: «науку» или «мудрость», «образованность» или «знание». Но книги — это не наука и не образованность, книги — это книги, и сама их предметность, извещность, из книжная «плоть» может восприниматься, как святыня и как материализация таинственных сил. Когда-то она воспринималась именно так. В «Книге пророка Иезекииля» (начало VI в. до н. э.<sup>20</sup>) дан такой образ сверхъестественной инициации: посвящаемому в пророки показан свиток, «исписанный с лицевой и оборотной стороны», и ему велено *пожрать* этот свиток. «Сын человеческий! Накорми чрево твое и наполни утробу твою сим свитком, который я даю тебе!»<sup>21</sup>. Образ этот необходимо запомнить; нам еще придется с ним встретиться. Поразительна сама его чувственная конкретность, совершенно непредставима для нашего воображения: надо «накормить чрево» и «наполнить утробу» материальной субстанцией книги, восчувствовать тело книги внутри своего тела, чтобы причаститься ее смыслу. Через семь столетий после Иезекииля римские солдаты сжигали заживо одного ближневосточного книжника вместе со святыней его жизни — священным свитком. «Его ученики сказали ему: "Что ты видишь?" Он ответил: "Свиток сгорает, но буквы улетают прочь!"<sup>22</sup> Литеры сгорающей книги — это живые, нетленные, окрыленные существа, возносящиеся на небо. Конечно, в этом образе выражает себя общечеловеческая идея — книгу можно

сжечь, но записанное в книге слово бессмертно. Однако на сей раз общечеловеческая идея получила отнюдь не общечеловеческую, а весьма специфическую форму: речь идет не о бессмертии «слова», или «духа», или «разума», но о бессмертии «букв». Даже отрешаясь в огне от материальности свитка, развоплощаясь, уносясь в иные сферы, текст остается текстом, состоящим из букв. Римский историк Кремуций Корд, вольнолюбивое сочинение которого предали огню при императоре Тибериусе, едва ли сказал бы о бессмертии своего труда такими словами<sup>2</sup>; для него неистребимым был дух книги, а вовсе не буквы. Бессмертие самих букв, трансцендентность самого текста — это мечта, понятная во всей своей полноте лишь такому писателю, который есть по своей существенной характеристике «писец», лишь такому ученому, которого следует называть «книжником».

Дело в том, что древние литературы Ближнего Востока создавались не просто грамотными людьми для грамотных людей. В целом они создавались писцами и книжниками для писцов и книжников. Писец на службе царя, писец на службе божества — это совершенно особый исторический тип интеллектуального труженика, и психология его может быть понята только из всей совокупности общественных условий ближневосточного деспотизма и духовных условий ближневосточной теократии. Здесь не место останавливаться на этом подробно<sup>24</sup>. Отметим только, что для такого писца самые орудия его труда — не просто утилитарное приспособление для фиксации мыслей, но нечто несравненно большее: драгоценный залог почетного места среди людей и причастности божественному началу. То, что другим обеспечено родовыми связями и родовым культом, писец сполна получает от своих свитков и своих письменных принадлежностей. Понятно поэтому, что весь запас сердечной теплоты, преданности, благоговения, доверия, обычно причитавшийся родичам и родовой святыне, писцы и книжники переносили на свой труд и на его вещественные атрибуты:

Писания становились их жрецами, А  
палетка для письма — их сыном.

Их пирамиды — книги поучений,  
Их дитя — тростниковое перо,  
Их супруга — поверхность камня...<sup>25</sup>

В древнееврейской культуре из века в век вызревает специфическое для нее и определяющее для средневековья представление о священной книге, «священном Писании», как о центральной святыне и мере всех вещей, ради которой «и мир сотворен»<sup>26</sup>. Все буквы сакрального текста пересчитаны, и каждая может иметь таинственное значение<sup>27</sup>. Но и в других ближневосточных культурах, не знающих монотеизма и монотеистической идеи абсолютного «откровения», труд писца и премудрость книжника получают религиозный ореол. Египет создал особую жреческую должность «священнокнижника»<sup>28</sup>, шествовавшего в ритуальных процессиях с чернильным прибором и тростниковым пером в руках<sup>29</sup>; этот жрец-книжник — именно потому жрец, что книжник, и потому книжник, что жрец. Искусство писца, трудолюбие писца причастно не только миру египетских жрецов; оно причастно миру египетских богов. В лице бога Тота, «истинного писца Девятирицы», писцы Египта имели своего представителя в божественном совете, решения которого не могли обойтись без канцелярской фиксации: «Ра изрек, и Тот записал»<sup>30</sup>.

Греческая культура покоилась на иных предпосылках. Свободный гражданин свободного эллинского полиса, с детства умея читать и писать, не становился «писцом». Приобщаясь к литературной и философской культуре, распевая стихи лирических поэтов на пирушке или беседуя с Сократом, он не делался «книжником». По своему решающему самоопределению он оставался гражданином среди граждан, воином среди воинов, «мужем» среди «мужей». Пластический символ всей его жизни — никак не согбенная поза писца, осторожно и прилежно записывающего цареву слово или переписывающего текст священного предания, но свободная осанка и оживленная жестикация оратора. В ближневосточных деспотиях особую весомость и полноценность имело написанное слово («канцелярщина»); но в афинском Народном собрании, в Совете, в демократи-

ческом суде присяжных судьбу государства и судьбу человека могло решать только устное слово. У афинян была даже богиня «убеждающей» силы устного слова — Пейфо. Как важность фараоновых писцов неотделима от престижа самого фараона, а святость египетских «священнокнижников» — от престижа египетской теократии, совершенно так же достоинство устного слова не может быть отделено от престижа полисной государственности.

В трагедии Эсхила «Молящие» эллинский царь Пеласг, воплощающий в своей особе правопорядок полиса, дает суровую отповедь египетскому глашатаю, за которым стоит мир восточной деспотии. Эта отповедь кончается знаменательными словами: «Все это не вписано в таблички, не запечатлено в извилах свитков, но ты слышишь ясную речь | вольноглаголивого языка (ἔ<sup>ε</sup> εΧεωεεροοτοοο) уЯсостстг<sup>ε</sup>)»<sup>31</sup>. Таблички и свитки связываются с криводушием и бесчеловечием слуги восточных владык, устное слово — с прямоотой и открытостью эллина. Примерно через полвека после Эсхила Еврипид заставит царя Тесея провозглашать принципы афинской демократии в споре с фиванцем — и речь опять-таки пойдет о праве на устное слово как о реализации самой сути «свободы» (χουτεεεροο 5'εΚΕΙΒΟ! <sup>3</sup>). Тот, кто прибегает к этому своему праву, кто выносит устное слово «в середину» круга сограждан (εἰq ЦЕООУ), становится от этого, по характерному и непереводаемому выражению Еврипида, Α,οσцярб<; («блистателен», «великолепен») <sup>33</sup>. Не письменна на свитке, но речь и жест оратора окружены ореолом «блистательности». А что такое письменна? Когда тому же Еврипиду нужно выразительнее похвалить их, он не находит более возвышенной метафоры, чем «зелье против забвения»<sup>34</sup>; так можно говорить лишь о чисто утилитарном, подсобном средстве, о костылях для человеческой памяти, о «лекарстве», в котором не было бы нужды, если бы люди были «здоровы», а не «заболели» забвением. Но добротное ли это «зелье», не приносит ли оно вреда? Как известно, Платон сомневался даже в этом. Согласно вымышленному им мифу, мудрый египетский царь Тамус укоряет египетского бога Тевта (Тота), изобретателя пись-

менности: «Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых»<sup>35</sup>.

Книги, по Платону, грозят извратить и подменить собой личный контакт между собеседником и собеседником, между учителем и учеником, без разбора твердя достойному и недостойному одни и те же слова: «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем должно говорить, а с кем нет»<sup>36</sup>. Письменный текст — подходящее сравнение для наихудшего из собеседников, который не умеет самого главного: «отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ»<sup>37</sup>.

Эти замечания Платона, если взять их изолированно, сами по себе едва ли дают право на далеко идущие выводы. Во-первых, не забудем, что против писания книг высказывается человек, довольно неутомимо писавший книги, и высказывается именно в книгах. Во-вторых, Платон был не столько апологетом, сколько критиком сложившихся данностей греческой жизни и греческой культуры, а потому каждое его мнение должно поначалу рассматриваться лишь как его личное мнение, характеризующее его одного. В-третьих же, ближневосточная культурная традиция «книжников», выработавшая столь прочувствованный пафос книги, тоже знала подобные настроения: порой и «книжники» не спешили записать в книгу особенно чтимые слова, но предпочитали из поколения в поколение заучивать их с голоса наизусть, чтобы не утратить благоговейно-интимного контакта с ними и не выдать их в руки чужих, посто-

ронних, «непосвященных»<sup>38</sup>. Только на фоне других фактов греческой культуры приведенные выше рассуждения Платона приобретают более общий смысл.

Для нас само собой разумеется, что книга — главный символ образованности; носитель образованности, «интеллектуал» — прежде всего читатель книг. Но вот Аристофан в «Облаках» со всей пристальностью злобного любопытства описывает приметы новомодных афинских «интеллектуалов» 20-х годов V в. до н. э. Эти «жрецы тончайших пустословий», «мыслыльщики», запершиеся в своей «мыслыльне», эти неопрятные чудаки бледны, тощи, страшатся свежего воздуха. Мы почти готовы подсказать Аристофану: понятно, у нас это называется «книжные черви». Не тут-то было! Оказывается, среди ученого реквизита «мыслыльни» (астрономических и землемерных инструментов, географической карты) книги не фигурируют вовсе<sup>39</sup>. Нам трудно представить себе, но это так: «у Аристофана и его современников место, где занимаются умственной деятельностью, не ассоциируется с представлением о коллекции книг, о библиотеке»<sup>40</sup>.

Собирание книг связывалось в уме афинянина тех времен не столько со «свободной» общей образованностью, сколько с «низменной», «ремесленной», «рабской» специализацией. Сократ у Ксенофонта дразнит юношу Евтидема, собравшего себе библиотеку, спрашивая молодого честолюбца, уж не вздумал ли тот сделаться врачом, архитектором, землемером или рапсодом<sup>41</sup>. Если у афинянина хранится дома список поэм Гомера, это уже как-то странно и подает повод к островам; список поэм Гомера свойственно иметь только рапсоду, но как раз от рапсода никто не ждет умственной культуры. «Рапсоды, как мне известно, знают наизусть поэмы, а сами — круглые дураки»<sup>42</sup>.

Как в мире людей, так и в мире богов. На греческом Олимпе нет места для божественного писца и книжника, божественного канцеляриста вроде Тота. Аполлон, бог поэтов, и Гермес Логий («Словесный»), бог ораторов, — божества устного слова. Именно Гермеса впоследствии отождествили с Тотом («Гермес Трисмегист»); тогда ему готовы

были приписать славу его египетского двойника — изобретение письмен<sup>43</sup>. Но этот мотив проходит совсем глухо и невыразительно, ибо традиционному облику Гермеса он чужд. В составе подлинного мифологического предания греков мифы об изобретателе письмен практически отсутствуют<sup>44</sup>; обычно греки довольствовались указанием на то, что к ним буквы были занесены с Востока финикийцем Кадмом<sup>45</sup>. Что касается Гермеса, то его мифы рисуют отнюдь не изобретателем письмен, но изобретателем лиры (которую он подарил Аполлону), покровителем рынка (и потому ораторского искусства) и учредителем гимнастических упражнений. Есть статуи Гермеса в позе оратора, но ни один античный ваятель или живописец не изображал Гермеса с писчими принадлежностями<sup>46</sup>. Приводя к четкой формуле исконные греческие представления, римлянин Гораций назовет два дара, при помощи которых Меркурий-Гермес, этот «красноречивый» (*facundus*) внук Атланта» и «отец округленной лиры», цивилизовал дикие нравы первобытных людей: дар культивируемого голоса и дар «чинной палестры». Дары эллинских богов — вокально-ораторская культура и физическая культура, хорошая постановка голоса и хорошая тренировка мышц — это главные символы классической «калокагатии»<sup>47</sup>. Грамотность была необходимым подспорьем этой «калокагатии», но не могла войти в ряд ее символов. Ее и не причисляли к дарам богов.

Почему, собственно? Мы уже видели, что специфический строй греческой полисной гражданственности требовал ставить свободную речь гражданина бесконечно выше всякой «канцелярщины» и «писанины» («табличек» и «свитков», как говорит Пеласг у Эсхила). Того же требовал склад греческого гуманизма. Это был гуманизм, тяготевавший к возможно более наглядному, конкретно-осязаемому образу человека. Когда мы сказали бы «личность», греки говорили «тело» (или еще «голова»)<sup>48</sup>. «Твое тело», то *СТОВ Ошцос* — это значит «ты». «Флотоводительное царственное тело» — назван Агамемнон у Эсхила<sup>49</sup>. «О родная сестринская глава Исмены!» — восклицает Антигона у Софокла<sup>50</sup>.

Когда Ксенофонт хочет обозначить «свободных» в противоположность рабам, он говорит: «свободные тела»<sup>51</sup>.

За этими словами стоит целое мироощущение. Для грека быть свободным и впрямь значит иметь «свободное тело», не оскверненное пыткой и побоями, не обезображенное неестественными позами, какие заставляет надолго принимать всякий «рабский» труд (в том числе, увы, и труд переписчика...). От культуры грек прежде всего требует, чтобы она развивала, облагораживала, одухотворяла само это тело и непосредственно присущие телу голос и дар речи. Устное слово — это все еще телесная «самость» человека, написанное слово — нет. Присутствие автора в книге лишь заочно, лишь бестелесно. И у книги есть зримое, вещественное «тело», но это тело чуждо человеческому образу и не являет наглядной соприродности создавшему ее человеку. Книга не «антропоморфна»; это сближает ее, пожалуй, со звериными обликами божеств Египта, которые тоже не «антропоморфны», тоже предлагают воображению странный образ, который не то выше, не то ниже человеческого. Недаром Тот, бог египетского писца, имел лик павиана. Единственные териоморфные образы христианской иконографии<sup>52</sup> — это символы евангелистов (или, если угодно написанных евангелистами книг): телец, лев, орел; только один из этих символов, восходящих к ветхозаветному видению Иезекииля, имеет человеческое лицо. Характерно также, что две абсолютные «религии Писания» — иудаизм и ислам — вполне последовательно отменяют возможность изображать и даже представлять себе Бога в человеческом облике; запрет в обоих случаях уравновешен гипертрофированной выразительностью и гипнотизирующей таинственностью «квадратных» литер или угловатого «куфического» алфавита. Абстрактная, «нефигуративная» пластика письменного знака противостоит конкретной, «фигуративной» пластике человеческого тела. Но греческая культура слишком дорожила второй, чтобы дать много места первой: надписи на вазах и строки древнейшего папируса с текстом Тимофеева дифирамба (IV в. до н. э.) имеют весьма скромный зрительный облик, эпиграфические па-

мятники могут быть изящны, импозантны — но не больше. Что это сравнительно с роскошью египетского иероглифического письма, сирийских, арабских, византийских рукописей! Очевидно, изустность греческой культуры, ее принципиальная некижность строго соответствует «антропоморфности» греческих богов. Олимпийцы не расхаживали с письменными принадлежностями и, как правило, не занимались письменным трудом<sup>53</sup> по той же причине, по которой они не имели звериного образа и не заменяли свой человеческий образ абстрактными символами.

Классическая греческая литература не столько «написана», сколько «записана». Она условно зафиксирована в письменном тексте, но требует реализации в изустном исполнении; ей необходимо вернуться из отчужденного мира букв и строк в мир человеческого голоса и человеческого жеста. Эпическую поэму поет аэд и читает рапсод; дифирамбы, пэаны, эпиникии воспеваются хорами под ритмические телодвижения, так что их «слушатель» — одновременно «зритель» некоего «зрелища» и «действия»; о драматических жанрах нечего и говорить. Художественная проза — это прежде всего риторическая проза; речь подлежит публичному произнесению наизусть, и ее письменный текст — лишь подсобный набросок, нечто вроде партитуры. Вероятно, греки тех времен примерно так и относились к записанному слову, как мы относимся к записанной музыке, к нотному письму; как бы ни была важна утилитарная роль музыкальной нотации, реальна музыка лишь как звучание (хотя бы воображаемое звучание в уме знатока, читающего партитуру). Эстетическому восприятию предлагает себя не рисунок нот, а вычитываемый из нотного шифра «рисунок» мелодии. Исключения — от попыток старинных композиторов писать музыку «для глаз»<sup>54</sup> до попыток О. Мандельштама найти выразительность в графическом облике партитуры<sup>55</sup> — только подтверждают норму. Не больше самоценности классическая греческая культура предоставляла книге: книгу надо было читать вслух — публично или наедине с собой<sup>56</sup>. Лишь зазвучав, текст осуществлял себя.

Более позднее представление выражено в словах Шиллера: «Тело и голос даруют письма немому мышлению»<sup>57</sup>. Согласно этому представлению, в письме воплощается непосредственно «немая мысль», именно через это воплощение и только через него обретая «голос». Античное восприятие, очевидно, расставляло акценты иначе: человеческий голос, изначально выразивший мысль в слове и однажды разрешивший ее «немоту», немеет сам, застывая в «теле» книги, чтобы снова зазвучать при чтении книги.

Сакраментальность самого «тела» книги ощущалась слабо. Образ пророка, в час посвящения пожирающего свиток, неизвестен классической Греции. Греки рассказывали совсем иные легенды о любимцах богов: будущему царю Мидасу в его младенческом сне муравьи носили в рот пшеничные зерна, будущему поэту Пиндару при таких же обстоятельствах пчелы наполнили рот медом<sup>58</sup>. Для Мидаса это было посвящение в мистерию власти и богатства, для Пиндара — посвящение в таинства «медоточивого» поэтического слова. Перед нами символика, которая не только очень прозрачна, но и очень естественна. Вкушать пшеничные зерна или тем паче мед совершенно естественно — столь же естественно, сколь неестественно вкушать испитый свиток. Мед съедобен — свиток несъедобен. Непринужденная пластика легенды о пчелах, питавших медом младенца Пиндара и младенца Платона, как-то связана с непринужденной пластикой воспеваемого или произносимого слова, с идеальным образом поэта как «певца» (не «писца») и философа как собеседника (не «книжника»). Напротив, вкушение книги невообразимо и постольку лишено пластической наглядности; не так ли чужд пластике человеческого образа вид самой книги?

Постепенно, однако, греческая культура принуждена была изменить свое отношение к книге.

Это было связано прежде всего с постепенным развитием интеллектуального типа «ученого», который постепенно потеснил интеллектуальный тип «мудреца». Мыслитель, принадлежавший к типу «мудреца», мог всю жизнь беседовать с людьми, с природой, с собственными мыслями, сов-



сем редко беря в руки свиток; но умственный труженик, принадлежавший к типу «ученого», не мог уклониться от регулярного общения с книгами. Когда-то философы были «мудрецами», и облик Платона еще сохраняет в себе многие черты «мудреца»; но его ученик Аристотель — первый великий «ученый» в истории греческой философии. Поэтому весьма характерно сообщение, согласно которому Платон прозвал Аристотеля «читателем» (αὐτὸν ἔλεγε «ἀναγνῶντα») <sup>59</sup>. Трудно не согласиться с А. И. Доватуром, проницательно усмотревшим в этой частности красноречивое свидетельство встречи и спора двух эпох культуры, двух типов умственной работы <sup>60</sup>.

Тот же контраст между поколениями прослеживается и в истории литературы. Когда-то поэты тоже были «мудрецами»; слово это неоспоримо подходит к Солону, одному из «семи мудрецов», но также к Пиндару или к Эсхилу. Однако уже Еврипид — если еще не поэт как «ученый», то во всяком случае поэт как «софист» (в старом, почтенном смысле этого слова). Если Софокл обрисован своим современником Ионом Хиосским в ситуации общительного праздничного благодушия <sup>61</sup>, то о Еврипиде сохранилась память как о нелюдимом любителе уединенного размышления — и, конечно, чтения <sup>62</sup>. Собирателей библиотек продолжали считать чудаками; но этих чудаков становилось все больше и больше.

И все же характерно, что настоящий культ книги приходит в эпоху эллинизма, когда греческая культура развивается на ближневосточной почве, и что первая библиотека невиданных доселе размеров, давшая образец коллекционерству последующих веков, возникает в Александрии, на земле Египта. Греческие «ученые» встречаются с «книжниками» и «священнокнижниками»; а бюрократическая монархия Птолемеев не меньше нуждается во всевозможной «писанине» и культе «писанины», чем государственность фараонов. Тогда и поэты окончательно становятся «учеными», библиотекарями и грамматиками, эрудитами и читателями, «книжной молью» (ἀφ᾽ ἑαί;), «тельхинами книг»

ἸΕΣ, ῥίρταον), как их называют эпиграмматисты <sup>63</sup>; лучший пример — Каллимах.

Греческая литература эллинистического и римского времени свидетельствует о таком любовном, даже сентиментальном отношении к самой вещественности книги, какое мы напрасно стали бы искать у авторов классической эпохи. Наш термин «библиофил» — слово, составленное из греческих корней, но отнюдь не греческое слово; греки в свое время соединили эти же корни в обратном порядке — «филобибл» (<ρiA.6p4|\$A,o<); но потребность в таком слове возникла лишь в эпоху эллинизма <sup>64</sup>. Эпиграмма Афиней славит учения стоических философов, «занесенные на священные извивы свитков» <sup>65</sup>; для него «священны» не только сами учения, «священны» книги, удостоившиеся их сохранять. Ореол осеняет не только «дух», но и «букву».

Стоит привести подробнее изъяснение читательской нежности, относящееся уже к заре ранневизантийской эпохи — ко второй половине IV в.; оно взято из автобиографической речи Ливания «Жизнь, или О моей судьбе». Знаменитый ритор намерен поделиться с читателем своими драматическими переживаниями. У него был экземпляр «Истории» Фукидида, переписанный «письменами, в самой малости своей изящными»; он доставлял своему владельцу «сладострастное наслаждение (τiς οὐτ[ι]), какого не мог бы доставить другой список». «Много и перед многими выхваляя свое достояние, — продолжает Ливаний, — радуясь ему более, нежели Поликрат радовался перстню, я привлек к нему воров». Душевное равновесие книголюбца было нарушено. Ему было вовсе не трудно достать другие экземпляры Фукидидова труда, но в письме, которым они были написаны, не было «приятности», а потому Ливаний уже не мог получать прежней пользы от изучения великого историка. «Все же, — заключает он с пафосом, — Судьба, хотя и запоздало, возместила мне это удручение»; книга вернулась к владельцу. «Взяв книгу и воздав ей ласку, какая причиталась бы дитяти, на столь долгое время утраченному, ныне же обретенному, я отошел к великой радости, возблагодарив Судьбу тогда и не переставая благодарить ее по сей

день». Ливаний чувствует, что его сентиментальная мания не всем понравится. «Пусть, кто захочет, смеется надо мною, как над бездельником, хлопочущим из пустяков; смех невежды не страшит»<sup>66</sup>. Вот как обстоит дело: кто не способен ощутить в себе и оценить в другом привязанности к искусно выполненной книге, к изящному начертанию ее букв, тот, по мнению Ливания, просто невежда, профан, стоящий за дверями культуры — *книжной* культуры.

Меняется отношение образованного общества к искусству письма; одновременно меняется и само искусство письма, только теперь становясь действительно искусством в собственном смысле этого слова — одним из прикладных искусств, получивших такое значение в системе византийской культуры. Мы теперь называем искусство письма «каллиграфией», заимствуя слово из греческого языка; стоит отметить, однако, что греческое слово *Κοσμογραφία* первоначально означало вовсе не изящество письма, а изящество слога<sup>67</sup>. Привычное для нас значение слова появляется как раз в самый канун ранневизантийской эпохи, к исходу III в. — ни раньше, ни позже; теперь «каллиграфом» называют писца особой квалификации, писца-художника, и слово это настолько входит в быт, что может войти в законы<sup>68</sup>. Каллиграфия получает фиксированный социальный статус.

Именно IV век, тот самый век, когда жил Ливаний, оказался временем, ознаменовавшим собой, как выразился некогда видный знаток палеографии, «поворотный пункт в истории греческого письма»; по его замечанию, «дистанция между образчиком письма начала IV в. и другим образчиком, который возник едва пятьюдесятью годами позднее, так невероятна, что все изменения, испытанные письмом за предыдущие 220 лет, не идут с этим ни в какое сравнение»<sup>69</sup>. Если Ливанию было так важно, каким почерком переписан его экземпляр «Истории» Фукидида, нас не должно удивлять, что писцы постарались удовлетворить запросы утонченных ценителей.

Итак, любознательность ученых эрудитов и эстетизм утонченных библиофилов — две силы, существенно стимулировавшие позднеантичный культ книги; обе эти силы

выросли из чисто «мирских» оснований эллинистической культуры, если и не без влияния ближневосточных традиций (влияния, которое легко уловить, но трудно измерить), то все же без прямого конфликта с тем, что в составе эллинизма было собственно «эллинским». Любовь к знанию, любовь к изяществу — что здесь чуждого образованному эллину? Однако мы недаром употребили слово «культ», которое принадлежит религиозной сфере. Позднеантичный культ книги мог стать действительно культом, в буквальном, отнюдь не метафорическом смысле слова, лишь под воздействием двух других факторов: оба они были религиозными по своему характеру — и явно внеэллинскими по своему генезису.

Первым фактором было присущее христианству преклонение перед Библией как письменно фиксированным «словом Божиим».

Вторым фактором было присущее позднеиудейскому (протокабалистическому), позднеязыческому и гностическому синкретизму преклонение перед алфавитом как вместилищем неизреченных тайн.

Начнем с роли христианства. Как известно, церковь восприняла из иудейской традиции не только (расширенный) ветхозаветный канон, но, что важнее, тип отношения к канону, идею канона («Тора с небес»<sup>70</sup>); по образцу ветхозаветного канона она отобрала новозаветный канон. Современное религиоведение зачисляет христианство в категорию «религий Писания» («Schriftreligionen»); так в свое время мусульмане зачислили христиан в категорию «ахль аль-китаб» («людей Книги»<sup>71</sup>). Правда, если говорить о совсем тонких нюансах, надо сказать, что культ книги в христианстве не столь абсолютен, как в позднем иудаизме и в исламе. Согласно новозаветному изречению, «буква убивает, а дух животворит»<sup>72</sup>; и недаром буквы новозаветного канона не подверглись благочестивому пересчитыванию, как буквы иудейского канона<sup>73</sup>. Иудаизм и вслед за ним ислам разрабатывали доктрину о предвечном бытии сакрального *текста* — соответственно Торы или Корана — как довременной нормы для еще не сотворенного мира<sup>74</sup>.

но в христианстве место этой доктрины занимает учение о таком же предвечном и довременном бытии Логоса, притом понятого как личность («ипостась»). Есть один образ, который стоит для христианского сознания много выше, чем письмена «Писания»: это человеческое лицо Христа — лик воплощенного Логоса. «Я узрел человеческое лицо Бога,— восклицает византийский теолог,— и душа моя была спасена!»<sup>75</sup> Центральная задача византийского сакрального искусства — построение «Лица»; вспомним легенды об отпечатке Иисусова лица, чудесно проявлявшемся на плате Вероники, на плате топарха Авгара, на доске евангелиста Луки<sup>76</sup>. Напротив, в круге культуры ислама миниатюрист, даже решившись изобразить фигуру «Пророка», из почтения оставлял вместо лица — белое пятно; контраст очевиден. Поклонение «Лику» ограничивает поклонение «Книге». По христианской доктрине, норма всех норм, «путь, истина и жизнь» — это сам Христос (не его учение или его «слово», как нечто отличное от его личности, но его личность как «Слово»)<sup>78</sup>; евангельские тексты — сами по себе лишь «записи» о нем, ссяоц.упцоуе'бцата, как выражается Юстин<sup>79</sup>.

И все же само имя «Логоса», или «Слова», очень естественно ассоциировалось с понятием «слова» как текста, с понятием книги. Мы имеем любопытное тому подтверждение. Некий христианин по имени Муселий на свои деньги выстроил библиотеку, и вот анонимная эпиграмма ранневизантийской эпохи так восхваляет его поступок:

Эту обитель для слов доброхотно воздвигнул Муселий,  
Ибо уверовал он свято, что Слово есть Бог .

Где есть «Слово», там недалеко и до книги. Бог-Слово получает уже в раннехристианской пластике атрибут, чуждый, как мы видели, богам Греции и Рима, — свиток<sup>81</sup>. На знаменитом саркофаге Юния Басса (359 г.) свитки даны апостолам Петру и Павлу как «служителям Слова»<sup>82</sup>, стоящим у престола Христа-Логоса. На мозаичной композиции в апсиде римской церкви Сайта Констанца (первая половина IV в.), «Закон», передаваемый Христом Петру, овеще-

ствлен в виде огромного свитка (вспоминаются насмешливые слова сатирика Ювенала о другом, ветхозаветном «Законе», переданном в «таинственном свитке»<sup>83</sup>). Позднее византийское искусство заменит свиток в руке Христа на кодекс, но смысл символа останется тем же самым.

Книга — символ «откровения»; она легко становится символом сокровенного, трансцендентной тайны. «И видел я в деснице у Сидящего на престоле свиток, исписанный с внутренней и внешней стороны, запечатанный семью печатями, — повествует автор Апокалипсиса. — И видел я Ангела сильного, провозглашающего громким голосом: кто достоин развернуть свиток сей и снять печати его? И никто не мог ни на небе, ни на земле, ни под землею развернуть свиток сей и снять печати его»<sup>84</sup>. Поглощение книги выступает как символ посвящения в трансцендентную тайну. Метафорика инициации, известная по Иезекиилю, находит себе место в том же Апокалипсисе: «И взял я книжицу из руки Ангела, и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же я съел ее, то горько стало во чреве моем»<sup>85</sup>.

Эта метафорика остается актуальной не только для раннехристианской, но и для ранневизантийской литературы. Так, жития Романа Сладкопевца рассказывают, что этот прославленный «песнописец», т. е. поэт и композитор, притом сам «воспевавший» свои произведения, первоначально был не способен ни к пению, ни к сочинительству. Он был аqховоq («безголосый») и Suaqховоi; («дурноголосый»); лишь в результате чуда он стал etxсовex; («сладкогласный»). «Ему, клирику Великой Церкви, сыну благородных родителей, притом украшенному всякою добродетелью, девственнику, воздержному всеми своими чувствами, кроткому и милосердному, в поношение был дурной голос; того ради много и смеялись над ним среди собратий-клириков»<sup>86</sup>. Чудо совершилось, как повествуют все агиографы, следующим образом: после долгих молитв и слез «в одну из ночей ему в сонном видении явилась пресвятая Богородица, и подала хартию, и сказала: "возьми хартию сию, и съешь ее"» . Как видим, повеление, полученное Романом, тождественно повелениям, описанным у Иезекииля и в Апока-

липсисе. «И вот святой, — продолжает агиограф, — решил-ся растворить уста свои и выпить (!) хартию. Был же то праздник пресвятого Рождества Христова; и тотчас, пробудясь от сна, изумился он и восславил Бога. Взойдя затем на амвон, он начал воспевать песнь: "Дева днесь Пресущен-

<sup>88</sup> у- ственного рождает». Сотворив же и других праздников кондаки, числом около тысячи, он отошел ко Господу»<sup>89</sup>. В этой легенде поэтический дар Сладкопевца, позволивший ему, по-видимому, со стихийной легкостью сочинить огромное множество богослужебных поэм, приравнен к про-роческому вдохновению Иезекииля и Иоанна. Аналогичная легенда объясняет даровитость другого церковного поэта — Ефрема Сирина<sup>90</sup>. Наверное, надо быть византийцем, чтобы зримо представить себе, как «выпивают» хартию, т. е. клочок (тоцо^) пергамента!<sup>91</sup> Впрочем, один византийский ритуал магического свойства действительно включает «выпивание», если и не хартии, то во всяком случае написанных букв: чтобы мальчик легче учился грамоте, рекомендуется вывести чернилами на дискосе 24 буквы греческого алфавита, затем смыть письма вина и дать мальчику испить этого вина<sup>92</sup>. И легенда, и ритуал предполагают, что письма должны вещественно войти в человеческое тело, дабы внутренняя сущность человека (по библейскому выражению «сердце и утроба») причастились их субстанции.

В этой системе символов письма приобщаются к составу «сердца и утробы», но в свою очередь «сердце и утроба» становятся письмами, священным текстом. «Вы показываете, — с похвалой обращается к верующим один новозаветный автор, — что вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца»<sup>93</sup>.

Бог христиан недаром изображался со свитком в руках. Христиане первых веков «были в необычайной степени читающим и сочиняющим книги народом»<sup>94</sup>. Церковь на несколько веков опередила языческий мир, перейдя к более практичной и перспективной форме книги — кодексу<sup>95</sup>. Стоит обратить внимание, как переменялось в христиан-

ской культуре отношение к труду переписывателя книги и чтеца книги. Историограф египетского монашества Палладий замечает о знаменитом Евагрии: «он преизящно писал оксиринхским пошибом»<sup>96</sup>. Евагрий, положим, зарабатывал переписыванием свой хлеб; но ведь дело не только в этом. Мы не ожидаем встретить у биографа Якоба Беме похвалы качеству обуви, сработанной сапожником из Герлица; труд сапожника — «низкий» труд. Переписывание книг тоже было в античном мире «низким» трудом, презренным занятием для рабов; но в глазах Палладия оно возвысилось настолько, что такого видного теолога, как Евагрий, ничуть не стыдно и не смешно похвалить за его каллиграфическое искусство. Умение красиво писать хоть кому делает честь! В истории античной культуры у Евагрия-переписчика нет предшественников: вспомним, с каким безразличием относился к записи собственных сочинений Плотин<sup>97</sup>, — да ведь и Либаний, умевший любоваться плодами чужого мастерства, сам ни за что не засел бы за труд каллиграфа. Пожалуй, предшественников Евагрия можно искать среди египетских «священнокнижников» (уроженец Малой Азии, Евагрий стал аскетом, но также и переписчиком на земле Египта; «оксиринхский» пошиб письма получил свое наименование от египетского города Оксиринха).

С еще большей уверенностью предшественниками Евагрия можно назвать кумранских ессеев, прилежно переписывавших священные книги<sup>98</sup>. У Евагрия общее с ессеями отношение к письму, потому что у него общее с ними отношение к «Писанию»; первое обусловлено вторым. Что касается преемников Евагрия, то они весьма многочисленны. К ним принадлежат средневековые иерархи, настоятели монастырей, церковные деятели, мыслители и писатели, в благочестивом усердии бравшие на себя труд переписчика (вплоть до Сергия Радонежского и Нила Сорского на Руси<sup>99</sup> и Фомы Кемпийского на Западе<sup>100</sup>). К ним принадлежат работники средневековых скрипториев, которых поучал Алкуин:

...Пусть берегутся они предезко вносить добавлены,  
Дерзкой небрежностью пусть не погрешает рука;

Верную рукопись пусть поищут себе поприлежней,  
 Где по неложной тропе шло неизменно перо,  
 Точкою иль запятой пусть смысл пояснят без ошибки,  
 Знак препинанья любой ставят на месте своем,  
 Чтобы чтецу не пришлось сбиваться иль смолкнуть неожиданно,  
 Братье читая честной или толпе прихожан...<sup>101</sup>

В стихах Алкуина возникает, как мы видим, не только фигура писца, но также не менее важная фигура чтеца — человека, читающего книгу вслух другим людям. И его труд получает в христианскую эпоху более почетный статус. Прежде «чтецом» (по-гречески «анагностом») называли, как правило, раба, занимающего господ своим чтением на пиру или в иной обстановке<sup>102</sup>. Теперь это самое слово становится обозначением одной из низших ступеней посвящения церковнослужителей. В этом — тоже знамение времени.

Если вера в святость «Писания» делала все атрибуты книжности почтенными, вера в магию алфавита делала их таинственными.

В иудейском мистическом трактате «Буквы рабби Акибы» речь идет о сокровенном значении каждой буквы еврейского алфавита от алефа до тава. Трактат открывается словами: «Сказал рабби Акиба: "Алеф, что значит алеф?.."» Оказывается, имена букв надо читать как аббревиатуры, образованные первыми буквами слов, которые в совокупности составляют ту или иную назидательную фразу. Кстати говоря, такая операция называлась «нотарикон» и была в большом ходу; наиболее известный случай применения принципа «нотарикона» — обычай ранних христиан толковать слово ΙΧΘΥΣ («рыба») как аббревиатуру священной формулы 'Ιησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱοῦ Ζωοτῆρος («Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель»)<sup>103</sup>. Византийцы тоже любили «нотарикон» и охотно интерпретировали имя праотца Адама (ΑΔΑΜ) как хитроумно сокращенное перечисление стран света (Ανατολή Διγῆς Ἄρκτου; Μεσημέριον — «Восток, Запад, Север, Юг»), делая из этого вывод, что человек есть малая вселенная. Мы живем в век аббревиатур и не видим в них ничего сакраментального, поскольку не видим

ничего сакраментального в самих буквах; но тогда судили иначе. Еще в одном иудейском мистическом трактате «Книга Творения» («Сейфер Йецира») обсуждается вопрос о простейших первоосновах всего сущего: мир сотворен из чисел — здесь автор следует за пифагорейцами, — но он сотворен также из букв!

Оба упомянутых трактата в сохранившихся изводах — сравнительно позднее выражение определенной традиции; но сама традиция восходит к самым первым векам нашего летосчисления, если не к более раннему времени. Во всяком случае, иудейская доктрина о сокровенном смысле букв предполагается (и принимается) раннехристианским апокрифом едва ли не II в., в котором изображено, как малолетний Иисус озадачивает и посрамляет своим знанием

105

этой доктрины школьного учителя

Греческие «окультисты» поздней античности не отстаивали от своих восточных собратьев. Алхимик Зосим учит: «буква омега, извитая, двучастная, соответствует седьмому, или Кроносову, поясу, согласно речению воплощенному (φρ&οεϋϋοοϋοο^); ибо согласно речению бесплотному она есть нечто неизрекаемое, что ведает единый Никофей Таинственный»<sup>104</sup>. За невозможностью получить консультацию у Никофея Таинственного, смысл этой фразы остается несколько неясным; но зато ее тон говорит сам за себя. Впрочем, Зосим — все же «чернокнижник», адепт темного, «отреченного», эзотерического знания; однако Исидор Севильский, представитель благоразумной школьной учености, тоже полагает, что по крайней мере пять букв греческого алфавита (альфа, тэта, тау, ипсилон, омега) наделены мистическим смыслом<sup>107</sup>. Ранневизантийские неоплатоники равным образом выделяли для своих созерцаний отдельные, «привилегированные» буквы — например, эпсилон («весы справедливости»<sup>108</sup>) или тот же ипсилон «букву философов»<sup>109</sup>). Но не все были такими умеренными. Гностик Марк дал каждой из двадцати четырех букв греческого алфавита свое место в построении мистического тела божественной Истины. Тело это состоит не из чего иного, как из букв, из самой субстанции букв. Ее голову составляют аль-

фа и омега, ее шею — бета и пси, ее плечи и руки — гамма и хи, ее грудь — дельта и фи, ее грудобрюшную преграду — эpsilon и иpsilon, и так идет до конца, до самых ступней. Каждая из двенадцати пар букв (подобранных, как видит читатель, таким образом, что 1-я буква от начала алфавита сопряжена с 1-й от конца, 2-я от начала — со 2-й от конца и т. п.) соотносена с одной из двенадцати магических «зон», на которые разделила человеческое тело позднеантичная астрология<sup>9</sup>. «Целокупность» алфавита от альфы до омеги — эквивалент целостности и завершенности телесного «микрокосма» от тмени до пят.

Более традиционно было соотносить буквы с планетами, знаками Зодиака и прочими фигурами звездного неба<sup>10</sup>. Тогда «целокупность» алфавита выступала как эквивалент округленной, сферической целостности астрального «макркосма».

В поэзии появляется образ небес как *текста*, читаемого астрологом. Клавдиан обещает в своей поэме «О консульстве Стилихна»:

«Впишется сан Стилихона звездами в небесные фасты». Вот образ мира в воображении придворного: и небеса становятся «фастами», официальным и официозным документом, удостоверяющим права Стилихона на сан консула. Вот образ мира в уме «писца»: и звезды оказываются письменами. Небо Клавдиана — канцелярское небо.

Карл Моор у Шиллера не может энергичнее выбрать свой век, как назвав его «чернильным» веком. Средние века и впрямь были — в одной из граней своей сути — «чернильными» веками. Это времена «писцов» как хранителей культуры и «Писания» как ориентира жизни, это времена трепетного преклонения перед святыней пергамента и букв. В озорную минуту хочется применить к людям средневековья ехидные слова старинного сатирика, сказанные по совсем иному поводу:

... А им

Печатный всякий лист быть кажется святым " —

заменив, разумеется, слово «печатный» словом «исписан-

ный». Известно же, что такому человеку, как Франциск Ассизский, всякий исписанный лист *всерьез* «быть казался святым» — на том основании, что из означенных на нем букв можно сложить имя Христа<sup>11</sup>. Лист свят потому, что святы буквы. Веря в это, «Беднячок» из Ассизи был наследником многовековой традиции.

Надо различать историю грамотности как практического навыка и судьбы грамотности как символа. Афиняне V в. до н. э. были в большинстве своем грамотны; но создается впечатление, что они сами как-то не замечали этого. Пропасть разделяла не грамотея и неграмотного, а «оратора» и «неискусного в речах». В поговорку вошло неумение Фемистокла играть на лире<sup>115</sup>. В средние века распространение грамотности идет в разных местах по-разному: на Западе грамотность становится кастовой привилегией клира, в Византии, вообще говоря, остается скорее доступной для различных слоев населения<sup>116</sup>. Но вот психологическая атмосфера *вокруг* грамотности, пафос грамотности, умонастроение прилежного «писца», грамотея-переписчика, проявляющееся вдруг и в самом вдохновенном поэте, и в самом глубоком мыслителе, — это общие черты всего средневековья.

Вспомним, что О. Мендельштам сумел угадать «писца», даже «переписчика» в самом позднем и наименее средневековом из гениев средневековья — в творце «Божественной Комедии». Его слова стоят того, чтобы привести их здесь.

«...Стыдитесь, французские романтики, несчастные *in-sroyables'n* в красных жилетах, оболгавшие Алигьери! Какая у него фантазия? Он пишет под диктовку, он переписчик, он переводчик... Он весь изогнулся в позе писца, испуганно косящегося на иллюминированный подлинник, одолженный ему из библиотеки приора.

Я, кажется, забыл сказать, что "Комедия" имела предпосылкой как бы гипнотический сеанс. Это верно, но, пожалуй, слишком громко. Если взять это изумительное произведение под углом письменности, под углом самостоятельного искусства письма, которое в 1300 году было впол-

не равноправно с живописью, с музыкой и стояло в ряду самых уважаемых профессий, то ко всем уже предложенным аналогиям прибавится еще новая — письмо под диктовку, списыванье, копированье.

Иногда, очень редко, он показывает нам свой письменный прибор. (...) Чернило называется "inchiostro", то есть монастырская принадлежность; стихи называются тоже "inchiostri", или обозначаются латинским школьным "versi", или же, еще скорее, — "carte", то есть изумительная подставка вместо стихов страницы.

И когда уже все написано и готово, на этом еще не ставится точка, но необходимо куда-то понести, кому-то показать, чтобы проверили и похвалили.

Тут мало сказать списыванье — тут чистописанье под диктовку самых грозных и нетерпеливых дикторов. Диктор-указчик гораздо важнее так называемого поэта.

...Вот еще немного потружусь, а потом надо показать тетрадь, облитую слезами бородатого школьника, строжайшей Беатриче, которая сияет не только славой, но и грамотностью»<sup>11</sup>.

## СОГЛАСИЕ В НЕСОГЛАСИИ

Совсем нередко бывает, что для историко-литературного анализа интереснее и плодотворнее всего оказываются как раз те явления, которые имеют свойство резко озадачивать вкус иной эпохи. В конце концов, «озадачивать» — значит ставить задачу: что помеха для инерции восприятия, то задача для ума. Когда литературовед вдруг перестает что бы то ни было понимать, есть надежда, что ему предстоит наконец-то понять нечто всерьез заслуживающее быть понятым. Если заведомо высокоодаренный автор далеких времен систематически «портил» свои произведения, поступая «нелогично» (т. е. следуя не той логике, которую мы заранее ждем от него), именно эти аномалии обнаруживают, может статься, своеобычность его поэтики и направление запросов его эпохи. Пусть инерция восприятия протестует: «ну, зачем он так?» Самое время подхватить этот вопрос: «да, действительно — зачем?» Отвергнутый камень так часто оказывается во главе угла...

Наши размышления будут иметь в качестве отправной точки те пространные поэмы Романа Сладкопевца на религиозные сюжеты, которые в современной науке принято называть «кондаками». Греческое слово «кондакион» означает «палочку» и отсюда свиток, наматываемый на палочку. В своем терминологическом употреблении оно засвидетельствовано не ранее IX в.; в позднейшем церковном обиходе оно стало применяться к небольшим песнопениям в честь праздника или святого, по объему и несложной структуре похожим на тропарь и отличным от него лишь по своему месту в составе богослужебного действия \ Так вот — этот смысл термина «кондак» не имеет никакого касательства к монументальным лирико-эпическим созданиям Романа Сладкопевца. Последние состоят из объемистых, многостихных строф (ОКОН, «икосов»<sup>2</sup>), имеющих идентичное метрическое (соответственно мелодическое) построение и

единый *рефрен*, своим ритмичным возвращением четко членивший целое на равные отрезки.

Именно о рефренах и пойдет речь. Первую задачу они задают нам уже самым своим существованием. Дело в том, что кондаки Романа с таким трудом находят себе место в наличной номенклатуре поэтических жанров, что исследователи ранневизантийской гимнографии предпочитали и предпочитают выходить из положения, описывая кондак как «версифицированную» или «метрическую» проповедь. Что сказать об этой дефиниции? Одно из двух: либо это метафора, стремящаяся схватить какой-то аспект жанровой природы кондака и свободная от обязательств иметь в виду также и прочие ее аспекты, либо, напротив, это утверждение, которое должно быть принято во всей полноте его буквального смысла или отвергнуто. В первом случае спорить было бы не о чем. Кондак и впрямь очень близок к проповеди А) по своему «месту в жизни», т. е. по своей позиции и функции внутри литургического комплекса<sup>3</sup>, Б) по способу напевно-речитативного сольного произнесения, среднего между речью и пением и широко усвоенного в те века проповедниками<sup>4</sup>, В) по фактуре словесной ткани, насыщенной стилистическими фигурами во вкусе азиатского красноречия, Г) наконец, по коренным дидактическим установкам. Приходится, однако, убедиться, что исследователи, обозначающие кондак как «версифицированную проповедь», понимают себя сами более или менее буквально<sup>5</sup>; в таком случае их тезис приобретает неизбежные импликации. «Версифицированная» проповедь — это не значит «поэтическая» проповедь, и отличие обоих эпитетов лежит не столько в оценочной плоскости («поэтическое» — хорошо, «версифицированное» — плохо), сколько в объективном плане учета важности или маловажности стиховых факторов литературного целого. «Версифицированная» проповедь может быть и высокохудожественной, однако лишь как образчик красноречия, не как стихи. Если она действительно такова, ее надо рассматривать именно как проповедь, подчиненную всем жанровым законам проповеди, не имеющую сверх того никаких содержательно-эсте-

тических аспектов и только на поверхности, на внесодержательном уровне подчиненную формальным правилам версификации. Э. Вернер особенно спешит разочаровать читателя, который вздумал бы ожидать от стиховой формы поэтических установок, и сводит выбор этой формы к чисто утилитарным нуждам мнемотехнического свойства<sup>6</sup>. Как бы то ни было, логическое следствие таково: все, что отделяет кондак от обычной проповеди и не помогает выполнению им функций проповеди, должно оказаться случайным, бессодержательным, разве что декоративным, но уж никак не конструктивно-смысловым моментом. И тут-то мы вспоминаем, что подчинение нормам версификации — не единственный признак, по которому мы относим кондаки «Сладкопевца» по разряду стихов, а не по разряду прозы. У кондаков есть еще одна формальная особенность, мыслимая только в поэзии и притом связанная — пусть опосредованно — с песенным лиризмом, с фольклорной стихией; как уже говорилось, это рефрен, со строгой необходимостью возвращающийся по исчерпанию равных количественных мер текста. В прозе такой рефрен невозможен по самой идее, ибо проза, принявшая обязательную количественную меру, тем самым перестала бы быть прозой.

Если мы поверим определению кондака как «версифицированной проповеди», придется предположить, что рефрен в кондаке не может быть ничем иным, как бессодержательным орнаментом, может быть, разнообразящим форму, но только мешающим смыслу. Льющаяся, бегущая вперед песнь и неизменно возвращающийся припев перекликаются, окликают друг друга, между ними возникает диалог разных «голосов» в бахтинском смысле этого слова (поскольку основной текст кондака исполнялся рецитатором-солистом, а рефрен бывал подхвачен хором, противостояние различных «голосов» имело место еще и в буквальном смысле). Но ведь проповедующий голос по природе своей «монологичен», он должен возвещать, разъяснять, убеждать, по возможности не допуская в свое сакральное пространство чужого голоса — разве что сугубо эпизодично, на мгновение, в педагогических целях диатрибы<sup>7</sup>, как



это случается порой у Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста и других мастеров гомилетики; однако это — совсем иное дело. Если кондак есть проповедь, на что ему припев и переключка припева с основным текстом строф? Разве эта игра поможет выявить такое содержание, которое только и может быть присуще проповеди?

Этот вывод из ходовой концепции кондака сделать нетрудно, и он был сделан. Приговор рефрену напрашивается тем настоятельнее, что сплошь да рядом он задает вторую загадку: вместо того, чтобы согласоваться с настроением основного текста, резюмировать это настроение, он несет в себе иное настроение, не согласующееся, но, напротив, контрастирующее с эмоциональной окраской строф. Основной текст говорит одно, рефрен, как на зло, — другое. Достаточно взглянуть на вступительные статьи Х. Гродидье де Матона к отдельным кондакам Романа в томах парижского издания из серии «Sources Chretiennes», чтобы увидеть, какую досаду вызывали подчас у высокоэрудированного знатока ранневизантийской гомилетики эти несообразности. Он все энергичнее сетует на нелогичное согласование рефренов с основным текстом: если в кондаке о Вифлеемском избииении младенцев, действительно не очень удачном, рефрен еще можно простить<sup>8</sup>, то в кондаке о предательстве Иуды Искариота, одном из самых совершенных творений Романа, остается только отметить полное отсутствие связи между строфой и припевом<sup>9</sup>. Может показаться, что владеющие современным исследованием чувства не так уж далеки от умонастроения, владевшего в свое время учеными маройитами XVIII столетия, которые, готовя в Риме первое издание гимнов Ефрема Сирина, выкинули рефрены, как вещь сугубо и заведомо ненужную<sup>10</sup>. В наше время подобное текстологическое бесчинство, разумеется, невозможно (при том в большинстве кондаков Романа ему воспрепятствовала бы синтаксическая связь между строфой и рефреном, как правило отсутствующая у сирийского поэта). Но современный исследователь берет реванш в сфере эстетического анализа, отсекая рефрен если не от физического тела кондака, то от умозрительной идеи его литературного облика.

Попробуем, однако, и в литературном судилище исходить из презумпции невиновности, хотя бы в виде предварительной гипотезы допустив, что автор, может статься, все же знал, что делал. Нам предстоит попристальнее присмотреться именно к тем предельным случаям, которые по констатации Гродидье де Матона являют наибольшую несогласованность основного текста и рефрена.

Первый случай — кондак о Вифлеемском избииении младенцев. От строфы к строфе речь идет о злодейской власти Ирода, звучит его повелительный приказ солдатам, слышится покорный ответ готовых на дело убийц, рисуются безысходно-госкливые картины кровавой смерти младенцев, которые только что сосали материнскую грудь и теперь коченеют, не выпуская сосца из судорожно сжавшихся челюстей. Воля злого царя совершается, зло всевластно. Но рефрен кондака — *оті то краток айтой КаГаіретхай тахй*, «что власть его (разумеется, Ирода. — С. А.) вскоре уничтожится». Самое примечательное, что слова эти дважды вложены в уста самого Ирода<sup>11</sup> и еще два раза — в уста его верного воинства<sup>13</sup>; конечно, и царь, и солдаты выговаривают и повторяют нежелательное для них пророчество, силясь отрицать его. В устах Ирода это звучит так:

...*паухеq*, трѣцогкп X.аоі mі ов Xеуоххп лоте оп  
то кротах; айтой КаГаіреттай ха%об

...все народы трепещут и не говорят,  
что власть его вскоре уничтожится.

В устах воинов это звучит так:

...коп. цт| *e.ay* 8eiX,цов  
оп то кротах; cгow ксевенрешхг *maxb*  
... и не страшись,  
что власть твоя вскоре уничтожится.

Конечно, трусливые отрицания ничему не помогают. Роман Сладкопевец отлично понимал, что в силу суггес-

тивной энергии слов, всегда способной отстоять себя против формально-логического смысла фразы, это «не говорят» означает «скажут», это «не страшись» означает «страшись». И вот оказывается, что если рефрен не всегда гладко пригнан к строфе, а его возвращение выглядит назойливым и навязчивым, — сами эти шероховатости могут играть в общем художественном умысле конструктивную роль: благодаря им повторяющиеся слова рефрена приобретают мучительную неотвязность маниакальной мысли, владеющей умом Ирода и непроизвольно возвращающейся к нему именно тогда, когда он пытается ее отогнать. Рефрен назойлив — как забота, навязчив — как то, что мы называем «навязчивой идеей». Власть оборачивается постыднейшим безвластием, когда носитель власти не властен над тем, чем может свободно распоряжаться любой человек, — над своими же словами, поворачивающимися против него самого. «Земное всеисилие зла есть в эсхатологической перспективе бессилие зла» — такую мысль проповедник мог бы развернуть в череде логически организованных антитез, но у *поэта* Романа Сладкопевца есть возможность дать мысли пластически выразительный облик и заставить два смысловых плана наглядно, «овеществленно» противостоять друг другу в противостоянии основного текста и рефрена. Обреченность Ирода не просто логически соотнесена с его злодейством, как побудительная причина и одновременно конечный исход этого злодейства; она неусыпно присутствует на заднем плане, присутствует зримо, как золотой фон византийской сакральной живописи, этот знак Божьей правды, объемлющий и омывающий любое изображение мученичества. И это зримое присутствие второго плана, в котором Ирод — уже не властный царь, а обреченный грешник, дано через ритмическое возвращение рефрена, сообщающее поэме пульсирующую двуполярность.

Второй случай — кондак о предательстве Иуды. В нем происходит то же самое, хотя и на другой лад. Тон поэмы суров и грозен; ее тема — чернейший и окаянейший грех, перед лицом которого только и остается, что проклинать и взывать к суду:

Не содрогнется ли слышащий, Не  
ужаснется ли видящий Иисуса на  
погибель лобызаема, Христа на  
руганье предаваема, Бога на терзанье  
увлекаема? Как земли снесли  
дерзновение, Как воды стерпели  
преступление, Как море гнев  
сдержало, Как небо на землю не  
пало, Как мира строение устояло,  
Видя преданного и проданного, И  
погубленного Господа крепкого?

Но рефрен обращается не к карающей справедливости Бога, а к его прощающему милосердию, которое объемлет все и приемлет все и всех без изъятия:

уу т)цТУ, ю тохvkov iced  
Тtavtcei; ёк5ехоцеуо<;

Милостив, милостив, милостив  
Буди нам, о все Объемлющий И  
всех Приемлющий!

Формально-логической связи между проклятием Иуде и молитвой о милости для грешников как будто бы нет; об этом спорить не приходится. Есть нечто иное — то, что отечественный психолог искусства Л. С. Выготский называл «противоборством и сопоставлением двух противоположных планов», усматривая в таком противоборстве основу внутренней формы всякого подлинно поэтического произведения<sup>14</sup>. В самом деле, громовое осуждение греха, не дополненное мольбой о милосердии, оказалось бы сухим и черствым, мольба о милосердии, данная не на фоне безысходной греховной тьмы, не достигла бы такой захватывающей пронзительности; в обоих случаях психологическое воздействие так и не дошло бы до катарсиса.

Само по себе сопоставление двух неизмеримых, непропищаемых бездн — бездны греха и бездны благодати — являет собой один из ключевых мотивов христианской мысли и встречается в византийской литературе нередко: «Грехов

моих множества и судов твоих глубины кто исследит?» — будет вопрошать Христа блудница в великопостной песне Кассии<sup>15</sup>. Но сопоставление это дано у Романа не как разъясняемая отвлеченная мысль, а как пластически непосредственный контраст двух интонаций.

Отметим далеко не простое соотношение между строфами и рефреном: проклиная Искарюта в основном тексте, автор отнюдь не молится за него в рефрене, что было бы немислимо, — но, молясь за себя или, что то же, за всех предстоящих во храме («милостив буди нам»), он воспринимает Иудин грех как свой собственный, не отделяя себя от евангельского предателя в его виновности и ощущая разверзающуюся перед Иудой адскую бездну как заслуженную угрозу для себя самого. На этом и основана содержательная сопряженность двух интонационно-образных полюсов. Заметим, что Роман ничего не объясняет, не растолковывает, почему, собственно, образ Иуды должен понудить слушателя к «сокрушению» о своих собственных грехах, но предоставляет эмоциональному контрасту говорить за себя. Иными словами, «Песнопевец» поступает так, как странно было бы поступать проповеднику — и как во все времена поступали поэты.

\*\*\*

К примерам контраста между основным текстом и рефреном, почерпнутым из Гродидье де Матона, можно было бы добавить и другие.

В покаянном кондаке о грехопадении Адама и Евы речь идет о первородном грехе, навлекшем на человечество кару смерти; однако рефрен вновь и вновь именуется вовсе не грех и не смерть, но, напротив, «жизнь вечную» — тот самый дар, которым прародители владели и который они утратили<sup>16</sup>. Унижение грешного человека дано на смысловом фоне изначальной прославленности человека, каким он вышел из рук Творца. Вспомним, что другой, анонимный кондак на ту же тему, уже упоминавшийся по другому поводу<sup>17</sup>, имеет рефрен-восклицание: «О, сколь великою почестью зыскан был человек!»

В кондаке на праздник Богоявления рефрен называет Христа «Свет, Непрístupный» (то срок; то сеяроагтоу<sup>18</sup>). Этот эпитет лишь парадоксальным образом может быть употреблен здесь, где, во-первых, по самому смыслу слова «богоявление», речь идет о явлении «Света», о его приходе к людям и, следовательно, о его отказе от своей «непрístupности», и, во-вторых, Христос изображен в момент предельной «умаленности», «нисхождения», кенозиса, ибо он принимает крещение от руки Иоанна Крестителя<sup>19</sup>.

Кондак о воскресении Лазаря имеет своим предметом радостное событие, но рефрен у него скорбный — «Мариины и Марфины слезы»<sup>20</sup>.

Напротив, кондак, приуроченный к «чинопоследованию» Страстной Пятницы и воспевающий страдания и крестную смерть Христа, имеет рефрен: «...дабы ликовал Адам»<sup>21</sup>.

Понятно, что все это значит. Вообще говоря, парадоксальные антиномии «неслиянного и нераздельного» совмещения Бога и человека в личностном единстве воплощенной второй ипостаси, такого же совмещения человеческой муки и радостной божественной победы в страданиях Христа, и так далее, определяют собой коренную специфику христианства. Божественная слава Христа мыслится осуществляющей себя не где-то над его человеческим-унижением, а внутри него (вспомним «Свет Непрístupный», приходящий к Иоанну). Так же парадоксально земное бытие человека, в котором соединены богоподобие и ничтожество (вспомним данную Адаму и Еве «жизнь вечную» и заслуженную ими смерть). Весь мир, согласно новозаветному изречению, «во зле лежит»<sup>22</sup> (вспомним злодейскую власть Ирода), но всемогущество зла «вскоре уничтожится», ибо оно — лишь эпизод между сотворением мира, когда все было «весьма хорошо», и судом над миром, когда восторжествует Божья справедливость. Притом Божья справедливость, требующая для греха кары, непостижимо совмещается с Божьим милосердием, дарующим грешнику прощение (вспомним проклятие предательству Иуды и мольбу о милости).

В мире, искупленном страданиями богочеловека, нельзя разделить слезы и радость; без слез Марфы и Марии непредставимо воскрешение Лазаря, без слез, оплакивающих крестную смерть Христа, невозможно веселие спасенного Адама.

Об этих парадоксах учили византийские богословы, их разъясняли византийские проповедники. Роман Сладкопевец их не придумал. Но дело в том, что он не богослов и не только проповедник; он прежде всего поэт. Его задача — не только и не столько учить и разъяснять, сколько *показывать* и *внушать*. Для этого он употребляет строфично-рефренную форму, уже в самой себе несущую образ некоей антиномичности: движение строф конструктивно противопоставлено возвращающейся неизменности рефрена. Мы уже видели, что можно сделать с этой формой: один смысловой полюс философско-теологической антиномии локализуется в основном тексте, а другой — в рефрене. Чем отчетливее и энергичнее разведены оба полюса, чем резче и чувствительнее, даже болезненнее их контраст для слушателя и читателя, тем лучше. О нарушениях поверхностной гладкости фактуры и поверхностной связности мысли жалеть в данном случае не стоит.

\*\*\*

Иногда Роман Сладкопевец поступает с философско-теологической антиномией иначе — непосредственно формулирует ее в рефрене. Конечно, это образ действий, уже менее специфичный для поэта и более характерный для проповедника, для ритора, для «витии». Лаконичные формулы, подбираемые в таких случаях Романом, в самом деле весьма витийственны. В качестве примеров можно назвать два рефрена: «радуйся, Невеста невестная!» — обращенный к Деве Марии припев из кондака на Благовещение<sup>23</sup>; «чадо младое, предвечный Бог» — обращенный к новорожденному Христу припев из кондака на Рождество<sup>24</sup>. Но поспешим заметить, что и в этих случаях заложенная в поэтической форме динамика ■ полярного напряжения между основным текстом и рефреном не пропадает для смысла.

Действительно, если строфы дают конкретное повествование, то рефрен раскрывает сокровенный смысл этого повествования. Поскольку же в состав христианской идеологии входит также антиномия «священной истории» и умозрительной догмы, рассказа и идеи, предмета и смысла — недаром спор и синтез антиохийского историзма и александрийского аллегоризма имел такое значение<sup>25</sup>, — противопоставление основного текста и рефрена и здесь оказывается многозначительным.

Вспомним еще раз, что универсальная форма средневекового мышления и восприятия — символ, не смешивающий предмет и смысл (как это происходило в язычестве) и не разделяющий их (как это намечено в иконоборчестве и завершено в рационализме Нового времени), но дающий то и другое «неслиянно и нераздельно». Эстетическая неслиянность и нераздельность строфы и рефрена, их противопоставленность и сопряженность — наглядное тому соответствие.

Остается назвать еще один случай, когда противостояние основного текста и рефрена выявляет антиномию уже не в структуре возвещаемой «песнопевцем» доктрины, но в ситуации самого этого «песнопевца». Предполагается, что он беседует одновременно и с людьми, и с Богом: людям он рассказывает о делах Бога, а Бога призывает и славит. Иначе говоря, речь идет о совмещении в жанровой форме кондака повествовательного-проповеднических и гимнических интонаций. И вот, если строфы отданы в основном повествованию и обращению к людям, то рефрен может принять на себя функцию культового окликанья Бога — и тем самым поставить повествование в контекст длящейся «беседы» с Богом, «предстояния» ему. Это снова игра на совмещенности двух планов, просвечивающих друг сквозь Друга.

Подводя итоги, следует сказать еще об одном диалектическом противоречии — о напряжении, которое возникает между проповедническими задачами Романа Сладкопевца и поэтической природой его кондаков, зияющей между взаимоупором строфы и рефрена. Никким образом нельзя

сказать, будто Роман не занимается в своих поэмах делом проповедника; вся его поэзия насквозь дидактична, насквозь «учительна» и определена этим устремлением даже в наименее дидактичных и «учительных» своих аспектах. Но можно и должно сказать, что Роман занимается делом проповедника так, как ни один проповедник в узком смысле слова не стал бы и не смог бы работать. В этой своей внутренней двусмысленности, до сих пор даже не отмеченной литературоведением, и должно быть анализируемо все творчество «Сладкопевца».

## РОЖДЕНИЕ РИФМЫ ИЗ ДУХА ГРЕЧЕСКОЙ «ДИАЛЕКТИКИ»

Прежде всего — несколько слов в пояснение заголовка.

Термин «рифма» употреблен именно как термин, в возможно более строгом смысле — как «созвучие стихотворных строк, имеющее и фоническое, и метрическое значение, так как оно подчеркивает границу между стихами и связывает стихи в строфы»<sup>1</sup>. В этом и только в этом смысле можно говорить о «рождении» рифмы как об историко-литературном факте, доступном анализу. Ибо чисто фонетический феномен украшающего вторения звуков существовал в письменном и дописьменном словесном творчестве «всегда»; его «рождение» совпадает попросту с «рождением» первобытной культуры слова и есть событие доисторическое. Другое дело — регулярная стиховая рифма; ее первое появление в пределах европейской литературной традиции совершается, так сказать, при свете истории, его можно рассматривать и анализировать, выясняя, какие содержательные предпосылки обусловили это формальное новшество.

Термин «диалектика» в заголовке взят в кавычки, потому что он употреблен не во всей полноте смысловых аспектов, обретенных им после Гегеля и после Маркса, но ближе к его античному значению; имеется в виду искусство мыслить в подвижных формах живой беседы, предполагающее, в частности, особый интерес к слову и к игре слова. Легко усмотреть, что это значение «открыто» реализованным много позднее смысловым возможностям; но, разумеется, оно не включает их в себе сполна и в готовом виде. Отношение между древней «диалектикой» и новой «диалектикой» само диалектично.

И еще один оттенок смысла: если «диалектика» в современном значении есть вещь общечеловеческая, то «диалектика» древних, будучи по своей сущности также обще-

человеческой и общезначимой, в конкретности своего исторического явления очень тесно и кровно связана с неповторимыми особенностями греческой культуры и культурного быта, даже с особенностями греческого языка. Ее не удалось по-настоящему пересадить даже на римскую почву. Она немыслима вне эллинского отношения к публичному слову и публичному спору, вне той поистине всенародной жадности до игр ума, без которой софисты были бы заумствовавшими теоретиками и сам Сократ был бы противным многоречивым резонером. Она поднималась к духовным высотам мысли и стиля прямо от уличного острословия и уличного причитания, от народной любви к «складной» речи. К «умственности» и витийству более поздних веков она относится примерно так, как площадь — к кабинету или салону, как карнавал — к светскому маскараду. Будучи очень напряженной и норовистой, очень изысканной и подчас до хвастливости притязательной, она по сути своей не была «элитарной». Еще на верноподданническом красноречии позднеантичных и византийских риториков лежит отсвет отношения к слову как стихии всенародного праздника. Еще широкие, как улицы, нефы христианских базилик<sup>2</sup>, где толпы и толпы могли совместно слушать речь проповедника и витийство песнопения, дают архитектурный образ этой античной всенародности.

Как известно, античная поэзия не знала рифмы. Может быть, именно поэтому античная риторическая проза употребляла рифмоидные созвучия гораздо шире, чем это показало бы уместным и серьезным нашему вкусу.

Контраст двух восприятий знаменателен. Мы привыкли к рифме в поэзии, и само ее появление вне регулярности стиха, «не на месте», «где попало», уже воспринимается нами как гротескная аномалия, вдобавок ассоциирующаяся с балаганным «раешником». Вспомним приводимые именно в этой связи А. Егуновым упражнения капитана Лебядкина из «Бесов» Достоевского: «Вы богиня в древности, а я ничто и догадался о беспредельности... Капитан Лебядкин,

покорнейший друг и имеет досуг»<sup>3</sup>. Рифмованная проза — для нас словно и не проза, но и не стихи, а как бы переименование и передразнивание стихов, комическая ужимка, искусственность, пародирующая искусство: «Хи-хи, — ухмыляются рифмы. — Хи-хи! А мы совсем не стихи!»<sup>4</sup> Уже Рабле, без меры и предела нагромождавший рифмующиеся эпитеты: «сумасброд монарший, сумасброд патриарший, сумасброд лояльный, сумасброд герцогальный, сумасброд сеньериальный...», рассчитывал на безошибочный комический эффект.

Совершенно другое дело — античная литература. Там изысканные стилисты, желая достичь высот пафоса, изъяснялись примерно так, как капитан Лебядкин, и это было совсем не смешно. Примеры можно найти уже у зачинателя греческой риторической традиции — знаменитого софиста Горгия Леонтинского (ок. 485—380 гг. до н. э.): «Они воздвигли трофеи над врагами, Зевсу на украшение, себе же на прославление; они не были незнакомы ни с дарованной им от природы доблестью, ни с дозволенной им от закона любовью, ни с бранным спором, ни с ясным миром, были благочестивы перед богами своей праведностью и почтительны перед родителями своей преданностью, справедливы перед согражданами своей скромностью и честны перед друзьями своей верностью...».

У Горгия были последователи в отдаленных веках. Премудрый жрец Каласирид из романа Гелиодора «Эфиопика» (III—IV вв. н. э.) торжественно произносит свои уклары черной магии: «К чародействам она прибегает, сама никакой благой цели не достигает и своих приверженцев к ней не направляет... Она недозволенных дел изобретательница, необузданных наслаждений служительница»,<sup>6</sup>. И так далее, и тому подобное.

Гомеотелевты (бцоютеХешос), т. е. созвучия окончаний, которые сопрягают одинаковые по своей грамматической форме слова и разнесены по концам синтаксических отрезков, оценивались как черта приподнятого стиля. Хулители могли находить их чересчур торжественными, навязчивыми, утомительными; однако никто не находил их смешными.

Ранневизантийская проза переняла вкус к гомеотелевтам и довела их применение до небывалой избыточности. В одной из проповедей Прокла Константинопольского, особенно щеголявшего таким словесным убранством, мы читаем:

«...Авель жертвы ради именуется; Енох благоугодности ради поминается; Мельхиседек образа ради Божия возвещается; Авраам веры ради прославляется; Исаак преобразования ради похваляется; Иаков борения ради убожествует; Иосиф целомудрия ради почитается; Иов терпения ради блаженным нарицается; Моисей законодательства ради воспевается; Самсон как сообщник Божий убожествует; Илия ревнительства ради свидетельствуется; Исайя богословия ради восписывается; Даниил разума ради возвещается; Иезекииль таинозрительства ради неизреченного изумлением чувствуется; Давид как отец по плоти таинства глаголется; Соломон как премудрый изумлением чувствуется»<sup>7</sup>.

Другой пример взят из проповеди Амфилохия Кесарийского:

«О, божественных Евангелий богатство несказуемое! О, премудрых таинств ведение неопишное! О, божественных даров неизреченных сокровище неизъяснимое! О, промыслительного человеколюбия действие неисчислимо!»<sup>8</sup>

Вслед за своими греческими наставниками стали так писать и книжники Древней Руси. «Виждь церкви цветущи, — обращается митрополит Иларион к умершему князю Владимиру, — виждь христианство растущее, виждь град иконами святых освещаем, блистающее, и тимьяном обухаем, и хвалами и божественными пениями святыми оглашаем». Кирилл Туровский рисует картину весны: «Бурнии ветри, тихо повевающе, плоды гобзуют, и земля, семена питающе, зеленую траву ражает»<sup>10</sup>. В похвалу князю Дмитрию Донскому говорится: «Царский убо сан держаше, ангелски живяше, постом и молитвою, и по вся ноци стояше, сна же токмо мало приимаше, и паки по мале часу на молитву вставаше, и подобу благу творяше, всегда, в берньем телеси бесплотных житие свершаше...»<sup>11</sup>. Но кто посрамил бы по части гомеотелевтов и самого Горгия, так это, конечно, Епифаний Премудрый:

«...Да и аз многогрешный и неразумный, последуя словесем похвалений твоих, слово плетуши и слово плодящи, и словом почтити мнящи, и от словесе похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа, паки глаголя: что еще ты нареку, вожа заблудшим, обретателя погибшим, наставника прельщенным, руководителя умом ослепленным, чистителя оскверненным, взыскателя расточенным, стража ратным, утешителя печальным, кормителя алчущим, подателя требующим, наказателя несмысленным, помощника обидимым, молитвенника тепла, ходатаа верна, поганым спасителя, бесом проклинателя, кумиром потребителя, идолом попираателя, Богу служителя, мудрости рачителя, философии любителя, целомудрия делателя, правде творителя, книгам сказателя, грамоте перьмстей писателя?»<sup>12</sup>

Этих примеров достаточно, чтобы увидеть две вещи.

Во-первых, за два тысячелетия, разделяющих эпоху первых античных софистов, когда жил Горгий, и пору «второго южнославянского влияния»<sup>13</sup>, когда жил русский агиограф Епифаний, поэтика риторических созвучий нимало не изменилась в своем принципе, в своем существе. Ее древняя импозантность оставалась все той же на протяжении всей античности и всего средневековья, пока не наступило новое время и ей не пришлось неожиданно опуститься до уровня балаганных прибауток и элоквенции капитана Лебядкина.

Во-вторых, поэтика эта отличается от поэтики привычной для нас рифмы вовсе не одним тем, что регулирует созвучия не в стихах, а, напротив, в прозе. Самый характер этих созвучий — другой. Мы привыкли к тому, что рифмы бывают не только грамматически однородными, но и грамматически разнородными, и что второе ничуть не хуже, а может быть, и лучше. Мы привыкли к тому, что явное, лежащее на поверхности смысловое сопряжение (соединение или противоположение) рифмующихся слов не только не обязательно, но почти предосудительно. Рифмы «радость» — «младость», «страданья» — «рыданья», «любовь» — «кровь», «камень» — «пламень», «верный» — «лицемерный» именно потому «банальны» и, стало быть,

нехороши, что логическая близость между молодостью и способностью радоваться, между страданиями и рыданиями, между любовью и кровью очевидна для каждого, как и логическая противоположность между верностью и лицемерием, а также между свойствами камня (холод, неподвижность) и свойствами пламени (жар, трепетность). Эти слова, так сказать, обручены друг другу коллективной психологией языка уже заранее и потому не могут повстречаться в рифме внезапно и неожиданно, как незнакомцы. Как правило, поэзия нового времени предпочитает возможность зарифмовать существительное с глаголом или прилагательное с деепричастием однообразию суффиксально-флективной рифмы, один из видов которой — осуждавшаяся во времена Пушкина «глагольная» рифма<sup>14</sup>. И еще мы привыкли к тому, что рифма ориентирована в конечном счете не на глаз, а на ухо, по каковой причине созвучие последнего ударного слога для нее необходимо, а тождество заударного окончания излишне; рифмовать «уколы» и «веселой» можно, а, например, «уколы» и «пределы», «веселой» и «милой» — не принято (это называется диссонансом). В новоевропейской поэтике рифмы преобладает установка на чувственную иллюзию, примерно так, как в новоевропейской живописи от Тициана и Франса Хальса до импрессионистов, достигающей своего эффекта слиянием на известной дистанции «неточных» мазков.

Внутренний принцип античного и средневекового гомеотелевта отличается от этой поэтики едва ли не так, как резко прочерченный силуэт аттической вазы или византийской иконы отличается от «сочной» фактуры, возможной только в живописи маслом. Гомеотелевт обращается не только к уху, даже не только к глазу; он обращается к разуму. Фонетическое сходство слов может быть само по себе не так велико; созвучие «заблудшим» — «погибшим» недостаточно для рифмы, между тем как оно вполне достаточно для правильного гомеотелевта. Но дело в том, что это фонетическое сходство не самоценно, а служебно; оно — всего лишь знак словесной геральдики, выделяющий привилегированные слова, удостоверяющий их логико-синтак-

сическую параллельность и подчеркивающий их смысловое сближение или противоположение. «Заблудшим» и «погибшим» — это идентичные грамматические формы; это параллельные члены предложения; наконец, это почти синонимы. То же самое можно сказать о словах «на украшение» и «на прославление» у Горгия, об эпитетах «несказуемое», «неописуемое», «неизъяснимое» у Амфилохия, о бесконечной череде глаголов «поминается», «возвещается», «прославляется» (всего шестнадцать) у Прокла. Причастия «освещаем», «обухаем», «оглашаем» у Илариона, разумеется, не синонимичны, но они рисуют логически параллельные действия в трех планах трех чувств: зрения, обоняния и слуха. Напротив, «спором» и «миром» у Горгия, «спасителя» и «проклинателя», «попирателя» и «служителя» у Епифания — это антонимы, сопряженные по противоположности. В новой русской поэзии так поступал иногда Блок, рифмовавший «по смыслу» и сопрягавший «солнца» и «сердца», «за мысом» и «над морем», «теплятся» и «крестятся» (по смежности), «забытьи» и «памяти» (по противоположности). Но то, что для Блока было индивидуальной особенностью его манеры и отступлением от нормы, для античного риторика или средневекового книжника было нормой.

Таково отличие древнего гомеотелевта от привычного для нас типа стиховой рифмы. Но это не значит, что именно в перечисленных свойствах лежит его отличие от всякой стиховой рифмы вообще, от самого понятия стиховой рифмы. Вовсе нет: на первых порах своего существования стиховая рифма, уже самоопределившись в качестве таковой, перенимает облик гомеотелевта. Русский читатель может убедиться в этом хотя бы на примере русской силлабической поэзии XVII в. Симеон Полоцкий рифмует «жити» и «быти», «родителю» и «благодетелю», «пленный» и «замкленный», «управил» и «наставил», «старости» и «юности». Димитрий Ростовский рифмует «камо» и «тамо», «приимет» и «обыймет», «осенити» и «хранити», «снийдет» и «возыйдет», «разумно» и «безумно», «мирен» и «смирнен»; сквозь его «Комедию на Успение Богородицы» проходит много раз повторенная рифма «невеста» — «чиста», сопря-



гающая два ключевых понятия этой русской мистерии. Рифма подчеркивает синтаксический параллелизм:

Несть греха, его же аз не сотворих блудный, Несть  
скверны, ея же аз не сотворих студный...<sup>15</sup>

Здесь нет, казалось бы, ничего, что смогло бы озадачить Горгия или Прокла Константинопольского. Перед нами такое же сопряжение грамматически однородных слов, прозрачно сближаемых или противопоставляемых по логическим основаниям, какое мы наблюдали в практике античной и средневековой прозы. Такая рифма по своей фактуре ничем не отличается от гомеотелевтов; и все же это *не* гомеотелевты — это стиховая рифма. Критерий один, но он решает все, и критерий этот — *регулярность*. В прозе можно вовсе обойтись без созвучий, можно зарифмовать два слова, можно добавить к ним третье, четвертое, пятое, пока риторика не надоест; Прокл Константинопольский, как мы видели, выстраивает ряд из шестнадцати созвучий, но их с таким же успехом могло быть пятнадцать или семнадцать, а если бы именно в этом месте Прокловой проповеди вовсе не было гомеотелевтов, никакой закон не был бы нарушен. Когда Епифаний Премудрый нанизывает одно за другим слова: «утешителя», «кормителя», «подателя», «наказателя», «спасителя» и так далее, — вкус и чувство меры могут сказать ему «остановись!», но никакое *правило* ему этого не скажет. Стиховая рифма — обязательна, гомеотелевты — произвольны; применительно к первой можно говорить о системе и необходимости, применительно ко вторым — только о тенденции и о возможности. Поэтому парная рифма Симеона Полоцкого и Дмитрия Ростовского, до неразличимости похожая на созвучия риторической прозы, по сути своей отделена от них пропастью; чтобы понять это, достаточно помнить, что она — парная.

Легко усмотреть, что гомеотелевты отнюдь не становились стиховыми рифмами просто от того, что из прозы проникали в поэзию, как одну из «провинций» всеобъемлющего царства риторики; а случалось это нередко и с самых древних времен. Собственно, уже у Гомера и Гесиода,

у Ксенофана и Феогида встречаются гомеотелевты на концах обеих половин гекзаметра. Изысканный трагический поэт V—IV вв. до н. э. Агафон, испытавший влияние софистической изощренности, писал так:

Бездельем мы как делом занимаемся И  
делом как бездельем забавляемся<sup>16</sup>

В пределах позднеантичной литературы употребление гомеотелевтов и злоупотребление ими достигает необычайной интенсивности у автора гекзаметрической поэмы «О псовой охоте» (так называемого Псевдо-Оппиана)<sup>17</sup>. Когда же в ранневизантийскую эпоху происходит рождение новой, уже не метрической, а тонической поэзии, гомеотелевтам находится место и там. Их очень энергично употреблял Роман Сладкопевец:

Неженатый в тоске угрызается. А  
женатый в трудах надрывается; Се,  
бесчадный терзаем печальми,  
Многочадный снедаем заботами; Те во  
браке покоя лишаются, Те же много  
скорбят о бесчадии...<sup>18</sup>

Мы могли бы счесть эти гомеотелевты за рифмы, если бы череда их не обрывалась так беспричинно и произвольно. Даже в поэме Романа о предательстве Иуды Искарота, где употребление гомеотелевтов распространяется на большую часть текста и постольку приближается к регулярности рифмы, оно не становится обязательным ни в каком месте строфы. Гомеотелевты остаются гомеотелевтами.

И все же в ранневизантийской литературе все чаще проглядывает возможность *парной* стиховой рифмы, как бы ее призрак, помогающий воплощению. На будущее отметим, что это нередко связано с внутренней структурой смысла, с мыслительным мотивом дихотомии, «дуальной оппозиции». Например, в темном по содержанию гимне гностиков-валентинианцев противопоставляются друг другу душа и тело:

Все изводимое в духе созерцаю,  
Все износимое в духе презираю:

Плоть, от души производимую, Душу  
же, от воздуха износимую..."

Равным образом, когда Синесий в одном из своих гимнов выстраивает не передаваемое никаким переводом парное фонетико-синтаксическое сопряжение строк, этот виртуозный параллелизм обусловлен параллельностью содержания, относящегося к двум предметам — к первой и второй ипостаси христианской Троицы:

; со яш56<; пауа, со  
тихтрех; цор<ра, со  
jtmодq кртjа1<; со ла-  
сроq aa>ртjy1?, со  
гохiооq кар  
ю гохтрод ксхЛ.Хо<; 20

Регулярные пары гомеотелевтов неожиданно появляются не только в ранневизантийской поэзии, но и в ранневи-зантийской прозе — у Прокла Константинопольского, введшего в одну из своих проповедей драматизированный диалог между Девой Марией и Иосифом Обручником. В диалоге этом каждая реплика двучленна и снабжена парным созвучием; напротив, ремарки «от автора» — обычная проза. Начинает Иосиф:

«Далече отыди от иудейского общения, языческого вкусившая беззакония!» Тогда святая Дева на тяжкую укоризну кроткий дает ответ, говоря: «Оскверненной ли меня почитаешь, ибо несправдливое древо замечаешь?» На это Иосиф: «Не пристало жене добронравной отступать от заповеди благочестной!» Пресвятая говорит: «Приговор изрекая беззаконию, места ли не даешь оправданию?» А Иосиф: «Возможешь ли ты записаться и в вине столь явной не сознаваться!» На это Пресвятая: «Верую исследуй истину пророческого вещания, и ясно постигнешь таинство девственного рождения» .

Вот мы уже совсем на пороге стиховой рифмы. Принцип регулярности созвучий найден, и только применение этого принципа само пока нерегулярно; в гностическом гимне, у Синесия и у Прокла Константинопольского применение это ограничено пределами произвольно отмерен-

ного отрывка текста. Остается только один шаг: 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, — и путь к стиховой рифме, уже прочерченный пунктиром в опытах Псевдо-Оппиана, Синесия и Прокла Константинопольского, будет, наконец, завершен.

Так вот: был ли сделан этот шаг?

Все знают, что широкое применение стиховой рифмы нашло себе место в византийской литературе лишь к исходу ее истории, когда на Западе практика рифмы давно уже имела богатую традицию.

Гораздо меньше известен другой факт: уже в ранневизантийскую эпоху, никак не позднее 626 г., возник поэтический текст, являющий последовательное применение регулярной, а значит, стиховой рифмы на пространстве строго отмеренных и структурно упорядоченных строф с рефреном, которые отделены друг от друга равновеликими строфическими единицами без рифм. Это явление осталось, судя по всему, уникальным; но оно состоялось. Ранневизантийская литература не только подошла к стиховой рифме — она вышла к ней.

Столь важный факт до сих пор не дождался ни обстоятельного анализа, ни достойной оценки, ни даже достаточно отчетливой констатации. Это может показаться странным, ибо речь идет о тексте, хорошо известном и даже неплохо изученном. Но это и не так уж странно, потому что пристальнее всего присматривались к нему до сих пор либо текстологи, либо теологи и историки религии, либо историки музыки, либо специалисты по византийской и древнерусской иконографии. У исследователей истории рифмы до него не доходили руки.

Текст, о котором мы говорим, — церковное песнопение; оно называется Тр.воq акабшто? (букв. «гимн, при слушании которого нельзя сидеть», в старославянском переводе — «неседален») . Когда столетия спустя византийцы, а за ними и другие народы восточноевропейского круга

стали составлять подражания этому гимну, так что слово *аквектск*; — «акафист» — из обозначения текста превратилось в обозначение жанра, тогда "Υἱνοῦ οσκοςωшто?, этот прототип всех позднейших акафистов, стали в отличие от них и в согласии с его темой называть «Акафистом Богородице».

Рассматривая содержательную и формальную структуру этого текста, мы можем «подглядеть» самый момент рождения стиховой рифмы в греческой литературной традиции. Мы имеем шанс выяснить, какое смысловое задание изначально вызвало к жизни стиховую рифму. К древнему песнопению стоит подойти с той стороны, с которой к нему еще не подходили на достаточно близкую дистанцию.

Прежде чем разбирать текст, необходимо знать две вещи: к какому времени он относится и насколько аутентичен его сохранный преданием облик. Перед лицом Акафиста наше положение довольно затруднительно: ответы на оба эти вопроса уже давно служат предметом споров. Лишь в самое последнее время споры затихают и проблема хоть отчасти проясняется.

За столетие, истекшее со времен первооткрывателя византийской гимнографии Ж.-Б. Питра, Акафист приписывали столь различным авторам, как Аполлинарий Лаодикийский (IV в.)<sup>23</sup>, Роман Сладкопевец (VI в.)<sup>4</sup>, патриарх Сергей (VII в.)<sup>25</sup>, Георгий Писида (VII в.)<sup>26</sup>, Георгий Сикелиот (VII—VIII вв.), патриарх Герман (VIII в.)<sup>27</sup>, Кассия (VIII в.)<sup>28</sup>, патриарх Фотий (IX в.)<sup>9</sup> и др.<sup>30</sup> Такая амплитуда датировок и атрибуций хоть кого приведет в растерянность. По счастью, она немедленно сократится, как только мы примем во внимание:

что богословско-догматическое содержание Акафиста возможно только после III Вселенского собора (Эфесского), чем исключаются все датировки до 431 г.;

что к концу VIII в. или к самому началу IX в. уже существовал полный латинский перевод Акафиста, возникший в

среде южногерманских монастырей<sup>31</sup>, чем исключается авторство Фотия и тем паче более поздних гимнографов<sup>32</sup>,

что в качестве главных недругов христианской веры Акафист называет огнепоклонников-зороастрийцев, а не «агарян» и не «сарацинов» (арабов), что было бы бессмысленно во всяком случае после 651 г. (падение сасанидской державы), а по сути дела — уже после завоеваний Абу Бекра и Омара в 30—40 годах VII в.

Итак, остается интервал между 431 и 634 гг. Это уже гораздо определеннее; Акафист вне всякого сомнения оказывается порождением ранневизантийской эпохи. Дальнейшее уточнение датировки тесно связано с выяснением первоначального облика текста. Акафисту предпослан зачин, который у византийцев принято было называть «кукулий» («капошон», как бы «шапка», накрывающая строфы), и зачин этот очень специфичен по своему тону. Он являет собой «победную» и «благодарственную» песнь, которую обращает к Богородице «избавленный от ужасов» (T&V SEVVOOV) город, *ее* город, т. е. Константинополь<sup>33</sup>; в этом контексте бранной победной песни Богородица получает не совсем обычные наименования «Полководца-Защитника», и говорится о ее «мощи, необорной в бою» (краток агероссахтгтоу)- Такой текст может быть понят лишь из совершенно конкретной ситуации: «нашествие иноплеменных» дошло до самой столицы и угрожало ей непосредственно, но в последнюю минуту опасность была преодолена. В пределах интересующего нас двухсотлетнего промежутка (431—634) подобная ситуация имела место летом 626 г., когда Константинополь едва был спасен от осадивших его полчищ аваров, славян и персов. С этой датой византийская традиция и связывает литургическое употребление Акафиста: согласно старинной синаксарной заметке<sup>34</sup>, Акафист впервые слушали стоя 7 августа 626 г., после чего он и получил свое название.

Итак, в 626 г. был написан «победный» и «благодарственный» кукулий(Тт) гжерц&ХФ Етрстлуф и был торжественно исполнен весь гимн в целом; но из этого отнюдь не вытекает, что он тогда же и был сочинен. Скорее из этого

вытекает обратное, ибо трудно представить себе, что столь пространное и сложное стихотворное произведение было написано и разучено певцом или певцами всего за один день; к этому надо добавить, что кукулий явно лишен достаточно органичной содержательной и метрической связи с основным текстом. Он выглядит скорее как надставка<sup>35</sup>. Между тем в традиционном «чинопоследовании» Акафиста сохранился небольшой поэтический текст, занимающий обособленное от самого Акафиста место тропаря, но, по всей вероятности, представляющий собой первоначальный кукулий гимна<sup>36</sup>. Его тема и, что важнее, его рефрен идентичны теме и рефрену Акафиста, его метрический облик близок метрическому облику строф. Отсюда вытекает:

что первоначальный текст Акафиста начинался с этого зачина, между тем как традиционный зачин есть добавление, предпринятое в связи с событиями 626 г.;

что, следовательно, 626 год — не дата написания Акафиста, но хронологический рубеж, отмечающий время, когда Акафист уже существовал.

Эти выводы могут считаться в настоящее время общепринятыми<sup>37</sup>. Акафист сейчас чаще всего датируют эпохой Юстиниана, причем столь авторитетные исследователи, как С. Трипанис, Ф. Дельгер, Э. Веллес и Г. Г. Бекк, вслед за П. Крыпякевичем<sup>38</sup> высказываются за авторство Романа Сладкопевца. Однако это лишь догадка. Как бы то ни было, мы не ошибемся, если будем говорить о той полуторавековой эпохе, которая достигла кульминации при Юстиниане I и завершилась при Ираклии. Для нас этого достаточно.

Как построен Акафист?

Вслед за кукулием идет чередование двенадцати больших и двенадцати меньших строф; большие строфы превышают меньшие по объему примерно в три раза и носят название «икосы» (ουσοί), т. е. «домы» — буквальный перевод термина сирийской поэтики «байта», меньшие строфы называются «кондаки» (не смешивать с термином «кондак» как обозначением целой поэмы, например, применительно к Роману Сладкопевцу). Все икосы, как и все кондаки, объединены между собой единообразием ритмического рисун-

ка, основанного на изосиллабизме и на чередовании ударных и безударных слогов.

Важнейшая составная часть каждого икоса и характерная примета структуры Акафиста в целом — так называемые хайретизмы, т. е. обращения к воспеваемому предмету, начинающиеся приветствием «хайре» («радуйся») и развертывающиеся в многосложное именование этого предмета (например: «радуйся, о премудрости Божией вместилище!»). На хайретизмах нам и предстоит остановиться.

Риторический прием такого обращения не был редкостью в проповеднической прозе. Например, Софроний Иерусалимский в своей проповеди на праздник Благовещения нанизывает совсем похожие хайретизмы, связывая их гомеотелевтами: «Радуйся, радости небесной родительница; радуйся, радости верховной питательница; радуйся, радости спасительной подательница...»<sup>40</sup> — мы обрываем цитату, но ряд только начинается. Однако различие между хайретизмами в прозе и хайретизмами в стихах, как всегда, лежит в факте отсутствия или наличия регулярности. Во-первых, в прозе Софрония хайретизмов может быть сколько угодно — совершенно так же, как в ней может быть сколько угодно гомеотелевтов. Напротив, в каждом икосе Акафиста число хайретизмов абсолютно неизменно — шесть пар и еще один, внепарный, тринадцатый хайретизм, который является собой рефрен, красной нитью проходящий через все икосы. Во-вторых, каждая пара хайретизмов соединена строжайшей изосиллабией и параллелизмом тонического рисунка. Например, оба первых хайретизма каждого икоса представляют собой десятисложники, следующая пара — тринадцатисложники, третья пара — шестнадцатисложники, и так далее. Первый и второй хайретизмы представляют собой комбинацию хорей, ямба, анапеста и амфибрахия. В-третьих, каждая пара связана гомеотелевтами, которые мы уже не вправе называть гомеотелевтами и обязаны называть рифмами, ибо это парные рифмы. Структура этих рифм часто приближается к так называемому панториму:

Хмре, 8i'fjc; и х<хра ёкХауег  
ХаТре, 8i'fjq f) ара ёкЯ.еп|ГЕ1...

Каждое слово в одной строке противопоставлено слову с тем же порядковым номером во второй строке, сопряжено и зарифмовано с ним. Перевод только отчасти может передать это:

Радуйся, чрез тебя радость сияет!  
Радуйся, чрез тебя горесть истает!..

Впрочем, в каждом отдельном месте строки рифма может отсутствовать; в редчайших случаях пропущена конечная рифма. Однако нет ни одной пары хайретизмов, которая вообще была бы оставлена незарифмованной, и в этом смысле можно говорить о настоящей регулярности применения рифмы.

Именно здесь, в той точке исторического развития, где гомеотелевты переходят в стиховые рифмы, достигает своего предела логический принцип гомеотелевтов — сопряжение противопоставляемых, или сопоставляемых, или приравняваемых понятий. «Радость» и «горесть», «сияет» и «истает» — это антонимы. Иначе говоря, это обозначения противоположных полюсов мирового бытия. На этих полюсах происходят процессы, направленность которых тоже противоположна, но смысл один: «горесть» должна «истаять» именно потому, что «радость» должна «сиять». Таких случаев в гимне немало. Приведем еще один пример антитезы:

Радуйся, ангелов многославное изумление!  
Радуйся, демонов многослезное уязвление!

Две строчки зеркально отражают друг друга. Автор как бы видит свою святыню в центре, а добро и зло по обе стороны — «одесную» и «ошую». «Уязвление» зла именно потому «многослезно», что «изумление» добра «многославно»; обилие «славы» на десной стороне есть 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 добро было отделено от зла и свет — от мрака. Бытие рассечено надвое, и это — «суд».

Но логический центр не только разделяет; он и соединяет. «Радуйся, противоположности воедино сопрягая!» — читаем мы в одном из хайретизмов. Рифма отмечает не только антитезу, но и преодоление антитезы:

Радуйся, высота невозможная человеческим умам!  
Радуйся, глубина неисследимая и ангельским очам!

«Высота» и «глубина» — это противоположности; но они приравнены. «Высота» и есть «глубина», «глубина» и есть «высота». Люди и ангелы противопоставлены друг другу, но включены в единый и однородный образ недоумения: недоумение ангелов ничуть не меньше, чем недоумение людей.

П. А. Флоренский говорил по сходному поводу о «кипящем остроумии антитетических сопоставлений и антиномических утверждений»<sup>41</sup>. А английский историк-марксист Дж. Томсон замечал: «Позднее, когда христианство было принято господствующим классом, оно включало в себя многие первоначально ему чуждые идеи, заимствовав их по преимуществу из греческой философии и риторики, однако нельзя было полностью вытравить примитивную диалектику, и она дожила до наших дней, забальзамированная в богослужении, изливающая презрение на философов, которые не способны усвоить истину, столь простую и самоочевидную, как единство противоположностей»<sup>42</sup>. В качестве примера такой «примитивной диалектики» Томсон приводит именно текст разбираемого нами гимна.<sup>43</sup>

Так начался многовековой путь рифмы

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Уже при первом пристальном взгляде на ранневизантийскую литературу она оказывается на редкость сложным, подвижным единством, которое вопреки всем противоречиям, более того, именно через противоречия выявляет определенную логику. Представленное ею зрелище может привлекать и может отталкивать, но не бывает незначительным.

Ее время — это эпоха последовательного обесмысливания или переосмысливания тысячелетних форм греко-римской культуры, но также эпоха отыскания новых возможностей на потребу предстоявшего средневекового тысячелетия. Даже если видеть в такой эпохе лишь ее негативную сторону (что само по себе было бы вопиющей несправедливостью) — и тогда это что угодно, только не пустой провал в истории человечества. Разлад и распад высвобождают фундаментальное противоречие, до поры дремавшее в основании цивилизации. Сдвиг и слом обнажают для аналитического глаза скрытые структуры, и все тайное становится явным. Кризис — это как бы объективный «анализ», которому подвергает себя сама действительность, упреждая наши попытки анализа; недаром слово «кризис» означает «суд» и родственно слову «критика». Но ведь эпоха, о которой мы говорим, была не только концом — куда важнее, что она была началом. Рухнул александрийский Серапейон, но в Константинополе встала Айя-София. Время разрушало, но оно же строило и строило надолго. Среди разлада и распада была найдена новая система равновесий — то, что мы только что назвали подвижным единством.

Говоря о ранневизантийской литературе как о подвижном единстве, надо различать несколько аспектов единства.

Во-первых, это единство уровней — сквозное единство по вертикали, сверху донизу: от самого общего до самого частного, от самого «умственного» до последней словесной

конкретики. Уровни — потому и уровни, что это уровни целого, их различенность обусловлена их взаимосоотнесенностью.

В этой книге высказывались догадки о связи между самыми различными вещами:

между политической идеологией ранневизантийской державы — и теорией символа у Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также между обоими этими феноменами — и практикой метафоры у ранневизантийских поэтов (дополняющие друг друга главы «Знак, знамя, знамение» и «Мир как загадка и разгадка»);

между «учительным» умыслом ранневизантийских гимнографов — и разработанной ими системой метрики и аллитерации (глава «Мир как школа»);

между бюрократическим миром константинопольских писцов — и повышенной чуткостью к графическому облику литературного текста (глава «Слово и книга»);

между антиномиями христианской доктрины — и строфикой Романа Сладкопевца с характерной противопоставленностью основного текста и рефрена (глава «Согласие в несогласии»);

между определенными традициями античной мыслительной техники, реактуализованными Византией, — и появлением стиховой рифмы в Акафисте (глава «Рождение рифмы из духа греческой "диалектики"»).

Автор не знает, конечно, найдет ли читатель эти догадки убедительными. Куда решительнее, чем за каждую из догадок, он стоит за само направление поисков. Связь между различными уровнями нужно искать — памятуя, что уровни остаются различными, и не представляя себе их связь ни жестким механическим сцеплением, ни чем-то вроде магической партиципации. Автор заверяет читателя, что даже в дурном сне ему не мерещилось, будто метафоры или акrostихи — не более чем выражение «психоидеологии» таких-то слоев и прослоек ранневизантийского общества или чем материализация таких-то отвлеченных категорий философской или теологической доктрины. Метафора — это прежде всего метафора, акrostих — это акrostих;

литературовед перестает быть литературоведом, если ему не милы тавтологии этого рода. Другое дело, что человеческий мир, как сказано у Томаса Манна, круглый и целый. Метафоры и акrostихи не сочиняют себя сами, их сочиняют люди для людей, и бытие людей, не сводящееся к акту сочинительства, так или иначе присутствует в этом акте — прямо или косвенно, адекватно или превратно. Не следует намертво приковывать символику Псевдо-Дионисия к политической структуре ранневизантийской монархии; но если символика эта сама по себе могла обойтись и без ромейской державы (почему не раз возрождалась в иные эпохи, при иных общественных условиях'), то ромейская держава, по-видимому, не могла бы функционировать без помощи семиотических конструкций данного типа. Это немало важно.

Во-вторых, единство ранневизантийской литературы — это единство противоположностей, дополняющих друг друга в рамках системы и гарантирующих равновесие своим взаимоупором. Например, едва ли можно априорно усмотреть что-нибудь общее между эксцессами стилистической безыскусности<sup>TM</sup> у ранних агиографов и эксцессами стилистической изошренности у современных им авторов вроде того же Псевдо-Дионисия, который поистине «словечка в простоте не скажет». Одна из задач главы «Мир как школа» — вскрыть ту логику, по законам которой в «школьном» универсуме взаимно обуславливали друг друга идеал младенческой простоты и тяга к хитросплетениям «премудрости», совместно определяя поэтику «учительной» литературы, где изошренность наивна, а наивность вовсе не так наивна и скорее изошренна. Вообще говоря, всякая культура живет сбалансированным противоборством противоположностей; говоря словами Гераклита, «скрытая гармония сильнее явленной». Чем выделяется ранневизантийская культура, так это тем, что в ее кругу крайности особенно контрасты, а их приведение к единству особенно парадоксально. В этой книге, как помнит читатель, одна из глав называется «Унижение и достоинство человека», и она каждым своим словом, начиная с заглавия, говорит об этой

черте контраста и парадокса, равно присущей панораме души и осмыслению общества, нравственным представлениям и литературным вкусам. Но ведь к тому же выводу приводят на разнообразном материале и другие главы.

В-третьих, единство ранневизантийской литературы — это единство принципов поэтики, определяющих творчество в рамках враждебных друг другу идейно-конфессиональных направлений. Как известно, в IV и даже в V в. языческое направление оставалось весьма влиятельным. IV век дал магико-политеистическую философию пергамских неоплатоников, религиозную публицистику императора Юлиана, импозантную ораторскую прозу Ливания, Имерия и Фемистия; рубеж IV и V вв. — блистательные эпиграммы Паллада; V век — дионисийский эпос Нонна, поэмы его последователей, грандиозный философский синтез Прокла, антихристиански направленный исторический труд Зосима. Это немало. Отрицать, что бескровная, а порой и кровавая борьба мировоззрений составляла для наиболее сознательных людей того времени очень важную часть их жизни, было бы безвкусным парадоксом. Другое дело, что в повседневности исторического и культурного процесса христианство и язычество отнюдь не противостояли друг другу, как компактный, непроницаемый «мир» противостоит другому «миру». Такого в истории вообще не бывает, не было и на этот раз. Конкретные люди в конкретных социальных условиях вступали в отношения контакта и отношения конфликта по признакам самого различного порядка. Церковь была раздираема ересями и схизмами; например, для Афанасия Александрийского, христианского богослова, Арий, другой христианский богослов, — идейный враг, представляющий куда большую опасность, чем любой язычник, ненавидящий христианство как таковое. Но и язычники, как известно, в большинстве своем приняли мистическую экзальтацию императора Юлиана, его проекты по части реформ и его усердие по части жертвоприношений довольно холодно. И что это за персонаж — ранневизантийский язычник? Простолюдин из Газы, по старинке приерженный к вольностям культов плодородия, и нео-

платонический аскет, средствами поста и диалектики готовящий себя к экстазу, равно входит в эту абстрактную категорию; но общего у них немного. Жизнь знала и промежуточные случаи. Синесий в одном плане человеческих отношений был связан с Ипатией, женщиной-философом неоплатонической школы, в другом плане — с александрийским епископом Феофилом; Ипатию он воспел в прочувствованном стихотворении, а из рук Феофила принял епископский сан. Как известно, Ипатия была растерзана фанатической александрийской чернью, выпестованной прежде всего Феофилом (правда, это случилось уже после его смерти, как, по-видимому, и после смерти Синесия). Тем более примечательно, что Синесий вовсе не был двуличным хамелеоном, каких тогда было немало: например, после избрания епископом он почел за нравственную обязанность откровенно поведать о своих сомнениях по части церковной догмы. «Прямодушный муж», — называет его Вилламовиц-Мёллендорф<sup>2</sup>. И все же он мог без особенного духовного перелома или душевного надрыва совместить в себе «своего человека» для Ипатии и «своего человека» для Феофила; два культурно-социологических ряда, по всей видимости несовместимых, реально пересеклись на его личности. Но особенно характерен для образованных слоев ранневизантийского общества конфессионально индифферентный тип. Представитель этого типа верил или считал respectableм верить в божественное провидение, стоящее на страже нравственного закона, однако скептически относился к попыткам познать природу божества; хитросплетения языческой и христианской метафизики оставляли его равнодушным, а проявления фанатической экзальтации с той и с другой стороны претили ему. Если какой-либо род мистики волновал его сердце, это был мистический восторг перед таинственным величием империи. Таким человеком был уже Аммиан Марцеллин, современник и летописец дел Юлиана; таким был еще Прокопий, современник и летописец дел Юстиниана. Итак, картина, открывающаяся глазам историка, достаточно пестра и противоречива; она далека от геральдической двуцветности — христианское

поле, языческое поле. Однако нас сейчас занимает не история религии, даже не история литературы, но поэтика литературы, т. е. система наиболее общих принципов, определяющих всю литературную продукцию эпохи. И потому для нас важнее всего отметить, что основы ранневизантийской литературы заложены в сотрудничестве христиан и язычников.

Они никуда не могли уйти от этого невольного сотрудничества. Формы культуры имеют свою объективную логику, в известной мере независимую от мировоззрения творческой личности. Например, мы видели, что эстетические импликации онтологии в языческой системе Прокла — те же, что и в христианской философии Григория Нисского и его единомышленников (глава «Бытие как совершенство...»); что гротескная структура метафоры в языческой поэме Нонна о Дионисе — та же, что в его переложении Евангелия, и что она обнаруживает примечательное сходство с работой воображения христианского мыслителя Псевдо-Ареопагита (глава «Мир как загадка и разгадка»); что назидательные образы природы в проповедях Василия Кесарийского непосредственно примыкают к языческой дидактике Элиана (глава «Мир как школа»).

Это и понятно. Для современников Афанасия Александрийского и Юлиана Отступника возможен был выбор: принять сторону одного или сторону другого (не говоря уже о том, что можно было принять сторону ариан, или сторону гностиков, или вовсе уклониться от выбора). Для них не существовало выбора — быть или не быть людьми своей эпохи. Это не ими решалось<sup>4</sup>.

Возьмем хотя бы императора Юлиана, волновавшего воображение стольких историков и беллетристов. Он был борцом за языческую религию против христианской религии; вопреки романтическому мифу о нем, он не был и не мог быть борцом за античную культуру против византийской культуры. Скорее это один из провозвестников византийской культуры. Автор послания жрецу Арсакию и речей «К царю Солнцу» и «К Матери богов» являет собой исторически колоритный тип *императора-богослова*, который



отнюдь не для заполнения досуга, но именно по праву и долгу самодержца поучает своих подданных, определяет, во что верить, сочиняет славословия божественным силам, предписывает нормы поведения для служителей культа. Император в его понимании — защитник истинной веры, при том, что истинная вера — для него языческая вера. Уже одной его литературной деятельностью по формулированию догматов и сочинению гимнов в прозе<sup>5</sup> достаточно, чтобы резко отделить его от всех персонажей античной истории, поставив на его подлинное историческое место — на линию, ведущую от религиозных манифестов Константина к догматическим и гимнографическим занятиям Юстиниана и других византийских самодержцев<sup>6</sup>. К этому надо добавить «обличение» чуждых догматов, будь то догматы иноверцев (христиан) или еретиков в собственном стане («невежественных киников», киника Ираклия)<sup>7</sup>. Наше воображение охотно видит в Юлиане «последнего эллина»; может быть, вернее судили его идейные враги, христиане ближайших к нему поколений, увидевшие в нем «отступника» — государя сакральной державы, отступившего от веры сакральной державы<sup>8</sup>. В облике Юлиана немало черт, заставляющих вспомнить, что он был современником первых монахов Египта. Одна из них — тяготеющая к юродству насмешка над собственным телом, осмеяние тела, и черта эта определяет как стиль его поведения, так и поэтику литературной фиксации своей личности. Когда, например, он хвалится, что в его жесткой и спутанной бороде «снуют вши, словно звери в дремучем лесу»<sup>9</sup>, выражает готовность дать подданным отчет в каждой своей бородавке<sup>10</sup>, а затем обстоятельно повествует, как его единственный раз в жизни вырвало, — это не античная непринужденность, а нечто совсем иное. Это даже не кинизм, ибо кинизм не совместим ни с положением императора, ни с мистическим трепетом ревностного служителя богов; как известно, когда Юлиану пришлось столкнуться с отголосками древней кинической вольности в речах, они показались ему безбожием<sup>11</sup>. Если перед лицом литературной позы Юлиана и можно вспомнить кинизм, то разве что специфический кинизм предви-

зантийского типа, соединившийся в лице Максима-Ирона, антагониста Григория Назианзина, с епископским саном<sup>13</sup>. Лучше обозначить это как юродство. Конечно, юродство Юлиана далеко от христианского идеала постольку, поскольку не имеет ничего общего со смирением (что, впрочем, на деле можно было сказать о поведении не одного христианского монаха); но оно остается юродством. «Когда я сижу в театре, — заявляет Юлиан, — по моему виду сразу можно понять, что я осуждаю все эти зрелища»<sup>14</sup>. Он осуждает зрелища, но само его осуждение зрелищ разыграно, как зрелище, чтобы дойти до всеобщего сведения; иначе говоря, он ставит на место античного театра педагогически направленную театральность юродской эксцентриады<sup>15</sup>. Этот «отец» несостоявшейся языческой церкви не меньше «отцов» христианской церкви вписывается в панораму, начертанную в главе «Мир как школа».

Современники спорят между собой, но для того, чтобы спорить, им надо говорить на одном языке. Иначе спора не получится. История литературы изучает перипетии спора, но анализ поэтики — это анализ того языка, на котором ведется спор. Когда речь идет о ранневизантийской поэтике, особенно важно привлекать на равных основаниях языческий и христианский материал; так выявляется объективный характер форм культуры, подчиненных внутренней необходимости и до известного предела независимых от того, что происходит в голове писателя. Воспевая языческих солнечных богов, Нонн пользуется оборотом  $\gamma > \backslash \text{п}8\rho\sigma\omicron\varsigma 4\chi\sigma\sigma\tau\text{т} \text{п}$  («высокостранствующий возница»)<sup>16</sup>; воспевая Христа, он прибегает к тому же обороту<sup>17</sup>. Это не языческий и не христианский образ; это ранневизантийский образ. Он имеет точное соответствие в изобразительном искусстве; это соответствие, подчеркивающее его необходимость, неизбежность для эпохи, — мозаика начала IV в. с изображением Христа на «высокостранствующей» квадриге Гелиоса и в солнечном венце из лучей, которая украшает так называемую Юлиеву гробницу (ныне скрытую под собором св. Петра в Риме). В то время подобный образ был понятен и нужен людям самых противоположных рели-

гиозных убеждений. В иное время он не был бы ни понятен, ни нужен никому.

Еще раз: формы культуры имеют свою логику. Другой вопрос, что убеждения людей тоже воздействуют на формы культуры, причем воздействие это может быть связано с сознательными усилиями участников исторического движения, а может идти скрытыми, неожиданными путями. Второе едва ли не интереснее для исследователя поэтики, нежели первое. Едва ли стоит объяснять, например, что христианство стимулировало аскетический, «спиритуалистический»<sup>18</sup> характер ранневизантийской образности; ведь такова была декларативно провозглашенная задача, цель, поставленная новым мировоззрением перед писателями. Но никто ни перед кем не ставил цели — ориентализировать строй грекоязычной литературы. Ни в абстрактную «сущность» христианства, ни в сознательные намерения его приверженцев вовсе не входило стимулирование эстетического западно-восточного синтеза. Однако именно христианство открыло ему дверь. ЛСивые люди в реальных и конкретных условиях могли сколько угодно говорить и думать: «будем поощрять духовность и подавлять чувственность»; они не могли ни сказать, ни даже подумать: «будем перенимать отношение к слову, к метафоре, к созвучию, свойственное народам Ближнего Востока». Тот, кто был достаточно развит, чтобы вообще чувствовать проблему, прилагал свои силы как раз к тому, чтобы ничего восточного не перенимать; например, творчество такого ортодоксального христианина и такого характерного представителя эпохи, как Григорий Назианзин, определено сознательной волей к консервации античного языка форм, как инструмента для передачи христианского содержания. Но процесс не зависел от сознательной воли того или иного автора. Христианство как предмет истории религий, вообще истории идей — это одно; факт христианства как один из равноправных компонентов конкретной историко-литературной ситуации — другое, совсем другое. Усвоение ближневосточного литературного опыта не вытекало из доктрины христианства как субъективно осознаваемое требование; оно выте-

кало именно из факта христианства как объективное следствие.

Столь же закономерно вытекало оно из факта после-диоклетиановского самодержавия, хотя никак не постулировалось официальной идеологией этого самодержавия. Скорее наоборот: поскольку Константинополь был «Новым Римом», поскольку «ромейские» императоры мыслили себя «римскими» императорами — просьба к читателю вспомнить главу «Знак, знамя, знамение»! — постольку формальные элементы античной эстетической традиции оказывались необходимыми ради практического дела пропаганды государственно-культурного преемства. Доходило до вещей странных, гротескных, но вовсе не случайных. Например, в 377 г. знаменитый оратор Фемистий произносил перед синклитом Константинополя речь во славу христианских императоров Грациана и Валента. И тема речи, и обстоятельства ее произнесения имели строго официозный характер; Фемистий, сам возведенный в сан синклитика, давно специализировался на произнесении речей подобного рода. Тем более странно заглавие речи: «Слово эротическое, или О царственной красоте»<sup>19</sup>. Фемистий не стеснялся потревожить тень Сократа, этого учителя «эротической» мудрости из диалогов Платона. Вся словесная ткань речи тщательно соткана из аллюзий на эти диалоги и окрашена двусмысленной «эротической» метафорикой. Как Сократ называл себя «поклонником» или «обожателем» (ἑραστῆς;) красоты юного Хармида или Алкивиада, так Фемистий называет себя «поклонником» или «обожателем» прелестей императорской власти, законов и т. п.<sup>20</sup> Все вовлечено в сферу Эроса — разумеется, сугубо философского Эроса. Город Константинополь — это красавица, и оратор желает, чтобы между «красавицей» городом и «красавцами» государями существовали отношения взаимной влюбленности. Речь эта вовсе не стоит особняком. В столь же официозных речах Фемистий хвалил схожим образом Константина, а о суровом Констанции говорил так: «в царевой красоте, которую я порываюсь лицезреть и восхищенным зрителем которой являю себя, прекрасна и внешняя прелесть

(ссуХсшх)»<sup>23</sup>. Вот на каком языке обращались риторы к христианским государям IV в. — и знали, что это не будет сочтено неуместным. Легкая тошнота, которую мы испытываем, читая подобные тексты, не избавляет нас от обязанности уяснить себе их место в жизни и в культуре. Из них делается очевидным, какой спрос на античную топику закономерно возникал в официозном кругу квазихристианской имперской идеологии<sup>4</sup> и какому вырождению, искажению, обесмысливанию поддадала она в этом кругу. Классические образы годились для условных похвал режиму; когда нужно было всерьез найти какой-то смысл для жизни человека при этом режиме, они работали плохо. Интеллектуальный и артистический блеск придворного классицизма от Константина до Юстиниана — словно тонкая радужная пленка над темной, но плодотворной глубиной. На глубине же несколькими веками раньше началось<sup>25</sup>, а теперь стимулировалось всем строем жизни освоение отысканных на Ближнем Востоке возможностей творчества.

Путь Романа Сладкопевца, явившегося из Берита = Бейрута в столицу на Босфоре, — емкий символ. Ранневизантийская литература воспринимала важные аспекты традиционного ближневосточного подхода к изображению человека в его «сраме» и его «славе» (глава «Унижение и достоинство человека»), к «учительному» слову (глава «Мир как школа»), к графически реализованному тексту (глава «Слово и книга»). Эта рецепция — одна из сквозных тем книги. От одной главы к другой для разнообразных компонентов литературной традиции прослеживается один и тот же единообразный маршрут: древнееврейская литература, за которой стоял опыт Египта, Месопотамии, Угарита, — сирийская литература времен Ефрема Сирина — византийский синтез. Сирия — необходимое звено между «библейскими» тысячелетиями и грекоязычным средневековьем; не даром сам язык, на котором писали сирийские авторы, — не что иное, как поздняя фаза арамейского языка. Христианство, оказавшееся в союзе с духом времени, на краткий, но важный исторический момент дало сирийцам положение авторитетных наставников. Исследователь ранневизантий-

ской культуры ничего не сможет понять без постоянной оглядки на Нисивин и Эдессу. К сожалению, эстетический анализ памятников сирийской литературы — все еще задача для будущего. Добавим: задача неотложная.

За Сирией стоял не только мир палестинско-арамейской традиции; за ней стоял Иран. Сирийская культура развивалась в основном на территории сасанидского государства; Афрат был прозван «персидским мудрецом», Исаак Сириянин подвизался в монастыре среди гор Хузистана. Иран, отработавший на основе зороастризма идеологию священной державы и религиозной войны, дал важные «парадигмы» не только византийской, но и вообще средневековой цивилизации. Поход шаха Хосрова II Парвиза на Иерусалим (614 г.) был отдаленным прообразом Крестовых походов; только это был поход *против* «Креста». Император Ираклий вел войну в защиту «Креста»; но мыслил он в тех же категориях, что его восточный антагонист. Историки культуры могут немало рассказать об усвоении стиля сасанидских придворных ритуалов позднеримской и ранневизантийской государственностью от Диоклетиана до Юстиниана; историки искусства могут еще больше рассказать об иранском влиянии на иконографию и стилистику парадной и сакральной живописи и пластики, на декоративные мотивы. Для историков литературы подспудные связи поздней античности и ранней Византии с Ираном, увы, почти совершенно не ясны; пока благоразумнее говорить разве что о заимствовании конкретных апокрифических мотивов (например, в сирийской по происхождению «Песни о Жемчужине», о которой шла речь в главе «Унижение и Достоинство человека»). Автор этой книги с горечью признавал свою личную некомпетентность в иранских сюжетах, однако не решился освободить себя от обязанности хотя бы в самых общих чертах напомнить читателю о присутствии великой цивилизации к востоку от христианского круга земель.

Да, ранневизантийская культура широко воспринимала восточные формы. Но о литературном творчестве можно с еще большим правом повторить то, что О. Демус сказал об

искусстве Византии: «Переработка этих восточных форм происходила при строгом отборе того, что могло быть соединено с античной традицией»<sup>28</sup>. Это верно, в особенности же, если под «античной традицией» понимать не только наследие древних мотивов и форм, весь арсенал классицистической стилизации, но нечто более существенное, более глубокое: применительно к литературе — отношение к слову, психологию восприятия речи во всей своей интимности, со всеми своими хорошо укрытыми «секретами», то, что исследователю необходимее всего ощутить и труднее всего описать. Скажем, стиховая рифма как таковая совершенно чужда «античной традиции» в узком смысле этих слов. Однако в главе «Рождение рифмы из духа греческой "диалектики"» мы стремились нащупать связь рифмы, какой она возникает в одном ранневизантийском песнопении, с эллинским пристрастием к мыслительно-словесной игре, определившим некогда облик афористики Гераклита или риторики Горгия. Ранневизантийская литература даже в наименее классицистических своих продуктах не становилась попросту «восточной»; она становилась иной, а именно — «западно-восточной». Таково уже четвертое основание для того, чтобы говорить о ней как о системе подвижного единства.

Если мы назовем раннюю Византию «пограничным» явлением, это будет верно как по отношению к пространственной границе, разделившей балкано-италийский Запад и анатолийско-левантийский Восток, так и по отношению к временной границе, разделившей античность и средневековье. Византия осуществила себя как частичное снятие и той, и другой границы; это был взаимопереход Греции и Азии, осложненный взаимопроникновением классического преемства и новизны. Поэтому ранневизантийскую литературу так трудно и так интересно изучать. В ней тысячелетняя античная традиция с неожиданной остротой выявляет свои исходные схемы, обнажает костяк своих приемов, придя к собственному пределу.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

<sup>1</sup> См. Meyer W. Der accentuirte Satzschluss in der griechischen Prosa vom IV. bis XVI. Jahrhundert // Meyer W. Gesammelte Aufsätze zur mittelalterlichen Rhythmik. II. Berlin, 1905.

<sup>2</sup> В. Вольска-Конюс обратила внимание на тот факт, что до XI в. «Христианская топография», написанная в VI в., была известна как труд некоего анонимного «Христианина»; лишь через полтысячелетия автора начинают называть «Косьма» (может быть, не имя собственное, а прозвище, образованное от слова «космос?»), добавляя прозвище «Индикоплевст», то есть «Плаватель в Индию» (в древнерусской передаче «Индикоплов»). Ср. Wolska W. La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Theologie et science en VI-e siècle. Paris, 1962; Wolska-Conus W. Introduction // Cosmas Indicopleustes. Topographie Chrétienne. Paris, 1968 (SC 191). P. 15—17.

<sup>3</sup> Автор имел случай подробнее изложить свои взгляды на обязанность гуманитарии быть гуманитарной в следующих статьях: «Филология» // КЛЭ. Т. 7. 1972. Стб. 973—979; «Похвальное слово филологии» // Юность. 1969. № 1. С. 98—102; «Наш собеседник — древний автор» // Литературная газета. 16. X. 1974.

<sup>4</sup> См. подробнее: Аверинцев С. С. Славянское слово и традиция эллинизма // ВЛ. 1976. № 11.

### ВСТУПЛЕНИЕ

<sup>1</sup> Разумеется, об однозначном определении хронологических границ раннего средневековья не может быть и речи: переход от одной эпохи к другой — процесс, длящийся веками (ср. Kaschdan A.P. Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Europa // Das Altertum, 1967. 13. S. 108—113). Если для целей любого учебника пригоден 476 г. (дата падения Ромула Августула, последнего императора Западной Римской империи), то на деле эта дата, имеющая скорее символическое значение для реального хода событий в Италии, ничего не значит для восточного Средиземноморья.

Путь от античности к раннему средневековью ознаменован прежде всего такими вехами: всеобщий кризис римского мира в середине III в. (30—80-е годы); легализация христианской церкви (313 г.) и достижение ею господствующего положения (к 381 г.); перенос столицы в Константинополь (330 г.) и окончательный раздел Римской империи на Западную и Восточную (395 г.), а также разграбление Рима войс-

ками Алариха (410 г.); наконец, завоевание арабами сирийско-египетских провинций Восточной Римской империи в VII в. (30—40-е годы) и перерождение самой этой империи в средневековое «византийское» государство (этот процесс сопровождался перестройкой социально-экономического порядка, а также проникновением славян на Балканы; ср. *Ostrogorsky G. Byzantine Cities in the Early Middle Ages // DOP 13, 1959. P. 47-48*; *Charanis P. Some Remarks on the Changes in Byzantium in the VIIth Century // Сборник Радова. Византологический институт. Београд, 1963, 8/1. С. 71—76*). Для Запада важный сдвиг был ознаменован вторжением лангобардов в Италию (с 568 г.), которое окончательно разрушило римский порядок, еще консервировавшийся готскими правителями.

Переход к эпохе зрелого средневековья ознаменован следующими датами и событиями: для Византии — становление вотчинных аграрных отношений (IX в.), подъем городской цивилизации (с X в.), изменение структуры правящего класса после прихода к власти династии Комнинов (с 1081 г. — см. *Каждая А. П. Социальный состав господствующего класса Византии XI—XII вв. М., 1974*); для Запада — рождение империи Карла Великого (800 г.), клонийское движение (X—XI вв.) и стимулировавшая им централизация и стабилизация папской власти (понтификаты Льва IX и Григория VII — 1049—1054 и 1073—1085 гг.), созревание рыцарского сословия, выявившееся в I Крестовом походе (1095—1099 гг.)

<sup>2</sup> О специфике собственности как предмета «держания», жестко связанного с корпоративным положением и личностью «держателя», см.: *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 42. С. 81—82* (классическая характеристика феодального «держания» через контраст с буржуазной «частной» собственностью). По замечанию А. Я. Гуревича, «частная собственность представляет собой вещную форму общественных отношений, тогда как феодальная собственность — межличная их форма, выражающая существо всех социальных связей средневекового общества... Буржуазная собственность может быть совершенно анонимна, между тем как феодальная собственность имеет всегда свое имя и дает его господину...» (*Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 233*; ср. также весь раздел «Средневековые представления о богатстве и труде». С. 192—262).

<sup>3</sup> Ср. *Корсунский А. П. Проблема революционного перехода от рабовладельческого строя к феодальному в Западной Европе // ВИ, 1964. № 5*; *Гуревич А. Я. Проблема генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970* (дискуссия по книге: ВИ, 1970. № 9); *Удальцова З. В. К вопросу о генезисе феодализма в Византии (Постановка проблемы) // Византийские очерки. Труды советских ученых к XIV конгрессу византистов. М., 1971. С. 3—25*.

<sup>4</sup> Историю и библиографию вопроса дает З. В. Удальцова (см.: «К вопросу о генезисе...»

<sup>5</sup> Отметим аналогии между нравственно-правовыми концепциями и библейскими представлениями о каждом действии человека как акте верности или вероломства по отношению к небесному Держателю власти (см. ниже главу «Знак, знамя, знамение»). Соответственно всякое благо и достоинство человека описывается как «дар» этого щедрого Государя (ср. Иак. 1, 17), как предмет «держания» («что имеешь, чего бы ты не получил?») — I Кор. 4, 7; ср. неоднократно повторяющуюся в разных контекстах и вариантах ветхозаветную формулу о «земле, которую дал вам Господь», в соотнесении с другой формулой: «Господня земля и все, что на ней». — Пс. 23, 1, — намечающую нечто вроде смысловой схемы взаимоотношений держателя лена с даятелем лена за века и тысячелетия до становления феодализма, впрочем, не в социальной, а в «космической» плоскости).

<sup>6</sup> *Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Пер. М. Е. Лысенко. М., 1973. С. 95*; *Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 151—152*; *Данилова Л. В. Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ // Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. I. М., 1968. С. 27—66*.

<sup>7</sup> *Удальцова З. В. К вопросу о генезисе... С. 22—23*.

<sup>8</sup> *Каждан А. П. Византийская культура (X—XII вв.). М., 1968. С. 50—52, 69, 81, 89—92 и др.; его же. Социальный состав господствующего класса Византии XI—XII вв. М., 1974*; *Каждан А. П., Заборов М. А. Гийом Тирский о составе господствующего класса в Византии (конец XI—XII в.) // ВВ, 1971. Т. 32. С. 48—54*.

<sup>9</sup> Ср.: *Поршнев Б. Ф. Феодализм и народные массы. М., 1964. С. 513—514*.

<sup>10</sup> *Всемирная история. В 10-ти томах. Т. III. М., 1957. С. 270*.

<sup>11</sup> Втор. 6, 4.

<sup>12</sup> Эта картина вообще представляет собой излюбленную тему позднеиудейской мистической литературы (см.: *Scholem G. Die jiidische Mystik in ihren Hauptstromungen. Zurich, 1957*). Конечно, она не имеет в себе ровно ничего «феодального» и скорее может быть соотнесена с бытом восточного деспотизма.

<sup>13</sup> Ср.: *Verosta St. Iohannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz; Wien; K6ln, 1960. S. 187 ff*.

<sup>14</sup> См.: *Dvornik F. Early Christian and Byzantine political philosophy. I—II. Washington, 1967*; *Suerbaum W. Vom antiken zu fruhmittelalterlichen Staatsbegriff. Uber Verwendung von res publica, regnum, imperium von Cicero bis Iordanis // Orbis antiquus. Hrsg. von F. Beckmann und M. Wagner. Heft 16—17. Munster, 1961*; *Dempf A. Die Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttgart, 1964. S. 258—276*; *Podskalsky D. Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjahrigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. («Munchener Universituts-Schriften. Reihe der philosophischen Fakultat». 9). Miinchen, 1972*.

<sup>5</sup> Ср.: *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т. III. Соперники христианства. Изд. 2. СПб., 1910. С. 240—340; *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 218—232; *Rohr J.* Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Leipzig, 1923; *Lippmann E.O.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. Berlin, 1919.

<sup>6</sup> Эти фундаментальные структуры были первоначальным и основополагающим образом усвоены в начале средних веков при посредничестве неоплатонизма — а потому в неоплатонической «рецензии». (Ср.: *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 297—334; *Лосев А.Ф.* Статьи по истории античной философии... М., 1965 (на правах рукописи). С. 54—63 (есть обширная библиография); *Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt a. Main, 1965 («Philosophische Abhandlungen», XXIV).

<sup>7</sup> Термин «феодалный синтез» был впервые в советской науке предложен и обоснован Б. Ф. Поршневым (приложение «Феодалный синтез» к цитированной выше книге, см. прим. 9). Он принят, в частности, в статье З. В. Удальцовой, также цитировавшейся выше (см. прим. 3).

<sup>8</sup> О. Демус замечает по этому поводу: «В византийском искусстве формы сделались разборными и эта их разборность есть одна из наиболее характерных, а с западной точки зрения — наиболее полезных черт» (*Demus O.* Byzantine Art and the West. N.Y., 1970. P. 3).

<sup>9</sup> В эти времена часто создавались так называемые «центоны» — мозаики из готовых стихов и полустихий старых поэтов; стихи эти вынимались из своего контекста и собирались так, чтобы образовать друг для друга новый контекст с новой темой и новым содержанием. Роль «центонов» как важной линии литературного творчества столь же симптоматична для раннего средневековья, сколь немаловажна для нового времени. О работе с «чужим словом» см.: *Бахтин М.М.* Из предистории романного слова // *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 408—446.

<sup>10</sup> *Штаерман Е.М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957; *ее же.* Эволюция античной формы собственности и античного города // ВВ. 1973. Т. 34. С. 3—14; *Курбатов Г.Л.* Ранневизантийский город (Антиохия в IV веке). Л., 1962; *его же.* Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV—VII вв. (конец античного города в Византии). Л., 1971.

<sup>11</sup> См. *Удальцова З.В.* К вопросу о генезисе...

<sup>12</sup> Ср. *Неусыхин А.И.* Дофеодалный период как переходная стадия развития от родо-племенного строя к раннефеодалному (на материале истории Западной Европы раннего средневековья) // ВИ. 1967. № 1. В этой работе едва ли не впервые в отечественной науке принципиально поставлен вопрос о характере «дофеодалного» общества, хотя чисто негативные термины типа «дофеодалный» или «общинный без первобытности» не могут быть признаны большой удачей (впрочем, они выражают сложность проблемы).

<sup>23</sup> Ср.: История Византии. В 3-х т. Т. 2. М., 1967. С. 126; *Каждан А.П.* Рабы и мистии в Византии IX—XI веков // Ученые записки Тульского педагогического института. 1951. Вып. 2; *Браунинг Р.* Рабство в Византийской империи (600—1200) // ВВ. 1958. Т. 14.

<sup>24</sup> *Каждан А.П.* Византийская культура (X—XII вв.). М., 1968. С. 50—51.

<sup>25</sup> Евр. 11, 13

<sup>26</sup> Иоан. 17, 18

<sup>27</sup> Ср.: *Eicken H.* Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 3. Aufl. Stuttgart; Berlin, 1917. S. 311—355

<sup>28</sup> Ср.: *Каждан А.П.* Византийская культура... С. 51—52, 81, 141—142; *его же.* Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X—XI вв. Симеона // *Byzantinoslavica XXVIII*, 1.

<sup>29</sup> Евр. 7, 3.

<sup>30</sup> Ср.: *Hopkins M. K.* Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire // *Proceedings of Cambridge Philological Society*, CLXXIX (N. S. IX), 1963. P. 62—89.

<sup>31</sup> Мы не решились бы до конца следовать за А. П. Кажданом в его попытке почти отождествить уединенность аскета, рекомендуемую Симеоном Новым Богословом, и недоверчивость чиновника, рекомендуемую Кекавменом; все же это вещи не совсем одинаковые, и относятся они к разным морально-психологическим планам бытия. Но аналогия между обоими явлениями совершенно правомерна, и она может найти обоснования в метафорике самих же византийских авторов.

<sup>32</sup> Такое же положение существовало и в мире ислама. Ср.: *Meu A.* Мусульманский Ренессанс. Изд. 2. Пер. Д. Е. Бертельса. М., 1973. С. 286. Заметим также, что если на Западе скопец никак не мог быть рукоположен в священники, то для Византии такого запрета не существовало, и евнухи подчас поднимались до сана Константинопольского патриарха.

<sup>33</sup> *Каждан А.П.* Византийская культура... С. 95—96.

<sup>34</sup> Можно сравнить для контраста *Menandri fragm. 555 (640) K6rte*.

<sup>35</sup> *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. Пер. Н. Любимова. М., 1966. С? 162.

<sup>36</sup> Ср. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

<sup>37</sup> *Thomae Aquinatis Summa theologica*. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 168.

<sup>38</sup> Ср. *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 92—101 и др.

<sup>39</sup> *Leipoldt Jo.* Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1961 (Berichte Ober die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-historische Klasse. Bd 106, Hft. 4).

<sup>40</sup> Ср. нашу рецензию на книгу ученика Лейпольдта — П. Нагеля (*Nagel P.* Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Monchtums // TU 95. Berlin, 1966): ВВ. 1971. Т. 31. S. 209—211.

<sup>41</sup> Отк. 14, 4. Совет соблюдать девство в I Послании к Коринфянам (7, 25—35) имеет иные смысловые обертоны (не «соблюдение себя от скверны», а свобода для всепоглощающей «заботы о господнем»).

«Евр. 13, 4

Особенно еретический характер имеет враждебное отношение «Деяний апостола Фомы» к рождению детей. Герой «Деяний», уговаривая новобрачных не прикасаться друг к другу, пугает их тем, что дети могут вырасти больными (длинный каталог возможных болезней завершается лунатизмом), а могут пойти в разбойники. С точки зрения ортодоксального христианства, напротив, женщина, грешная дочь Евы, может спастись именно «через чадородие» (I Тим. 2, 15).

<sup>44</sup> Правила святых апостол, святых вселенских и поместных соборов... М., 1877. С. 1005.

<sup>45</sup> Собор был созван в связи с энкратитскими течениями в Малой Азии в середине IV в.; точная дата неизвестна.

<sup>46</sup> Arophthegmata patrum, Poimen, 129.

<sup>47</sup> Gregorii Nysseni In Psalorum inscriptiones // PG 48 44. Col. 443.

<sup>49</sup> Ibid. X, 88. Anthologia Palatina XI, 384.

<sup>50</sup> Ibid. X, 45. <sup>51</sup> Ibid. X, 75.

<sup>52</sup> Ibid. X, 88 («...Когда же душа вырвется из тела,

как из узилища

смерти, она бежит к Богу бессмертному...»).

*Lactantius Firmianus*. Institutiones divinae, VI, 19. Пер. в кн.: Идеи эстетического воспитания. Антология. В. 2-х т. Т. 1. Античность, Средние Века, Возрождение. М., 1973. С. 249.

<sup>54</sup> Ibid. VI, 20; пер.: Идеи... С. 250.

<sup>55</sup> *Cantarella R.* Poeti bizantini. I. Milano, 1948. P. 75.

<sup>56</sup> Ibid. P. 63.

#### БЫТИЕ КАК СОВЕРШЕНСТВО — КРАСОТА КАК БЫТИЕ

<sup>1</sup> В кн.: *Baumgarten A.G.* Aesthetica. Vol. I—II. Halae Magdeburgicae, 1750—1758.

<sup>2</sup> Ср.: *Лосев А.Ф., Шеспаков В.П.* История эстетических категорий. М., 1965.

<sup>3</sup> *Тынянов Ю.* Проблема стихотворного языка. М., 1965. С. 77.

<sup>4</sup> Быт. 1, 31

<sup>5</sup> От старославянского «доброта» = «красота»

<sup>6</sup> Ср. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 99 и 665—669.

<sup>7</sup> *Thomae Aquinatis Summa Theologica* I, qu. 2, a. 3; *idem*. Summa contra Gentiles I, 13.

<sup>8</sup> *dementis Alexandrini Stromata* V, 12.

<sup>9</sup> Словосочетание, характерное для работ А. Ф. Лосева и хорошо выражающее суть разработанного им подхода.

<sup>10</sup> *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 450—458 и 501—507.

<sup>11</sup> *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 84—109.

<sup>12</sup> *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

<sup>13</sup> *Кант И.* Сочинения. В. 6-ти т. Т. 3. М., 1964. С. 521.

<sup>14</sup> Ср., например, *De divinis nominibus* IV // PG 3. Col. 729.

<sup>15</sup> *Augustini* De vera religione XI, 21 // PL 34. Col. 132.

<sup>16</sup> *Thomae Aquinatis Summa Theologica* I, 2, qu. 18, a. 132.

<sup>17</sup> Ср. *Leisegang H.* Über die Behandlung des scholastischen Satzes: Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum und seine Bedeutung in Kants «Kritik der reinen Vernunft» // *Kantstudien* XX (1915). S. 403—421.

<sup>18</sup> *Melissi* fragm. B. 11 Diels.

<sup>19</sup> Ср. блестящую характеристику эстетических аспектов и нюансов античной атомистики, уже приведенную выше (см. прим. 10).

<sup>20</sup> Ср. *Balthasar H. U.* Presence et pensee. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse. Paris, 1942. P. 20—23

<sup>21</sup> *Plotini Enneades* V, 8, 10.

<sup>22</sup> *Paul H.* Deutsches Wörterbuch. Halle, 1959. S. 221.

<sup>23</sup> См. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. О. Н. Трубачева. Т. III. М., 1971. С. 357.

<sup>24</sup> *Xenophanis* fragm. A 30 Diels.

<sup>25</sup> О проблеме бытия в средневековой философии за последнее столетие возникла огромная литература. Назовем следующие работы: *Lotz Jo. B.* Sein und Wert. Eine Metaphysische Auslegung des Axioms: «Ens et bonum convertuntur» im Raume der scholastischen Transcendentalienlehre. I<sup>1</sup> Hälfte. Das Seiende und das Sein. Paderborn, 1938; *Müller M.* Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau der mittelalterlichen Ontologie. Tübingen, 1940; *Vogel J.de.* Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte. Baden-Baden, 1958; *Korner F.* Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie. München, 1959; *Volke G.W.* Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin. Würzburg, 1964; *Achilles H.* Der augustinische Gang zum Grund von Person, Zeitlichkeit und Wahrheit. Aachen, 1964/1965; *Kremer K.* Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966. Патристико-схоластической концепции бытия как истины и истины как бытия посвящена работа: *Pieper J.* Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. München, 1957.

<sup>26</sup> Исх. 3, 14.

<sup>27</sup> Ср. *Ratschow C.H.* Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes HAJAH als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments.

merits. Berlin, 1941; *Imamichi T.* Die Notizen von der Metamorphose der klassischen Ethik bei den griechischen Kirchenvatern // SP V (TU 80). Berlin, 1962. S. 506—507.

<sup>28</sup> Ср.: *Albright W.F.* From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. Baltimore, 1940. P. 198.

<sup>29</sup> *Ioannis Damasceni* De fide orthodoxa I, 9 // PG 94. Col. 836 B.

<sup>30</sup> *Ioannis Damasceni* De recta sententia I // PG 94. Col. 1424 B.

<sup>31</sup> *Gregorii Nazianzeni* oratio XXXVIII, 7 // PG 36. Col. 317 B.

<sup>32</sup> Например, *Pseudo-Cyrylli* De Trinitate 11 // PG 77. Col. 1145 B.

<sup>33</sup> *Thomae Aquinatis* Summa Theologica I, qu. 13, a. 11.

<sup>34</sup> *Gregorii Nysseni* Dialogus de anima et resurrectione // PG 46. Col. 85 A; ср. *Procopii de Gaza* Catena in Genesis I, 27 // PG 87. Col. 128 D.

<sup>35</sup> *Augustini* Confessiones I, 2, 3.

<sup>36</sup> *Thomae Aquinatis* Summa Theologica I, qu. 8, a. 1.

<sup>37</sup> *Athanasii Alexandrini* Oratio contra gentes, 3.

<sup>38</sup> *Gregorii Nysseni* Catechesis magna, 32 // PG 45. Col. 80 D.

<sup>39</sup> *Pseudo-Dionysii Areopagitae* De divinis nominibus IV, 23 // PG 3. Col. 724—725

<sup>40</sup> *Plotini* Enneades I, 6, 31.

<sup>41</sup> *Anaximandri* fragm. 9 Diels.

<sup>42</sup> *Pseudo-Dionysii Areopagitae* De divinis nominibus V, 4 // PG 3. Col. 817.

<sup>43</sup> *Thaletis* fragm. 22 A Diels.

<sup>44</sup> Targum Esther 1; Midras Tehilla 40; Beresith Rabba 68.

<sup>45</sup> *Pseudo-Dionysii Areopagitae* Theologia Mystica IV // PG 3. Col. 1040 D.

<sup>46</sup> Пс. 103, 29—30.

<sup>47</sup> II Пар. 6, 18.

<sup>48</sup> Пс. 8, 5.

<sup>49</sup> Об этом понятии см.: *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 463—528. Обычно «чтойность» относится к общим понятиям, но иногда Аристотель отождествляет ее с «наличным что». Поздней схоластике пришлось изобрести для конкретного единичного термин «этость» («haecceitas»).

<sup>50</sup> Ср. *Лосев А.Ф.* Античный космос... С. 450, прим. 203\*; *Rd'hrJ.* Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. (Philologus. Supplementband XVII, Hft 1). Leipzig, 1923.

<sup>51</sup> Творения Василия Великого. Т. 1. СПб., 1911. С. 7.

<sup>52</sup> Там же. С. 6.

<sup>53</sup> Там же. С. 12.

<sup>54</sup> *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. 4. Aufl. Bd 1. Berlin, 1922. S. 355.

<sup>55</sup> *Iamblichi* De communi mathematica scientia. P. 10 Festa.

<sup>56</sup> Можно вспомнить образы ратного церемониала в одном песнопении ("Yu.vo<; XEpor>рЧк6<;), вошедшем в церковный обиход с V в.:

Херувимов изображая таинственно,  
и животворящей Троице  
трисвятое воспевая песнословие,  
всякое ныне житейское  
отложим попечение,  
дабы принять нам на щит Царя всего сущего,  
ангельскими чинами (tafjeai)  
невидимо сопровождаема

[*Maas P.* Frthlbyzantinische Kirchenpoesie. 1. Anonyme Hymnen des V.—VI. Jahrhunderts (KT 52/53). Bonn, 1919. S. 8]. Как известно, начиная с IV в., солдаты утверждали новоизбранного императора в его царском достоинстве, поднимая его на щите, положенном поверх перекрещенных копий (ср.: *Острогорский Г.А.* Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 38). «Херувимская песнь» представляет, таким образом, верующих и ангелов как воинские отряды (*χαλξEiq*), соединившиеся для чествования Христа-Царя.

<sup>1</sup> Ср.: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 496-^97.

<sup>2</sup> По схоластической терминологии «nunc stans».

<sup>3</sup> *Pseudo-Dionysii Areopagitae* De divinis nominibus V, 5 // PG 3. Col. 820.

<sup>4</sup> Ср.: *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967. С. 381—413; *Panofsky E.* Die Perspektive als «symbolische Form» // *Panofsky E.* Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin, 1964. S. 99—168.

<sup>5</sup> Ср.: *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin, 1910; *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. 2. Aufl. Berlin, 1922.

Могло бы показаться, что яркое проявление каузального подхода — предложенная Аристотелем дефиниция мудрости как «знания начал и причин» (*Metaphysica* I, 1, с. 982 а). Однако аристотелевское «начало» — это скорее «принцип» (лат. «principium»), чем временная точка отсчета; что касается аристотелевских «причин», то они включают, как известно, четыре разновидности: материал, движущее (причину в нашем понимании), структурную заданность и цель. Вещество, форма и смысл здесь явно в большинстве, каузальность — в меньшинстве.

<sup>6</sup> *Aristotelis* *Metaphysica* XI, 8, с. 1072 m.

<sup>7</sup> *Ciceronis* *Tusculanae disputationes* V, 3, 8—9.

<sup>8</sup> *Iamblichi* *Protrepticus* 9, с 60 A.

<sup>9</sup> *Vergili* *Aeneis* I, 282.

<sup>10</sup> Ср.: *Cassirer E.* *Idee und Gestalt*. Berlin, 1921. S. 27—76.

<sup>11</sup> Ср.: *Evans E.C.* *Physiognomies in the Ancient World*. Philadelphia, 1969.



- <sup>69</sup> Ср.: Klages L. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. Leipzig, 1923; lange F. Die Sprache des menschlichen Antlitzes. Eine wissenschaftliche Physiognomik und ihre praktische Verwertung im Leben und in der Kunst. 4. Aufl. Miinchen, 1952.
- <sup>70</sup> Ср.: Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. К 80-летию Федора Александровича Петровского. М., 1972. С. 90—102.
- <sup>71</sup> Ciceronis Tusculanae disputationes V, 39, 114.
- <sup>72</sup> Mat. 18,9.
- <sup>73</sup> ЛОПА IHZOY. Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus. Discov. and ed. by V. P. Grenfell and A. D. Hunt. London, 1897. P. 17.
- <sup>74</sup> Augustini Enarrationes in Psalmos CXLVIII, 10 // PL 37. Col. 1944.
- <sup>75</sup> Ср.: Аверинцев С. С. На перекрестке литературных традиций. (Византийская литература: истоки и творческие принципы) // ВЛ1. 1973. № 2. С. 150—183, особенно С. 178—181; Taubes J. Die Rechtfertigung des Hasslichen in urchristlichen Tradition // PuH III, «Die Nicht Mehr Schonen Kunste». Munchen, 1969. S. 69—85.
- <sup>76</sup> См.: Полякова СВ. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. Л., 1972. С. 245—273.
- <sup>77</sup> Plotini Enneades III, 8, 4.
- <sup>78</sup> Papyrus Magica Parisiensis, I, 559.
- <sup>79</sup> Prodi De philosophia Chaldaica. с 4 Jahn.
- <sup>80</sup> Слово figochia («исихия»), давшее имя явлению «исихазма» (о ранневизантийском исихазме в отличие от возрожденного исихазма XIV в. см. замечания И. Ф. Мейендорфа — ТОДРЛ XXIX. Л., 1974. С. 292—293) и обозначающее, собственно, идеал уединенной и отрешенной аскетической сосредоточенности, недаром переводилось по традиции на старославянский язык словом «безмолвие».
- <sup>81</sup> Gregorii Nazianzeni hymnus 29 // PG 37. Col. 507.
- <sup>82</sup> Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. 4.2. М., 1969. С. 608.
- <sup>83</sup> Ср.: Удам Х. О проблеме значения в суфийских текстах // Труды по знаковым системам, III. С. 317—323.
- <sup>84</sup> Ioannis Damasceni In Dormitionem oratio 1, 2 // SC 80. P. 82.
- <sup>85</sup> Ср.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 2. Л., 1971. С. 95—123.

#### УНИЖЕНИЕ И ДОСТОИНСТВО ЧЕЛОВЕКА

- <sup>1</sup> Christ W., Parankas M. Anthologia Graeca carminum Christianorum. Lipsiae, 1871. S. 103.
- <sup>2</sup> Ср. ниже главу «Знак, знамя, знамение».
- <sup>3</sup> См.: Hunger H. Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Koln, 1965. S. 81.
- "Рим. 13,2.

- <sup>5</sup> Благовестник. Толкование на святые Евангелия блаж. Феофилакта, архиеп. Болгарского. СПб., [б. г.]. С. 286 (далее: Феофилакт Болгарский).
- <sup>6</sup> Цезарь будто бы колебался в выборе столицы между Александрией и Троей. См.: Suetoni Divus Caesar 79; Horati carm. III, 3.
- <sup>7</sup> Ис45, 1.
- <sup>8</sup> Деян. 23, 2; Лук. 22, 6.
- <sup>9</sup> Ср. Benz E. Der gekreuzigte Gerechte in Plato, Bibel und Frilhchristentum. Mainz, 1947.
- <sup>10</sup> C. Plini Caecili Secundi epistolarum X, 96. 8.
- <sup>11</sup> Plutarchi Vita Alexandri 54.
- <sup>12</sup> «Увидев однажды женщину, недостойным образом распростершуюся перед статуями богов, и желая избавить ее от суеверия, он, по словам Зоила из Перги, подошел и сказал: "А ты не боишься, женщина, что, быть может, бог находится позади тебя — ибо все полно его присутствием, — и ты ведешь себя недостойно по отношению к нему?" В храм Асклепия он подарил кулачного бойца, чтобы он подбегал и колотил тех, кто падает ниц перед богом» (Диоген Лаэртский. — Памятники поздней античной научно-художественной литературы И—VeeKa. М., 1964. С. 157.
- <sup>13</sup> Об этой практике, как о деле само собой разумеющемся, говорит уже Исаак Ниневийский. «Пусть же самую малою мерою будет для тебя — положить тридцать поклонов в один раз, потом поклониться честному кресту и тем кончить. Но есть и такие, которые, по силе своей, прибавляют к этой мере» (Творения аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Слова подвижнические. Изд. 3. Серг. Попад, 1911. Слово 59. С. 322; ср. там же. Слово 40. С. 167; слово 45. С. 193; слово 75. С. 375).
- <sup>14</sup> Тацит называет распятие «рабскою казнью» («servile supplicium»). — Taciti Historiae IV, 11).
- <sup>15</sup> Iosephi Flavii Antiquitates Judaicae XIII, 14, 2.
- <sup>16</sup> См. Sinogowitz B. Studien zum Strafrecht der Ekloge. Athenis, 1956. S. 19—20.
- <sup>17</sup> Например, Iustiniani Novella 134.
- <sup>18</sup> См. Ecloga XVII. Ср. Лунин Е. Э. Право и суд в Византии в IV—VIII вв. Л., 1976. С. 198; Sinogowitz B. Studien zum Strafrecht der Ekloge... Passim; Hunger H. Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist... S. 197—198.
- <sup>19</sup> Herodoti III, 69; III, 154—157.
- <sup>20</sup> Ис. 53,2.
- <sup>21</sup> Ср. псалмы 6, 21/22, 37/38, 54/55, 68/69, 101/102 и особенно монологи протагониста «Книги Иова».
- Мих.1, 11.
- £ Прит. 20, 27; 20, 30.
- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., 1930. С. 855.

- "Дан. 10, 17.  
<sup>26</sup> Пс. 150,6.  
<sup>27</sup> 1  
<sup>1</sup> Пс. 21/22, 15.  
<sup>28</sup> Прит. 20, 30.  
<sup>29</sup> *Homeri Odyssea VIII*, 579—580, цит. пер. В. А. Жуковского.  
<sup>3</sup> *Pindari Pythia I*, 164.  
<sup>31</sup> *Iamblichii De vita Pythagorica XV*, P. 64<sup>45</sup> Nauck.  
<sup>32</sup> Творения аввы Исаака Сириянина... Слово 48. С. 205—206.  
<sup>33</sup> *Heracliti fragm.* В 60 Diels.  
<sup>34</sup> *Pausaniae Descriptio Graeciae V*, 7, 10.  
<sup>35</sup> *Aristotelis Poetica* 1449 28.  
<sup>36</sup> Ср. *Dittrich O.* Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd 1. Leipzig, 1923. S. 83, 91.  
<sup>37</sup> Ср. характеристику даже такого строгого и «благочестивого» грека, как Платон: *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. С. 250—256.  
<sup>38</sup> *Prodi In Platonis rem publicam* 1, 127—128 Kroll.  
<sup>39</sup> Например, в апокрифическом «Письме Лентула».  
<sup>40</sup> *Diodori Bibliotheca IV*, 61.  
<sup>41</sup> *Pseudo-Plutarchi Proverbia Alexandrinorum* 47.  
<sup>42</sup> См. *Dornseiff F.* Sprache und Sprechender. Kleine Schriften II. Leipzig, 1964. S. 279.  
<sup>43</sup> *Ciceronis Tusculanae disputationes I*, 34; 1, 83—84.  
<sup>44</sup> *Lucani Pharsalia IV*, 579.  
<sup>45</sup> *Senecae Epistolae morales VIII*, 1,14.  
<sup>46</sup> *Taciti Annales*, XVI, 35. — *Корнелий Тацит.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. Л., 1969. С. 326.  
<sup>47</sup> *Ibid.* XV, 70. — Там же. С. 310.  
<sup>48</sup> Ис. 53, 7.  
<sup>49</sup> Мат. 26, 62—63; 27, 12—14; Мар. 14, 61; 15, 4—5.  
<sup>50</sup> *Romanes le Milode.* Hymnes. Introduction, texte critique etc. par J. Grosdidier de Matons. Vol. IV (SC 128). Paris, 1967.  
<sup>51</sup> *Феофилакт Болгарский.* С. 166.  
<sup>52</sup> Начальные слова полемического трактата «Против Кельса».  
<sup>53</sup> *Celsi Contra Christianos II*, 43.  
<sup>54</sup> Мат. 13,45—46.  
<sup>55</sup> *Феофилакт Болгарский.* С. 81.  
<sup>56</sup> Мат. 6, 31.  
<sup>57</sup> Характерно, что кинику, как явствует из целого ряда философских анекдотов и легенд, в принципе безразлично — выбросить свое состояние в море или раздать его людям; в обоих случаях это акт самоосвобождения, не акт сострадания.  
<sup>58</sup> Рим. 4, 18.  
<sup>59</sup> Пс. 70/71, 5; там же, 7.  
<sup>60</sup> Рим. 15,13.  
<sup>61</sup> Прит. 14, 26.

- <sup>62</sup> Иов. 4, 6.  
<sup>63</sup> Фил. 2, 12.  
<sup>64</sup> Рим. 8, 24.  
<sup>65</sup> Там же, 8, 25.  
<sup>66</sup> Из гимна III, озаглавленного в рукописях: «Что есть монах, и в чем делание его, и на какую высоту созерцания взошел сей муж». — *Symeon le Nouveau Theologien.* Hymnes. Introduction, texte critique etc. par J. Koder. Vol. 1 (SC 156). Paris, 1969. P. 188.  
<sup>67</sup> Быт. 2, 7.  
<sup>68</sup> Ис. 45, 9 и др.  
<sup>69</sup> Кол. 2, 9.  
<sup>70</sup> *Methodii De virginitate III*, 5.  
<sup>71</sup> См. *Lot-Borodine M.* La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs. Paris, 1970; *Bratsiotis P.* Die Lehre der Orthodoxen Kirche Uber die Theiosis des Menschen. Brussel, 1961.  
<sup>72</sup> *Irenei Adversus haereses III*, 10, 2.  
<sup>73</sup> *Ioannis Chrysostomi In epistolam ad Colossios 5* // PG 62. Col. 332.  
<sup>74</sup> 1 Иоан. 3, 2.  
<sup>75</sup> Иоан. 10,34.  
<sup>76</sup> *Pseudo-Dionysii Areopagitae epistola VIII.*  
<sup>77</sup> Ср. *Benz E.* Der dreifache Aspekt des Uebermenschen // *Eranos-Jahrbuch* 1959. Zurich, 1960.  
<sup>78</sup> *Acta apostolorum apocrypha.* Ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. II. 2. Lipsiae, 1903. P. 219—224.  
<sup>79</sup> *Gregorii Nazianzeni De humana natura* // PG 37. Col. 678 A.  
<sup>80</sup> *Maas P.* Fruhbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V—VI. Jahrhunderts (KT 52/53). Bonn, 1910. S. 13—16 (кондак «На Адама и Еву».)  
<sup>81</sup> Евр. 11, 13.  
<sup>82</sup> 1 Кор. 6, 20.  
<sup>83</sup> Там же, 6, 19; ср. также рекомендуемые Симеоном Новым Богословом размышления, во время которых аскет приучается ощущать свою плоть как часть Христова тела.  
<sup>84</sup> Кондак на Неделю Мытаря и Фарисея (см. *Мгуас,* кей ģeroq X-ouġkbтщхх; брво864o) XpıoTiocvoO. 'Aeflvai, 1972. X. 811).  
<sup>85</sup> Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968. С. 73—74.  
<sup>86</sup> Рим. 7, 15—16; там же, 23.  
<sup>87</sup> Ср. *Nemesii De natura humana* // PG 40. Col. 512.  
<sup>88</sup> *Platonis Timaeus* 44 d.  
<sup>89</sup> Пс. 50/51, 19.  
<sup>90</sup> Лук. 14,11.  
<sup>91</sup> Иак. 1,9—10.  
<sup>92</sup> См. *Адрианова В.П.* Житие Алексея Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917; *Мурья-*

нов М. Ф. Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. XXIII. Л., 1968. С. 109—126; Baumstark A. Die christliche Literaturen des Orients. I. Leipzig, 1911. S. 86—87; La legende syriaque de St. Alexis. Ed. par A. Amiaud. Paris, 1889.

<sup>93</sup> «Поющий сию народную песнь, называемую Алексеем Божиим человеком, был слепой старик, сидящий у ворот почтового двора, окруженный толпою, по большей части ребят и юношей. Сребровидная его глава, замкнутые очи, вид спокойствия в лице его зримаго, заставляли взирающих на певца предстоять ему со благоговением. (...) Никто из предстоящих, не остался без зыбления внутрь глубокого, когда Клинской певец, дошед до разлуки своего Ироя, едва прерывающимся ежмгновенно гласом, изрекал свое повествование. (...) Сколь сладко неязвительное чувствование скорби! Колико сердце оно обновляет, и онаго чувствительность. Я рыдал в след за ямским собранием, и слезы мои были столь же для меня сладостны, как исторгнутая из сердца Вертером...» (глава «Клин» // *Радищев А.М.* Полное собрание сочинений. М.; Л. 1938. С. 373—374). В лице Радищева культура сентиментализма открывает для себя сбереженную тысячелетней народной традицией «слезность» ранневизантийской легенды.

#### ПОРЯДОК КОСМОСА И ПОРЯДОК ИСТОРИИ

<sup>1</sup> *Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum VIII, 48*

<sup>2</sup> *Pseudo-Aristotelis De mundo I.*

<sup>3</sup> *Platonis Timaeus 92 C*

<sup>4</sup> Иов. 38, 11.

<sup>5</sup> *dementis Romani I Epistola ad Corinthios XX.*

<sup>6</sup> *Origenis Contra Celsum V, 13 (GCS Origenes II, S. 14).*

<sup>7</sup> *Ibid. V, 11 (ibid., S. 12).*

<sup>8</sup> *Ibid. (ibid.).*

<sup>9</sup> *Gregorii Nazianzeni Poemata de se ipso I, XXXVIII, 15—18 // PG 37. Col. 1326.*

<sup>10</sup> Фил. 1, 23.

<sup>11</sup> Там же, 1, 24.

<sup>12</sup> *De principiis I, 7, § 5 // PG 11. Col. 1751.*

<sup>13</sup> *Origenis In Ioannem VI, 59 (GCS. Origenes IV, S. 167).* Конечно, это выражение двузначно, как двузначно само слово коацод, и оно означает также попросту «украшение мира». Однако именно потому, что в философском термине «космос» продолжал просвечивать его изначальный смысл «украшения», сам этот смысл легко оказывался причастным «космологическому» уровню семантики. Если космос — это «украшение», нарядный порядок, то церковь есть как бы «украшение украшения»; фундаментальное свойство космоса — стройность — присуще ей, так сказать, во второй степени.

<sup>14</sup> *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., 1930. С. 656.

#### Примечания

<sup>5</sup> Там же. С. 804.

<sup>6</sup> Ср. рассказ итальянца XV в. об этих ночных бдениях афонских старцев: *Le Millenaire du Mont Athos: 963—1963, I. Chevetogne, 1963 P. 131.*

<sup>7</sup> *Gregorii Nazianzeni oratio 19 («Творения».* Ч. II. М., 1843. С. 154).

<sup>8</sup> Эта дидактическая «сверхзадача» космологических рассуждений особенно отчетливо и откровенно выступает в популярной литературе «Шестодневов», т. е. проповедей о сотворении мира. Такие проповеди сочиняли, в частности, Василий Кесарийский и Григорий Нисский.

<sup>9</sup> Ср. *Mathew G. Byzantine Aesthetics.* London, 1963. P. 17.

<sup>10</sup> *Platonis Leges II, 656 D; ibid. VII, 802 A—B.*

<sup>11</sup> *Ibid., XII, 942 A—D.*

<sup>12</sup> К этому требуется некоторая оговорка: наполовину всерьез, на половину играя, Платон как бы постулирует доктрину о сотворении мира демиургом в качестве предпосылки своих социально-этических конструкций (в «Тимее» и «Критии»). Но, конечно, это еще не настоящий креационизм; скорее приходится говорить о «рабочем мифе», как мы говорим о «рабочей гипотезе».

<sup>13</sup> *Лосев А. Ф.* Критические замечания к диалогу [«Тимей»] // *Платон.* Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. I. М., 1971. С. 660. Ср. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 643; *его же.* Античная философия истории. М., 1977.

<sup>14</sup> Исходное значение слова «ἄβλαστος» — «сокрытое», «завешенное», отсюда — «древность», начальное пра-время, но также «будущность»: две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. Точнее, это не «вечность», а «мировое время» (в немецком переводе Бубера и Розенцвейга — «Weltzeit»), которое, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем. Иначе говоря, «олам» — мир как время и время как мир. Талмуд говорит об эсхатологическом «ἄβλαστος ἡβρα», что можно с равным правом переводить «будущий век» (ср. в христианском символе веры «...и жизни будущего века») — и «будущий мир». Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был переделан греческим «эон» и латинским «секулум».

<sup>15</sup> Евр. 11, 8—9, 13, 20.

<sup>16</sup> Ср. ФЭ. Т. 4. М., 1967. С. 157—158.

<sup>17</sup> Ис. 44, 3.

<sup>18</sup> *Eusebii Chronicon I, 11*

*Carmina I, XI, 8.*

<sup>19</sup> *Platonis Timaeus 22 B.*

<sup>20</sup> *Ibid. 23 B.*

<sup>21</sup> *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. Т. III. Соперники христианства. Изд. 2. СПб., 1910. С. 256.

<sup>33</sup> Хронология Фукидида в своем роде очень точна; она ориентирует читателя внутри временного отрезка, занятого Пелопоннесской войной (счет по летним и зимним кампаниям). См. Жебелев С. Фукидид и его творения // Фукидид. История. Т. 1. М., 1915. С. LI—LIV. Что отсутствует, так это единая точка отсчета.

<sup>34</sup> Об универсальном влиянии идей Беросса на сирийскую, греческую, иудейскую и христианскую историографию см. *Dempf A.* Die Geistesgeschichte der frUhchristlichen Kultur. Wien, 1964.

<sup>35</sup> Иер. 31,31.

<sup>36</sup> См. Амузин И.Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 153.

<sup>37</sup> Еф. 2, 15; 4, 24.

<sup>38</sup> Рим. 6, 4.

<sup>39</sup> II Петр. 3, 13; ср. Отк. 21, 1.

<sup>40</sup> II Кор. 5, 17.

<sup>41</sup> Мат. 16, 3.

<sup>42</sup> Евр. 1—7.

<sup>43</sup> Фил. 3, 13

<sup>44</sup> *Celsi V.* fragm. 25.

<sup>45</sup> Ср. *Patrides C.A.* The Phoenix and the Ladder. The rise and decline of the Christian view of history (University of California English Studies 29). Berkeley; Los Angeles, 1964; *Bultmann R.* History and Eschatology in the New Testament // *New Testament Studies I*, 1954. P. 5—16.

<sup>46</sup> *Augustini* De civitate Dei XII, 14.

<sup>47</sup> *Barnicol E.* Das Leben Jesu der Heilsgeschichte. Halle 1958. S. 71.

<sup>48</sup> *Dempf A.* Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. Miinchen; Berlin. S. 109.

<sup>49</sup> Здесь следует назвать разработанную стоиками моралистическую интерпретацию Гомера, методы которой были переняты неоплатониками. Эти же методы еще до христианских александрийцев перенес на Библию иудейский александриец Филон; у него, как и у Оригена, эллинистическая традиция толкования текста накладывается на иудейскую (остаётся, однако, неясным, не обязана ли «мидрашистская» и протокабалистская экзегеза своим рождением эллинистическому влиянию).

Ср. *Clavier H.* Esquisse de Typologie comparee, dans le Nouveau Testament et chez quelques ecrivains patristiques // SP IV (TU 79), Berlin, 1961. P. 28—49; *Daniilou J.* Typologie et allegorie chez Clement d'Alexandrie // *Ibid.* P. 50—57; *Idem.* Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950; *Hanson C.* Allegory and event. A Study of the Sources and Significance of Origines' Interpretation of Scripture. London, 1959; *Shork R.J.* Typology in the Kontakia of Romanos // SP VI (TU 81). Berlin, 1962. P. 211—220.

<sup>50</sup> *Леву-Строс К.* Структура мифов // ВФ. 1967. № 7. С. 155.

<sup>51</sup> *Dempf A.* Sacrum Imperium... S. 109.

<sup>52</sup> Ср. *Verosta St.* Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz; Wien; KSlIn, 1960.

<sup>54</sup> Ср. *Podskalsky D.* Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel, 2 und 7) und dem Tausendjahrigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Miinchener Universitats-Schriften. Reihe der philos. Fakultat. 9). Munchen, 1972; рец. А. П. Каждана на эту книгу в ВВ, 1973. Т. 35. С. 264—265. Подскальский говорит об «идеологизации византийской имперской эсхатологии».

<sup>55</sup> Мат. 26, 39; Мар. 14, 35; Лук. 22, 42.

<sup>56</sup> Лук. 22, 22.

<sup>57</sup> *Romanes le Milode.* Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Vol. IV (SC 128). P., 1967. P. 180.

<sup>58</sup> Это прощание «как бы навсегда» эмоционально присутствует в повелении усыновить Иоанна: «се сын твой» (Ио. 19, 26).

<sup>59</sup> *Romanes le Milode.* Hymnes. Vol. IV. P. 177.

<sup>60</sup> I Кор. 13,9—10.

<sup>61</sup> Эта подмена идей — одна из главных тем книги Д. Подскальского (см. прим. 54).

<sup>2</sup> *Eusebii Pamphili* Historia Ecclesiastica I, 4, 1 (с. 14 Sch). Необходимо, однако, одна оговорка. В греческом языке есть два разных слова со значением «новый»: *Kaivbq* и *veo<*. В обозначении «Нового Завета» употреблено первое слово, у Евсевия — второе. Первое слово нейтрально в оценочном отношении, а потенциально может иметь легкий оттенок похвалы («новое» как свежее и подающее надежды). Второе слово означает не только «новое», но и «молодое», а потому в соответствии со взглядами традиционалистского общества легко приобретает смысл порицания («новое» как юное и постольку чуждое старческой многоопытности, как экстравагантное и постольку чуждое усоявшейся мудрости). См. *Schmidt H.* Synonymik der griechischen Sprache. II. Leipzig, 1878. S. 94—123.

<sup>62</sup> Та же мысль, впрочем, появляется и у Августина.

<sup>63</sup> См. *Patrides C.A.* The Phoenix and the Ladder... P. 34—35.

<sup>64</sup> Ср. *Panofsky E.* Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures. Princeton, 1946.

<sup>65</sup> Ср. *Baumerker Cl.* Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts // *Beitra\*ge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Hl, 1908.

<sup>66</sup> Ср. *Guardini R.* Das Licht bei Dante. Miinster, 1957.

<sup>67</sup> См. *Altaner B.* Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius II *Altaner B.* Kleine patristische Schriften. Berlin, 1967. S. 57—98.

<sup>68</sup> См. ниже главу «Согласие в несогласии».

<sup>70</sup> О «мистериальном» начале в византийской литературе ср. нашу статью: «Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии» // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.

<sup>1</sup> Единственная религиозная поэма, которая, по-видимому, принадлежит эпохе Романа Сладкопевца и может принадлежать ему са-

тому, но которая осталась в церковном обиходе, — это «Акафист Богородице» (о нем см. ниже в главе «Рождение рифмы из духа греческой "диалектики"»). Однако недаром именно с этого гимна начинается редуцирование повествовательного и драматического элемента, отчасти присутствующего только в самых первых строфах, да и то в условной и статичной форме.

<sup>72</sup> *Cantarella R.* Poeti bizantini. I. Milano, 1948. P. 101.

<sup>73</sup> *ibid.* P. 111.

<sup>74</sup> Лев. 10, 10.

<sup>75</sup> Слова из чинопоследования вечерни: *oil ab el 6 euXoycov коа дува^сов та ax> \ina\za* ('H Qeia Легтоируш... ev 'Aefivaiq, 1888. I. 11.).

<sup>76</sup> I Пет. 2, 9.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Евр. 13, 4; I Кор. 7.

<sup>79</sup> Ср. Ис. 2, 11; 13, 16; 61, 2; 23, 6; Иер. 46, 10; Иоил. 1, 15.

<sup>80</sup> II Кор. 12, 2.

<sup>81</sup> Быт. 1, 31.

<sup>82</sup> *Ioannis Damasceni De fide orthodoxa* II, 3.

<sup>83</sup> I Кор. 15, 39—41.

<sup>84</sup> Византийские легенды. Пер. С. В. Поляковой. Л., 1972. С. 181—183.

### ЗНАК, ЗНАМЯ, ЗНАМЕНИЕ

<sup>1</sup> Ср. замечание А. Ф. Лосева: «Отныне античность получает новый (или, вернее, очень старый, догомеровский, полувосточный, полуэгейский) опыт божественности императора». — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 120.

<sup>2</sup> *Marc Aurel.* IV, 23.

<sup>3</sup> О связи философского синтеза неоплатонизма с государственным синтезом Римской Империи см.: *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 123—127; *Кац А. Л.* Социально-политические мотивы Плотина по данным «Эннеад» // ВДИ. 1957. № 4. С. 115—127. Порфирий подчеркивает синхронность философской инициативы Плотина с таким политическим событием, как начало правления императора Галлиена (*Porphyrii De vita Plotini*, §§4, 12).

<sup>4</sup> *De redditu suo* 66 (*Poetae Latini Minores. Rec. Aem. Baehrens. Vol. 5. Lipsiae, 1883. P. 77.*)

<sup>5</sup> *Aristotelis Politica* IV (VII), 5, 1327 а 1.

<sup>6</sup> Ср. *Кудрявцев О. В.* Эллинические провинции Балканского полуострова во втором веке нашей эры. М., 1954. С. 9—10, 118—155, 229—243; *Штаерман Е. М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957. С. 278—293 и 420—448.

<sup>7</sup> Пер. М. Л. Гаспарова (Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972. С. 211).

<sup>8</sup> Пер. М. Лозинского (*Данте Алигьери.* Божественная комедия. М., 1968. С. 336. Ст. 1—12).

<sup>9</sup> Слово «латинянин» (*Aateivoq*) становится особенно одиозным в связи с политическими и конфессиональными конфликтами поздневизантийской эпохи; но уже в эпоху Римской империи оно использовалось грекоязычным населением восточных провинций как способ отделить ненавистную этническую природу западного завоевателя от его славного имперского имени «римлянин». (При таком снижающем употреблении слова «латинянин» отчетливо выступает функция слова «римлянин» как титула.) Около 180 г. Ириной Лионский уже сближал слово «латинянин» с апокалиптическим «числом Антихриста» 666 (*Adversus haereseis* V, 30, 3).

<sup>10</sup> Ср. *Моммзен Т.* История Рима. Т. I. М., 1936. С. 812—814.

<sup>11</sup> О влиянии римской «триумфальной тематики» на церковную символику в ранневизантийском (равенском) искусстве см.: *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. М., 1971. С. 51; ср. также: *Grabar A.* L'empereur dans Part byzantin. Paris, 1936. P. 237—239.

<sup>12</sup> *De anathemate* 3 // PG 48. Col. 949.

<sup>13</sup> *Suetoni Nero* XXXII, 3.

<sup>14</sup> *Eusebii Pamphili Historia ecclesiastica* IX, 9; *Lactantii Firmiani De mortibus persecutorum*, XLIV.

<sup>15</sup> Ср. *Hunger H.* Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Koln, 1965. S. 74—96.

<sup>16</sup> *Pauli Silentiarii Descriptio S. Sophiae* 257 sqq.; *Corippi In laudem Iustini carmen* III, 167 sqq.

<sup>17</sup> *Pachomiana Latina.* Ed. A. Bonn et L. Th. Lefort. Louvain, 1932. P. 40.

<sup>18</sup> Григорий Назианзин говорит о практике почестей портрету императора как о само собой разумеющемся обыкновении: *Oratio XVIII, 80* // PG 35. Col. 605. Ср. *Mathew G.* Byzantine Aesthetics. L., 1963. P. 13, 57—58, 78—93, 96—97.

<sup>19</sup> *Mat.* 22, 15—22; *Mar.* 12, 13—17; *Лук.* 20, 20—26.

<sup>20</sup> Ср. *Gelzer H.* Byzantinische Kulturgeschichte. Tübingen, 1909. S. 79.

<sup>21</sup> Ср. меткие замечания о роли надписи как «души» иконы в посвященных теории иконы работах П. А. Флоренского («Иконоста́с» и др.), а также *Onasch K.* Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung. Leipzig, 1967. S. 191.

<sup>22</sup> Ср. *Verosta St.* Johannes Chryostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz; Wien; Koln, 1960. S. 186 ff.

<sup>23</sup> *Eusebii Pamphili Historia Ecclesiastica* III, 15.

<sup>24</sup> Ср. *Каждан А. П.* Византийская культура. М., 1968. С. 84—86.

<sup>25</sup> *Ammiani Marcellini Res Gestae* XXI, 16, 1.

<sup>26</sup> *Ibid.* XVI, 10, 10.

<sup>27</sup> *Ibid.* — Речь идет о триумфальном въезде Констанция в Рим в 360 г.

<sup>28</sup> Ibid. XXI, 16, 7.<sup>29</sup> *Corippi* In laudem Iustini carmen III, 244.

<sup>30</sup> Устаревший и явно неточный термин «цезарепапизм» все же лучше схватывал суть имперской идеологии, чем погрешающая против историзма формула А. Циглера: «продолжение единства религии и общественной власти, как оно господствовало на первобытной ступени культуры и в продолжение всей античности» {Ziegler A. W. Die byzantinische Religionspolitik und der sogenannte Caesaropapismus // *Mtinchener Beitrage zur Slavenkunde. Festgabe fur P. Diels. Miinchen, 1953. S. 97*}; ср. *Schneider C. Geistesgeschichte des antiken Christentums*, II. MUnchen, 1954. S. 325.

<sup>31</sup> *Ioannis Damasceni De imaginibus oratio* I, 9 // PG 94. Col. 1240.

■ Ibid.

<sup>32</sup> One. 21, 1.

Mat. 28, 18.

<sup>35</sup> *Hunger H. Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist...* S. 61—67, 82—83.<sup>36</sup> Ио. 16, 33.

<sup>37</sup> Характерно, что даже в эпоху позднего средневековья, когда «от рождества Христова» насчитывали уже до полутора тысяч лет, упорно продолжали говорить в официальных документах церкви о евангельских временах как о «последних временах». Они мыслились как «последние» не по эмпирии, а по смыслу — по «эсхатологическому» смыслу.

<sup>38</sup> Отк. 22, 11—12.<sup>39</sup> I Кор. 7,31.<sup>40</sup> Ср. ФЭ. Т. 5. М., 1970. С. 581.

<sup>41</sup> «Видимое» и «невидимое» — одна из фундаментальных оппозиций христианского символизма, о чем идет речь в своем месте. Никейско-Константинопольский символ веры описывает весь сотворенный мир как сумму «видимого» и «невидимого».

<sup>42</sup> «Есть у нас и другая, более важная причина молиться о императорах и о благостоянии всего государства и порядка римского; ибо мы ведаем, что величайшая сила, всему кругу земель грозящая, и само века окончание, горчайшие беды несущее, римского владычества действием до поры удерживаемы» (*Qu. Septimii Florentis Tertulliani Liber Arologeticus*, XXXII, 1). У Тертуллиана упоминается молитва христиан-его эпохи «о императорах, о властях и служителях их, о благосостоянии государства, о несмущении мира, об отложении конца» (Ibid., XXXIX, 2).

<sup>43</sup> Дан. 2, 44.<sup>44</sup> Лук. 1,33.*Cosmae* Topographia Christiana II, 75.<sup>46</sup> *Platonis Timaeus* 37 d.<sup>47</sup> Ср. *Каждан А.П.* Византийская культура (X—XII вв.). М., 1968. С. 84—89, 114 и др. Отгон III (983—1002), полувизантиец на престо-

ле германских императоров «Римской» империи Запада, особенно серьезно считался с перспективой оказаться последним императором всех времен (в связи с концом первого тысячелетия христианской эры) — и потому его сознание и поведение особенно интенсивно выявило «апокалиптическую» окраску. Придворные художники-миниатюристы окружали его церемониально-стилизированным, иератическим, доведенный почти до иероглифа образ атрибутами самого Христа; и он же смиренным жестом слагал знаки власти у ног италийского аскета Нила, как актер, подчеркивающий различие между своей ролью и своей личностью.

<sup>48</sup> О генезисе характерного для Запада повышенно напряженного отношения между имперской и христианской идеологией см. *Frend W. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford, 1965.

<sup>49</sup> Ср. *Werner E. Die Krise im Verhultnis von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion* // *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR*, I, Berlin, 1957. S. 113—133.

<sup>50</sup> См. *Вернадский Г.В.* Византийские учения о власти царя и патриарха // *Сборник статей, посвященных памяти Н. П. Кондакова. Археология. История искусства. Византинистика. Прага, 1926. С. 143—154.*

<sup>51</sup> Ср. *Taubes J. Die Rechtfertigung des Hasslichen in urchristlicher Tradition* // *Die Nicht Mehr SchOnen Kiinste; Grenzphanomene des Asthetischen* (P u H III). Miinchen, 1968. S. 169—185.

<sup>52</sup> *5. Romani Melodi Cantica Genuina*. Ed. P. Maas and C A. Trypanis. Oxford, 1963. № 18. P. 135.

<sup>53</sup> *Plauti Pseudolus* 166—168; 246.

<sup>54</sup> Примеры приведены у Г. Хунгера {*Hunger H. Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist...* S. 84—96}.

<sup>55</sup> Текст арии, стоящей под № 32 (автор неизвестен).

<sup>56</sup> В этом отношении характерен сборник: *Symbolica Aegyptiorum sapientia auctore N. Caussino SJ. Parisiis, 1647*. Иезуит-составитель включил в книгу тексты Климента Александрийского, Псевдо-Епифаниева «Физиолога» и Гораполлона. Симптоматична роль монограммы Христа в ранневизантийскую эпоху (А) и в барочную эпоху (lifts); она метила золотые щиты «схоляриев» Юстиниана и фронтоны иезуитских церквей. Что есть монограмма, как не нео-иероглиф, искусственно реставрированная идеограмма (можно вспомнить рассуждения Плотина о метафизико-символическом превосходстве идеограммы над буквенным письмом: *Enneades* V, 8, 6)? Оживающий на заре барокко ранневизантийский миф о Египте как родине «символической мудрости» (в конце концов резюмированный в одной строке Вячеслава Иванова, этого наследника Византии и барокко: «знаменательный Египет») — это вполне понятная контаминация древнеегипетской традиции сакрального знака с позднейшим «александрийством» Филона и Плотина, Климента и Оригена (Александрия как всемирно-историческая столица аллегоризма и символизма). В поэзии раннего средневековья, как и в поэзии европейского манье-

ризма и барокко, в гипертрофированном и обнаженном виде выступает то, по-видимому, общее свойство всякой поэзии, которое было отмечено Т. С. Элиотом: «Некоторый уровень гетерогенности материала, принужденного образовывать единство через действие ума поэта, присутствует в поэзии повсеместно» (*Eliot T.S. Selected Prose*. [S. I.], 1958. P. 113). Характерно, однако, что это сказал именно Элиот — еще один наследник «александрийства», недаром помянувший Оригена в «Воскресной утрени мистера Элиота», и что сказал он это в связи с характеристикой «метафизических поэтов», т. е. явления литературы барокко. Лук. 16, 1—9.

<sup>58</sup> Там же. 18, 1—6.

<sup>59</sup> Например, *De divinis nominibus*, I, § 8 // PG 111. Col. 597 В—С.

<sup>60</sup> См. предыдущую главу.

<sup>61</sup> Мат. 16, 3.

<sup>62</sup> Там же. 24, 30.

Лук. 2, 34.

<sup>63</sup>

<sup>64</sup> Мат. 16, 24.

<sup>65</sup> Ио. 3, 19.

<sup>66</sup> *Sacramentum militiae* — уже у Цицерона.

<sup>67</sup> См. *Demougeot E.* «Paganus», *Mithra et Tertullien* // SP III: Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies (TU, 78). Berlin, 1961. P. 354—365.

<sup>68</sup> Мат. 26, 48; Мар. 14, 44.

<sup>69</sup> «Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?» (Лук. 22, 48).

<sup>70</sup> Отк. 7, 3; 9, 4; 14, 1; 22, 4.

<sup>71</sup> Там же. 13, 16; 14, 9.

<sup>72</sup> См. ФЭ. Т. 5. С. 491—492.

<sup>73</sup> *Porphirii De abstinencia* II, 49.

<sup>74</sup> См. Вступление.

<sup>75</sup> Ср. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 321—337, 463—528; *Зализняк А.А., Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* О возможностях структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М., 1962. С. 134—143; *Case O.* *De philosophorum Graecorum silentio mystico*. Giessen, 1919; *Heiler F.* *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961. S. 334—339, 467—468 ff.

<sup>76</sup> Уже в Ветхом Завете Бог неоднократно обозначается как «верный» (например, Втор. 7, 9) и даже как «верность» (там же. 32, 4).

<sup>77</sup> Ср. *Harnack A.* *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand*... Tübingen, 1905. «Солдатская» верность христианина своему Богу — тема толкований Оригена на «Книгу Иисуса Навина».

<sup>78</sup> *Friihbyzantinische Kirchenpoesie*. I. Anonyme Hymnen des V.—VI. Jahrhunderts. Ed. von P. Mass (KT 52/53). Bonn, 1910. S. 11.

<sup>79</sup> Конечно, оппозиция «посвященные — непосвященные» имеет свои корни в племенной (позднее — местной, в Греции — полисной) религии, отстранявшей от культовой практики иноплеменников; на пример, посвященным в Элевсинские мистерии первоначально мог быть только афинянин; таким образом, эзотерическая исключительность совпадала с филетистской исключительностью, с ксенофобией. Поскольку жизнь племени (как и полиса) протекала в более или менее постоянной «войне всех против всех», «чужой» — потенциально всегда «враг» и даже «враг богов» («наших» богов). Но сходство между этими представлениями и пафосом священной войны против «врагов зримых и незримых» за дело единого Бога касается только внешних сторон и не затрагивает сути мировоззрения. Если языческие религии греко-римского мира знали представления о священной войне, они не ставили эти представления в центр религиозной этики. Практика «священной войны» в жизни греческих полисов решительно никем — даже своими сторонниками — не воспринималась как универсальная парадигма человеческого существования вообще.

<sup>80</sup> Мар. 9, 40; Лук. 9, 50;

<sup>81</sup> Мат. 12, 30.

<sup>82</sup> Отк. 12, 1, 3.

<sup>83</sup> Мат. 10, 34.

<sup>84</sup> См. выше прим. 77.

<sup>85</sup> Отк. 21, 8.

<sup>86</sup> Ср. *Aeneis* VI, 620.

<sup>87</sup> Еф. 3, 16.

<sup>88</sup> *Origenis Selecta in Psalmos* (GCS Origenes 12. S. 162).

<sup>89</sup> *Qu. Septimii Florentis Tertulliani Ad martyros* 1.

<sup>90</sup> *dementis Alexandrini* *Quis dives salvetur* 25.

<sup>91</sup> *Judices* 5, 2—31.

<sup>92</sup> Там же. 5, 23.

<sup>93</sup> *oth benth* (Быт. 9, 12; 13, 17; 17, 11).

<sup>94</sup> Еф. 6, 12.

<sup>95</sup> *Hermae Similitudo* V, 1.

<sup>96</sup> *dementis Romani* I *Epistola ad Corinthios* 37; *dementis Alexandrini* *Paedagogus* I, 7, 54; *Origenis* *De principiis* IV, 24 (GCS Origenes 21. S. 454).

<sup>97</sup> *S. Romani Melodi* *Cantica Genuina*. № 17. с 131.

<sup>98</sup> Ио. 1, 11.

<sup>99</sup> Ср. *Wessel K.* *Die Kreuzigung* («Iconographia Ecclesiae Orientalis»). Recklinghausen, 1966.

<sup>100</sup> Ср. *Кондаков Н.П.* *Иконография Богоматери*. Т. 2. Пг., 1915. С. 55—92.

<sup>101</sup> Исх. 17, 11—12.

<sup>102</sup> Ср. замечания известного японского истолкователя буддийской традиции: *Suzuki D.T.* *Mysticism Christian and Buddhist*. London, 1957. P. 129—139.

<sup>103</sup> «Heliand», 1272—1275.

<sup>104</sup> Ср. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 184—185, а также 145 и 227—228; Лошман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971. С. 144—166.

<sup>105</sup> *Trypanis C.A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968 (WBS, Bd. V). P. 35 (Hymnus Acahistus, 13, 6).

#### МИР КАК ЗАГАДКА И РАЗГАДКА

<sup>1</sup> *Historia Apollonii regis Tyri* XLI. Цит. пер. И. Феленковской (Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 363).

<sup>2</sup> *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии. (Тексты) // ТОДРЛ. Т. VII. М.; Л., 1949.

<sup>3</sup> Ср. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 28.

<sup>4</sup> *Herodoti* *Historiae* VII, 143.

<sup>5</sup> *Platonis* *Respublica* 479 b.

<sup>6</sup> *Lycophronis* *Alexandra* 276.

<sup>7</sup> *Ibid.* 143.

<sup>8</sup> *Ibid.* 1440—1443.

<sup>9</sup> *Ibid.* 5—8.

<sup>10</sup> Ср. *P. Papini Stati* *Silvae* V, 3, 157; *dementis Alexandrini* *Stromata* V, 50, 1.

<sup>11</sup> *Riemschneider M.* *Der Stil des Nonnos* // *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR*, I, Berlin, 1957. S. 46.

<sup>12</sup> Христианское чтение. 1914, май. С. 555—580.

<sup>13</sup> Достаточных оснований отождествить его с епископом Ионном, обратившим танцовщицу Пелагию, или с приятелем Синесия и отцом юноши, для которого Синесий написал рекомендательное письмо, не существует. Некая анонимность вообще присуща посмертной судьбе Нонна; не все рукописи его произведений были надписаны его именем, так что не все его читатели в позднеантичную эпоху знали о его авторстве.

<sup>14</sup> Ср. *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. Пер. с англ. М., 1949. С. 190.

<sup>15</sup> Уроженцами Хеммиса были: Трифиодор, автор поэмы «Взятие Илиона» (см.: Памятники поздней античной поэзии и прозы II—IV века. М., 1964. С. 56—61); Кир Панополитанский и Пампрепий; наконец, Гораполлон, знаменитый толкователь египетской символики. Уроженцем города Копта был Христофор Коптийский, автор описания статуй в Зевксипповом гимнасии, образующего собой вторую книгу Палатинской Антологии (см.: Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968. С. 138—141). Уроженцами египетских

Фив были Олимпиодор и Христофор Фиванский. Ср. *Cameron A.* *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius.* Oxford, 1970. P. 4—5.

<sup>16</sup> *Eunapii Vitae sophistarum* X, 7, 12.

<sup>17</sup> Ср. *Leipoldt J.* *Schenute von Atripe* (TU XXV). Berlin, 1903.

<sup>18</sup> Ср. *Stegemann V.* *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis (Stoicheia. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der antiken Wissenschaft, IX).* Leipzig; Berlin, 1930.

<sup>19</sup> В этом отношении показательна роль бога времени Зона, сбрасывающего 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.

<sup>20</sup> *Ibid.* XLI, 143—145.

<sup>21</sup> Ср. замечания С. Шестакова в кн.: *Речи Либания.* Т. 1. Казань, 1912. С. LXVII—LXIX. — Ливаний не способен упомянуть город Берит без неудовольствия, а занятия латинским языком и юриспруденцией без крайнего, подчас комического неодобрения. Он весьма опечален, что юноши из хороших семей опускаются до подобных занятий; напротив, он не нарадуется на ратора Меgefия, лишь благодаря Демосфену, т. е. греческой риторике, возобладавшему в каком-то судебном процессе над знатоками римского права (*Libanii* *epistola* 1123). Ср. также *Libanii* *orationes* II, 44; XL, 5; XLVI, 26; LXII, 21; *epistola* 874.

<sup>22</sup> *Dionysiaca* I, 528.

<sup>23</sup> *Ibid.* XLI, 389.

<sup>24</sup> *Ibid.* XLIV, 287—288.

<sup>25</sup> *Paraphrasis* S. Ио. 4, 17—19.

<sup>26</sup> *De Hierarchia coelesti* III, 1—2 // PG 3. Col. 164 D—165 A.

<sup>27</sup> *Epistola* V ad Dorotheum // PG 3. Col. 1074 A.

<sup>28</sup> *De Ecclesiastica Hierarchia* IV, 12 // PG 3. Col. 486 B.

<sup>29</sup> *Ibid.* I, 1 // PG 3. Col. 369 D.

<sup>30</sup> *Ibid.* I, 1 // PG 3. Col. 372 A.

<sup>31</sup> *De Mystica Theologia* III // PG 3. Col. 1033.

<sup>32</sup> *Paraphrasis* S. Ио. I, 13—16.

<sup>33</sup> *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т. II. Изд. 3. СПб., 1911. С. 226—229.

<sup>34</sup> *Фрейденберг О.М.* Проблема греческого фольклорного языка // Уч. зап. ЛГУ. 1941. № 63. Серия филологических наук. Вып. 7. С. 41—69.

<sup>35</sup> Ср. прим. 1 к предыдущей главе.

<sup>36</sup> Ср. *Curtius E.R.* *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* Bern, 1948. Kapitel XVI; *Dornseiff F.* *Das Alphabet in Mystik und Magie.* 2. Aufl. Leipzig; Berlin, 1925.



- <sup>37</sup> Подобное рядоположение Библии и мироздания как двух «книг», по которым человек учится познанию Бога, особенно характерно для Максима Исповедника.
- <sup>38</sup> Пер. И. Ю. Крачковского (журн.: Восток. Кн. 4. М.; Л., 1924. С. 60).
- <sup>39</sup> См. *Стеблиш-Каменский М.И.* «Старшая Эдда» // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Пер. А. И. Корсуна. М.; Л.; 1963. С. 186—187.
- <sup>40</sup> Ср., например: *Kranz W.* Geschichte der griechischen Literatur. 4. Aufl. Leipzig, 1958. S. 541—545.
- <sup>41</sup> Ср. ФЭ. Т. 5. М., 1970. С. 199—200.
- <sup>42</sup> См. *Walde A.* Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1905. S. 637—638; *Boisacq E.* Dictionnaire etymologique de la langue Grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues Indo-Européennes. Heidelberg, Paris, 1916.
- <sup>43</sup> *Cantarella R.* Poeti bizantini. V. I, Milano, 1948. P. 12.
- <sup>44</sup> Ср. ФЭ. Т. 5. С. 447—451.
- <sup>45</sup> *Trypanis C.A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968. (WBSV). P. 31.
- <sup>46</sup> Metaphrasis Evangelii secundum Ioannem XIX, 146—160.
- <sup>47</sup> Ср. Dionysiaca XLI, 389—398.
- <sup>48</sup> Ср. примеч. 18.
- <sup>49</sup> Dionysiaca X, 297.
- <sup>50</sup> Ibid. XLVIII, 30.
- <sup>51</sup> Ibid. XLVIII, 26.
- <sup>52</sup> Ibid. X, 294.
- <sup>53</sup> Ibid. XLVIII, 965.
- <sup>54</sup> Ibid. XLVIII, 489.
- <sup>55</sup> Ibid. V, 594—600.
- <sup>56</sup> Ср. *Riemschneider M.* Der Stil des Nonnos // Aus der byzantinischen Arbeit der DDR, I. S. 58—59.
- <sup>57</sup> Dionysiaca I, 14—33.
- <sup>58</sup> См. примеч. 26.
- <sup>59</sup> 1 Кор. 13, 12.

#### МИР КАК ШКОЛА

- <sup>1</sup> Certamen Hesiodi et Homeri.
- <sup>2</sup> *Aristotelis Poetica* 2, 1447 b.
- <sup>3</sup> /><Wan Pythia II, 71.
- <sup>4</sup> Ср. образцовый анализ прозаичности, обыденности, утилитарности басенной морали: *Гаспаров М.Л.* Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М., 1971. С. 23—26, 146—154 и др.
- <sup>5</sup> Пер. М. А. Коростовцева, цит. по кн.: История всемирной литературы. Т. 1. Литература Древнего мира. (Макет). М., 1967. С. 62.

- <sup>6</sup> Прит. 8, 27—31.
- <sup>7</sup> Там же. 14, 1.
- <sup>8</sup> Сир. 24, passim.
- <sup>9</sup> Там же. 50, 5—12.
- <sup>10</sup> Ср. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 95—123.
- <sup>11</sup> Сир. 2, 2.
- <sup>12</sup> Там же. 2, 12—13.
- <sup>13</sup> Там же. 22, 1—2.
- <sup>14</sup> Там же. 4, 9.
- <sup>15</sup> Там же. 13, 21—24.
- <sup>16</sup> Там же. 33, 25—29.
- <sup>17</sup> Там же. 30, 1—13.
- <sup>18</sup> Там же. 26, 1.
- <sup>19</sup> Там же. 23, 2. Там же. 10, 5; 38, 1—2. Там же. 21, 23.
- <sup>20</sup> Патриарх Константинополь Иоанн IV Постник обращается к монахам со стихотворными поучениями:

Блюда прилежно скромность добронравную,  
Как должно, инок, взор держи потупленным,  
По сторонам бесчинно не мечи очей (...)  
Веди беседы тихие и кроткие, Ни с кем не  
забывай, монах, о скромности. Пусть смех  
твой будет мирною усмешкою: Не хохочи,  
ограды не кажи зубов.

(*Cantarella R.* Poeti bizantini. Vol. I. Milano, 1948. P. 56—57). Климент Александрийский еще трактует этику благообразия в духе эллинской эстетики меры: «Пристойная веселость, сообразная с гармонией лица, зовется улыбкой и есть смех целомудренных; но несообразное движение лица, если оно случается с женщинами, зовется хихиканьем и есть смех блудный, если же с мужчинами — хохотом, и это смех наглый, достойный женихов Пенелопы» (*dementis Paedagogus* II, 5 // PG 448 C—449 A). То же у Иоанна Златоуста: «Или смех есть зло? Нет, смех не зло, но чрезмерность и неуместность — зло (...) Смех вложен в душу нашу, дабы душа отдыхала, а не для того, чтобы она была расплескана» (*Ioannis Chrysostomi* Homilia in Pascha 5 // PG 3. Col. 756 E). В этой связи хочется отметить специфику образа Богоматери в византийском искусстве сравнительно с древнерусским и готическим. Для византийца Мария — во-первых, идеальная монахиня, диаконисса, посвященная Богу девственница; во-вторых, аристократка из царского Давидова рода и Царица Небесная (Оранта на мозаиках киевской Софии и венецианского Сан-Марко будет носить пурпуровые сапожки). Но монашеское и царственное сливаются в одном пункте — это идеал выдержки, сдержанности, самообладания. Вокруг нее — аристократическое молчание. На Руси Богородица есть прежде всего

олицетворение теплой материнской жалости; для готики важнее чело- вечный лиризм девичества, материнства и страдания, как предмет ры- царского энтузиазма, проникновенной чувствительности. Византий- ские наследники бен-Сиры и здесь поставили на первое место дис- циплину вышколенного духа, умение вести себя «по чину» — муд- рость в специфически восточном смысле упорядоченности, «мерно- сти» (netptoxiiq), «благообразия» (oe^vo-nii;). Еще раз: «Управь сердце твое, и будь тверд». Богоматерь северной готики, забывающая себя в плаче над телом Христа, здесь метафизически невозможна.

<sup>23</sup> Слова «душевный», «духовный» и прочие выражения того же ряда, к сожалению, слишком патетичны и расплывчаты; все же риск нем прибегнуть к этим словам, пытаясь прояснить их в самом процес- се употребления. Все мы понимаем обращенный к поэту призыв Вер- лена: «Возьми красноречие и сверни ему шею!» Ни грек, ни восточ- ный книжник, ни византиец его не поняли бы. Господство «души» в нашей поэзии есть то, что решительно мешает нам отождествить поэ- зию и риторику и даже побуждает мыслить их как вещи несоветствую- щие. Эллины в принципе отождествляли сущность поэзии и сущность риторики; когда Платон в своем «Федре» нападает на риторику, он бранит ее отнюдь не за «рассудочность», мешающую душе, но за без- рассудство, за неразумное внушение, мешающее духу. Риторика в высшем смысле слова едва ли не совпадает с сущностью античной и византийской поэзии, не исключая предельных ее вершин. Но про- никновенную пронзительность текстов вроде «Книги Иова» также не следует смешивать с нашей «душевностью». Критерием и здесь может служить элоквиенция, носящая в Библии особые черты, отличные от греческой риторики, но ничуть не менее «сухая» и «рассудочная». Как раз в «Книге Иова» отточенная притязательность словесной формы, остроумие, остроумие, вкус к спору, состязанию и сарказму доходят до предела и празднуют доподлинный праздник. «Сердечности» это не мешает (как не мешает ей чистейшая риторика византийской цер- ковной поэзии).

<sup>24</sup> По сообщению Тацита, Юлий Агрикола «неоднократно расска- зывал, что в ранней молодости предался бы изучению философии с непозволительным для римлянина и будущего сенатора жаром, если бы благоразумие матери не охладило пыл его горячей души» (*Agricola*, 4, пер. А. С. Бобовича, в кн.: *Корнелий Тацит. Сочинения* в 2-х т. Т. 1. Л., 1969. С. 329). Вот римская точка зрения: будущему человеку дела хорошо быть знакомым с философией, будь то ради нравствен- ной ориентации или ради общей культуры, но для него «непозволи- тельно» изучать философию со страстью. На исходе античности рим- ские и греческие воззрения еще раз выявились в оценке почестей, оказанных Юлианом Отступником его учителю философу и магу Максиму. Для Ливания, говорящего от лица греческой культуры, им- ператор, выходящий из сената навстречу учителю, — трогательное и возвышенное зрелище: «Юлиан, вскочив со своего места среди сена- торов, побежал к двери, как Херефонт к Сократу (...) всем показывая

и возглашая своим поведением, что мудрость благороднее царской власти (...) Что же все это значило? Он не только, как и можно поду- мать, отплачивал за учение, но и призывал к учению молодежь по всему свету, — да и стариков, добавил бы я, коль скоро и старцы уст- ремились к наукам» (*Libanii oratio XVIII*, 155—156). Воображению Ливания предносится, так сказать, вселенский апофеоз школы. Иначе смотрит на дело Аммиан Марцеллин, исходящий из идеала римской государственности: он осуждает поведение столь любимого им Юлиана, находя, что император просто забылся и уронил себя (*Ammiani Marcellini Res gestae XXII*, 7).

Для контраста можно вспомнить, что пришельцы из Западной Европы еще в XII—XIII вв. воспринимали Византию как смешной мир грамотеев (ср. *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М 1973. С. 43).

<sup>25</sup> Pirke 'Abot IV, 1.

<sup>27</sup> Слово «мист» (ц-Боттц; в традиционном славянском переводе — «таинник») вошло прямо из лексикона языческих мистерий в лекси- кон христианской церкви. Климент Александрийский говорит о крещаемом: «Господь напечатлевает печать на своем мисте» (*dementis Protrepticus 12 // PG 8. Col. 241 A*). Монах, по выражению Григория Назианзинца, есть «мист сокровенной жизни Христовой» (*Gregorii Nazianzeni carmen II, 2 // PG 37. Col. 1455 A*). В Акафисте Богородица названа «таинницей неизреченного совета» — *Trypanis C.A. Fourteen Early Byzantine Cantica (WBS V)*. Wien, 1968. P. 31.

<sup>28</sup> Ср. выше главу «Знак, знамя, знамение».

Параллель тем более правомерна, что неопифагорейцы и нео- платоники поздней античности видели в текстах орфиков, Платона и других своих авторитетов непогрешимое божественное откровение, стоящее вне критики. Юлиан Отступник в своих попытках создать языческую церковь противопоставлял это откровение библейскому. Ср. *Geffken Jo. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg, 1920, passim*.

<sup>30</sup> Ср. *Schwartz E. Griechische Geschichtsschreiber. Leipzig, 1959 S. 495—598*.

<sup>31</sup> *Luciani De morte Peregrini*, 13.

<sup>32</sup> *Palladii Vita Ioannis Chrysostomi 12 // PG 47. Col. 44*.

<sup>33</sup> Разумеется, в античном смысле этого слова, лишенном пейора- тивного оттенка.

<sup>34</sup> *Athanasii Epistola encyclica 6 // PG 25. Col. 246 C*.

<sup>35</sup> *Constitutiones Apostolicae V, 7, 24*.

Можно вспомнить уникальную статую Ипполита Римского в Ла- теранском музее в Риме, относительно которой существует мнение, что она представляет собой переделку античной статуи философа, осужденную, чтобы увековечить память этого епископа и писате- ля III в.

<sup>37</sup> Ср. *Gerke F. Der Sarkophag des Iunius Bassus. Berlin, 1936*.

Ио. 1, 38.  
Там же. 1, 49.

38

<sup>41</sup> Там же. 3, 2.

<sup>42</sup> Мар. 9, 5.

<sup>43</sup> Мат. 26, 25; там же. 26, 49.

<sup>44</sup> Ио. 7, 15.

<sup>45</sup> Мат. 7, 29; Мар. 1, 22.

<sup>46</sup> Мат. 4, 23; там же. 9, 35.

<sup>47</sup> Ио. 7, 14.

<sup>48</sup> Мар. 10, 1.

<sup>49</sup> Ио. 3, 2.

<sup>50</sup> Мат. 22, 23—45.

<sup>51</sup> Лук. 5, 33—39.

<sup>52</sup> Мат. 23, 8.

<sup>53</sup> *Athanasii De incarnatione Verbi XII, 5 // PG 25. Col. 117 B.*

<sup>54</sup> Втор. 8, 5.

<sup>55</sup> *Gregorii Nysseni Vita Moysis 45 // PG 44. Col. 316 C*

<sup>56</sup> *Theodoretii Cyrrensis De Sancta et Vivifica Trinitate II // PG 75.*

Col. 1161 C

<sup>57</sup> В традиционном переводе (славянском и затем «синодальном») — «детоводитель». С этой символикой связано заглавие трактата Климента Александрийского «Педагог», который вообще представляет собой яркий пример «педагогического» понимания взаимоотношений Бога и человека. «Воспитатель наш — святой Бог Иисус, Слово, наставляющее все человечество, сам человеколюбивый Бог есть воспитатель» (*Paedagogus I, 7, 55*).

<sup>58</sup> Гал. 3, 24—25.

<sup>59</sup> I Кор. 13, 10—12.

<sup>60</sup> Евр. 5, 12—14.

<sup>61</sup> *Barhadbesabba Arabaya, eveque de Halwan. Cause de la fondation des ecoles. Ed. A. Scher. PO 4. P. 319—404.*

<sup>62</sup> *Пугулевская Н. История Нисибийской академии. Источники по истории сирийской школы // ПС 17 (80). Л., 1967. С. 90—109, особенно 93—96.*

<sup>63</sup> *Barhadbesabba Arabaya. Cause de la fondation des ecoles. P. 345—362.*

<sup>64</sup> Втор. 8, 2—5.

<sup>65</sup> Имеется в виду роль Иоанна Предтечи как посредника между Ветхим и Новым Заветом, авторитетно отождествившим Христа с тем, кого предсказывают библейские пророчества.

<sup>66</sup> *Barhadbesabba Arabaya. Cause de la fondation des ecoles. P. 367—368*

<sup>67</sup> *Ibid. P. 378—381 (о Феодоре Мопсуестийском) и др.*

<sup>68</sup> *Ibid. P. 393.*

<sup>69</sup> Ср. *Гас паров М.Л. Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М., 1971.*

<sup>69</sup> *Aeliani De natura animalium I, 4.*

<sup>70</sup> *Ibid. VI, 61.*

<sup>71</sup> *Ibid. VI, 34.*

<sup>72</sup> *Adamantii Sophisti Physiognomonica I, 5 // Scriptores physiognomici Graeci et Latini I, 396 Foerster.*

<sup>73</sup> *Procopii Caesariensis Historia arcana VIII, 13—21.*

<sup>74</sup> Характерен анекдот, передаваемый автором схолий к сатирам Персия: «Естествоиспытатель Зопир распознавал по лицам людей их нравы. Придя к Сократу, он сказал ему: "Ты похотлив". Алкивиад рассмеялся; ученики вознамерились нанести ему оскорбление, ибо он оскорбительно говорил об их учителе. Сократ сказал: "Не трогайте его, я и впрямь похотлив; но в моей власти — побеждать и самое похоть"» (*Ad Persii satiram IV, 24; ср. также Ciceronis Tusculanae disputationes IV, 37, 80; eiusdem De fato V, 10*). О философской разработке мотива преображающего «обращения», предвосхитившей христианскую разработку того же мотива, см. *Nock A.D. Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford, 1933.*

<sup>75</sup> *Pseudo-Cyrilli De Trinitate 15 // PG 77. Col. 1152 D.*

<sup>76</sup> *dementis Alexandrini Paedagogus I, 9 // PG 8. Col. 341 A.*

<sup>77</sup> Например, *dementis Alexandrini Stromata VII, 10 // PG 9. Col. 481 A; Origenis In Ioannem II, 20 // PG 14. Col. 149 C; Basilii Epistolae CCXXIII, 5 // PG 32. Col. 829 B; Philostorgii Historia Ecclesiastica I, 6 // PG 65. Col. 464 B.*

<sup>78</sup> *Theodoretii In psalmum XLVII, 1.*

<sup>79</sup> Пер. С. В. Поляковой. — В кн.: *Византийские легенды. Л., 1972. С. 94.*

<sup>80</sup> Мат. 25, 33.

<sup>81</sup> Тема всей античной лирики, в особенности со времен эллинизма, — циклическая по своей глубинной сути череда состояний души, каждое из которых не имеет никакой «цели» (ср. анализ «маятника лирического движения» в одах Горация у М. Л. Гаспарова — в кн.: *Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1968. С. 17—22*). Когда тот же Гораций сознается, что в Риме тоскует по деревне, а в деревне — по Риму, это не только насмешка над собой, но одновременно констатация некоего психологического цикла, соотвествующего человеческой природе (*Sermones II, 7, 28*). Для контраста можно вспомнить слова Августина, что по кругу человека водит бес (*De civitate Dei XII, 14, 11. P. 532 Dombart*). Конечно, в тех жанрах, которые ранневизантийская литература унаследовала от античной, например в эротической эпиграмме, могла по-прежнему господствовать психология настроения.

<sup>82</sup> Ср. Рим. 1, 19—32. Предшественником христианских мыслителей и здесь был Филон Александрийский, говоривший о гармонии «космоса» и «номоса».

<sup>83</sup> *Василий Великий. Творения. СПб., 1911. С. 72.*

- <sup>84</sup> Там же.
- <sup>85</sup> Там же. С. 68.
- <sup>86</sup> Там же. С. 69.
- <sup>87</sup> Ср. Мат. 7, 15.
- <sup>88</sup> *Василий Великий*. Творения. С. 78.
- <sup>89</sup> Там же. С. 88.
- <sup>90</sup> Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968. С. 50.
- <sup>91</sup> Прит. 6, 6—8.
- <sup>92</sup> Там же. 30, 24—28.
- <sup>93</sup> *Basilii* In Hexaemeron homilia 8.
- <sup>94</sup> Мар. 16, 18.
- <sup>95</sup> *Василий Великий*. Творения. С. 91.
- <sup>96</sup> Характерно, однако, что Василий не делает и этого. Ранневизантийская дидактика склонна и «благодать» понимать несколько «законнически».
- <sup>97</sup> *Василий Великий*. Творения. С. 66.
- <sup>98</sup> Ср. *Altaner B.—Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater. 7 Aufl. Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 317.
- <sup>99</sup> См. *Seel O.* Der Physiologus. Fruhchristliche Natursymbole. Zurich, 1960.
- <sup>100</sup> Ср. *Jung C.G. und Kerényi K.* Einflihrung in das Wesen der Mythologie. 4. Aufl. Zurich, 1951; *Jung C.G.* Symbolik des Geistes. Studien Uber psychische Phenomenologie. Zurich, 1953; *Festigiére A.* Lieux communs litteraires et themes de folklore dans l'hagiographie primitive // WS 73, 1960. P. 123—152.
- <sup>101</sup> *Aeschlyli* Agamemnon 72—80 (пер. Вяч. Иванова).
- <sup>102</sup> Мат. 18, 1—4.
- <sup>103</sup> См. выше главу «Унижение и достоинство человека».
- <sup>104</sup> *dementis* Paedagogus I, 6.
- <sup>105</sup> I Пет. 2, 1—2.
- <sup>106</sup> Пер. М. Е. Грабарь-Пассек.
- <sup>107</sup> *Romanes le Melode*. Hymnes. Vol. II (SC 110). P., 1965. P. 50—76.
- <sup>108</sup> Anthologia Palatina I, 21.
- <sup>109</sup> *Вейцман К.* Ранние иконы // *Вейцман К., Хадзидакис М., Мнятев К., Радойчиц С.* Иконы на Балканах. Синай, Греция, Болгария, Югославия. София; Белград, 1967. С. IX—X. Илл. 1—3.
- <sup>110</sup> Впрочем, даже если принять иную датировку, автор иконы при надлежит к одному из ближайших поколений после поколения Романа. Ср. *Hutter J.* Fruhchristliche Kunst — byzantinische Kunst. Stuttgart, 1968. S. 99.
- <sup>111</sup> Византийские легенды. Л., 1972. С. 25.
- <sup>112</sup> Там же. С. 140.
- <sup>113</sup> КΑΔΩΟ^ 'ΙσοαυτοТ) το\$ Eivctvcou Λουοδ ΚΔ'. 'AGfjvai. 1970. £. 114—116.
- <sup>114</sup> Arophthegmata patrum. Macarius 9.

- <sup>115</sup> Ibid. Arsenius 6.
- <sup>116</sup> *Basilii* Regula brevior 217 // PG 31. Col. 1225 C
- <sup>117</sup> *Basilii* De Spiritu Sancto III, 5 // PG 32. Col 76 C
- <sup>118</sup> Лук. 4, 17.
- <sup>119</sup> Огк. 10, 2.
- <sup>120</sup> Мат. 15, 27.
- <sup>121</sup> Там же. 15, 34.
- <sup>122</sup> Ио. 21, 15—18.
- <sup>123</sup> Ср. *Springhetti A.* Introductio Historico-Grammatica in Graecitatem Novi Testamenti. Romae, 1966. P. 104—105.
- <sup>124</sup> Ср. *Штаерман Б.М., Трофимова М.К.* Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. С. 256—257, 288—290 и др.
- <sup>125</sup> О койне см. *Соболевский СИ.* Κοινῆ — общий греческий язык // Православная богословская энциклопедия. Т. IX, СПб., 1908. С. 603—754.
- <sup>126</sup> Ио. 3, 1.
- <sup>127</sup> Там же. 2, 18.
- <sup>128</sup> Там же. 3, 18.
- <sup>129</sup> Ср. главу «Мир как загадка и разгадка».
- <sup>130</sup> Рим. 12, 2.
- <sup>131</sup> *Romanes le Melode*. Hymnes. Vol. IV (SC 128). Paris, 1967. P. 114.
- <sup>132</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. II (SC 110). Paris, 1965. P. 224.
- <sup>133</sup> Например, *Pindari* Pythia I, 8—12.
- <sup>134</sup> *Ephraemi Syri* De perfectione hominis. — Vol. III. P. 493 D. ,
- <sup>135</sup> *Исаак Сириянин*. Творения. Серг. Посад, 1911. Слово 35. С. 152.
- <sup>136</sup> См. главу «Рождение рифмы из духа греческой "диалектики"».
- <sup>137</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. I (SC 99). Paris, 1964. P. 412.
- <sup>138</sup> Ibid. P. 202—204.
- <sup>139</sup> Ibid. P. 140.
- <sup>140</sup> *Evagrii Pontici* Epistola LVIII // *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. S. 608.
- <sup>141</sup> Например, *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. IV. P. 114; Hymnes Vol. I. P. 149, 260, 174.
- <sup>142</sup> ΚΗυο^ 'Ιω&vvo-u τοv ΠυCUTOU Αουοι; Z' 21. 'Aefjvou. 1970. I. 64 a
- <sup>143</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 79.
- <sup>144</sup> *Philostorgii* Historia ecclesiastica II, 2.
- <sup>145</sup> *Sozomeni* Historia ecclesiastica III, 16.
- <sup>146</sup> О функции парадоксов, фантастики и преувеличения в Талмуде см. замечания К. Г. Монтефиоре в кн.: *Montefiore C.G., Loewe H. A* Rabbinic Anthology. Cleveland; N.Y.; Philadelphia, 1963. P. XLV—XLVI. О мнемотехнике раввинов см. *Gerhardson B.* Memory and Manuscript. Uppsala, 1961. P. 147.
- <sup>147</sup> *Meyer A.* Jesu Muttersprache. Leipzig, 1896; *Fiebig P.* Der Erzählungsstil der Evangelisten im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil

untersucht. Leipzig, 1925; Burney C.F. The Poetry of Our Lord. Oxford, 1925; *idem*. The Aramaic Origin of the Forth Gospel. Oxford, 1927; Dalton G. Worte Jesu. 2. Aufl. Leipzig, 1930; Torrey C.C. The Four Gospels. Harpers, 1933; *idem*. Our Translated Gospels. Harper, 1936; Moore G.F.D. An Idiom-Book of New Testament Greek. 2nd Edition. Cambridge, 1971; Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. 3rd Edition. Oxford, 1969.

<sup>148</sup> Ио. 8, 34.

<sup>149</sup> Мат. 6, 27.

<sup>150</sup> Ио. 1, 18.

<sup>В</sup> По другому рукописному чтению, принятому, в частности, синопсальным переводом, «осел или вол». — Лук. 14, 5. Об этих и сходных случаях см. Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts... P. 160—185. Как известно, древнейшие пласты «Дхаммапады», возводимые к аутентичным афоризмам Будды, обнаруживают сходную формальную структуру — аллитерации, ассонансы, ритм.

<sup>152</sup> См. историю и библиографию вопроса, сопровождаемые меткими, подчас неожиданными замечаниями автора — виднейшего специалиста в области библейской археологии: Albright W.F. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. Baltimore, 1940. P. 296—297.

<sup>153</sup> Ephraemi Syri De Paradiso carmina I, 1, 5—6.

<sup>154</sup> Trypanis C.A. Fourteen Early Byzantine Cantica (WBS V). Wien, 1968. P. 61.

<sup>155</sup> Anthologia Palatina I, 21.

<sup>156</sup> Cyrilli Alexandrini Catechesis XII, 12 // PG 33. Col. 741 C

<sup>157</sup> О подобной структуре метафоры см. также главу: «Мир как загадка и разгадка».

<sup>158</sup> Moschi Pratum Spirituale // PG 87. Col. 291—302.

<sup>159</sup> Ibid. // PG 87. Col. 2917.

<sup>160</sup> Ср. Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917. С. 105—106, 128 и др.

<sup>В</sup> Iohannis Chrysostomi Ad Olympiada epistola I, 2.

<sup>162</sup> Ibid. 5.

<sup>163</sup> Ibid. 3.

<sup>164</sup> Как известно, спортивные метафоры не чужды уже посланиям апостола Павла: автор говорит, например, что пробежал дистанцию и теперь ожидает венца (II Тим. 4, 7), сравнивает себя с кулачным бойцом, который «бьется не так, чтобы только бить воздух» (I Кор. 9, 26). Само слово «аскет» (буквально «упражняющийся») есть по своему происхождению спортивная метафора.

<sup>165</sup> C'est le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs

Il detient le record du monde pour la hauteur («Zone»).

СЛОВО И КНИГА

<sup>1</sup> Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 421.

<sup>2</sup> Строки из «Илиады» и «Одиссеи» соответственно в переводах Н. И. Гнедича и В. А. Жуковского.

<sup>3</sup> Ср. Kerinyi K. Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur // Apollon. Dusseldorf, 1953. S. 157—169.

<sup>4</sup> В подлиннике речь идет не о странице, возможной только в позднейшей книге типа кодекса, а о первой колонке папирусного свитка; но смысл этой бытовой реалии — тот же самый.

<sup>5</sup> Здесь следовало бы оговориться; не только древняя, но и новая, даже современная поэзия кровно связана со слуховыми и речевыми ощущениями, так что писание стихов впрямь имеет нечто общее с пением. Маяковский говорил о нечленораздельном гуле, который он «слышал» перед началом работы, Мандельштам «работал с голоса». Слова Пушкина:

Высокой страсти не имея

Для звуков жизни не шадить... —

нечто большее, чем избитая метафора. Но мы сейчас говорим не о том.

<sup>6</sup> См.: Ahlborn H. Einführung // Pseudo-Homer. Der Froschmausekrieg. Theodoros Prodromos. Der Katzenmausekrieg (Schriften und Quellen der alten Welt. 22). Berlin, 1968. S. 8—16.

<sup>7</sup> См. Wellesz E. The Akathistos Hymn. Copenhagen, 1957. P. XXVII.

<sup>8</sup> Ibid. P. XVI.

<sup>9</sup> Вот несколько случайных примеров этого метонимического способа выражаться (который сам по себе и для античности, как для нас, — самый простой и естественный, раньше всего другого приходящий на ум). Примеры эти наугад выбраны из сочинений Платона: Phaedo 94 d; *ibid.* 112 a; Phaedrus 178 b—c; Symposium 190 c; *ibid.* 195 d; Theaetetus 152 e; *ibid.* 170 e; *ibid.* 194 c; Res publica I. 321 a; V, 468 d; VIII 516 d.

<sup>Д</sup> Nonni Dionysiaca XLII, 181.

"Ibid. XXV, 254.

<sup>2</sup> Ibid. XLI, 160.

<sup>В</sup> Ibid. XLI, 167.

<sup>Н</sup> См. Sellin E., Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament. II. Aufl. Heidelberg, 1969. S. 311 (датировка «дополненной» эпохой, т.е. X—VII вв. до н. э.).

<sup>5</sup> Пс. 44/45, 2

<sup>Б</sup> Sellin E., Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament... S. 360.

<sup>Д</sup> Hiob XIX, 23—24 (пер. в кн.: Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 591).

<sup>8</sup> Ibid. XXXI, 35—36 (пер. там же. С. 607—608).

<sup>Д</sup> Papyrus Salier 2, 4, 2—5; цит. по: Kerinyi K. Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur. S. 60.

- <sup>20</sup> Sellin E., Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament... S. 442.  
<sup>21</sup> Иез. 3, 3.  
<sup>22</sup> Abodah Zarah 17b—18a.  
<sup>23</sup> Taciti Annales IV, 34  
<sup>24</sup> Ср. Sellin E., Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament... S. 337; Guthrie H. H. God and History in the Old Testament. Greenwich; Connecticut, 1960. P. 118—127; Gordis R. The Social Background of Wisdom Literature // Hebrew Union College Annual. 18.1943/44. P. 77—118.  
<sup>25</sup> «Прославление писцов», пер А. Ахматовой // Поэзия и проза древнего Востока. С. 102.  
<sup>26</sup> Ср. изречение рабби Иудана (III в. н. э.): BereSith rabbah, XII, 2.  
<sup>27</sup> Ср. такие талмудические тексты, как введение к Kinah rabbah, 24, f. 6b, внутренняя колонка.  
<sup>28</sup> Греч. Героурати. атег); — термин, обозначавший низшую жрецкую должность в древнем Египте; встречается не только у античных авторов (у Лукиана, Иосифа Флавия, астронома Эвдокса), но и в надписях, найденных на территории Египта — в Канопе и Розетте.  
<sup>29</sup> *dementis Alexandrini Stromata*, VI, 4. S. 449 Stahlin.  
<sup>30</sup> Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. С. 118.  
<sup>31</sup> *Aeschylis Supplices*, 946—949.  
<sup>32</sup> *Euripidis Supplices*, 436.  
<sup>33</sup> *Ibid.* 440.  
<sup>34</sup> *Euripidis fragm.* 578 Nauck, I.  
<sup>35</sup> *Platonis Phaedrus 275 ab* (Платон. Сочинения. В. 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 217).  
<sup>36</sup> *Ibid.* 275 e (пер. там же).  
<sup>37</sup> *Platonis Protagoras 329b* (пер. там же. Т. 1. С. 212).  
<sup>38</sup> Как известно, изречения древнееврейских наставников, записанные к началу III в. н. э. в составе Мишны и в IV и V вв. н. э. в составе палестинской Гемары и вавилонской Гемары, до этого по несколько веков передавались из уст в уста как утаенное от язычников учение, на письменную фиксацию которого был наложен запрет.  
<sup>39</sup> *Aristophanis Nubes*, 200—216.  
<sup>40</sup> Доватур А. И. Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 137—145. Эта статья, небольшая по объему и строго конкретная по теме, дает более насыщенную смыслом историко-культурную перспективу, чем иные книги, трактующие о целых эпохах.  
<sup>41</sup> *Xenophontis Memorabilia*, IV, 2.  
<sup>42</sup> *Ibid.* IV, 2, 10 (Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Пер. С. И. Соболевского. М.; Л., 1935. С. 142).  
<sup>43</sup> *Diodori Bibliotheca Historica* I, 16.  
<sup>44</sup> Ср. *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. 2. Aufl. Leipzig; Berlin, 1925. S. 5.  
<sup>45</sup> *Herodoti Historiae* V, 58.

- <sup>46</sup> Ср. *Kerenyi K.* Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur... S. 162.  
<sup>47</sup> *Q. Horati Flacci carm.* I, X.  
<sup>48</sup> Стоит отметить некоторые наблюдения по этой части, сделанные в свое время Шпенглером, сколь бы ни были сомнительны общие идеи этого толкователя «морфологии культуры». Ср. *Spengler O.* Das Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd I. München, 1920. S. 181.  
<sup>49</sup> *Aeschylis Choephorae* 704.  
<sup>50</sup> *Sophoclis Antigona*, 1.  
<sup>51</sup> *Xenophontis Hellenica*, II, 1, 12.  
<sup>52</sup> За вычетом, разумеется, апокалиптического Агнца, игравшего важную роль в раннехристианском искусстве от росписей катакомб до мозаик Равенны, однако затем почти полностью исчезнувшего из иконографии, в особенности на православном Востоке. Восемьдесят второе правило Трулльского собора (691—692 гг.), приравниваемого восточной традицией к Вселенским соборам, гласит: «На некоторых изображениях досточтимых икон бывает представлен Агнец, на которого указывает перст Предтечи, и это понимается как знак благодати, как и агнец Ветхого завета знаменует истинного Агнца, сиречь Христа, Бога нашего. Поскольку, однако, мы, с любовью принимая древние тени и образы как преданные церковью символы и знаменования истины, все же предпочитаем самое новозаветную истину, как исполнение Ветхого Завета, то, дабы исполнение это хотя бы в образе было представлено перед очами, мы определяем, чтобы отныне на иконах вместо прежнего Агнца изображался <...> Христос, Бог наш, в чело-веческом обликий, чтобы мы в его унижении зрели высоту Бога-Слова и чтобы в памяти нашей оживляема была его жизнь во плоти...» (Mansi XI. Col. 977—980). Как известно, однако, решения «Пято-Шестого» собора не были признаны на Западе обязательными.  
<sup>53</sup> Можно отметить весьма немногочисленные исключения, например краснофигурную вазу V в. до н. э. (впервые опубликована в кн.: *Lenormant C. et Witte P. de.* Elite de monuments ceramographiques. Vol. 1. Paris, 1844. P. 252—253), на которой изображена Афина: в левой руке богиня держит тройной складень, а правой подносит ко рту грифель. О смысле этого изображения см. *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. S. 9.  
<sup>54</sup> Ср. *Elders W.* Studien zur Symbolik in der Musik der alten Niederländer. (Utrechtse Bijdragen tot de Muziekwetenschap, 8, IV). Bilthoven, 1968. S. 20—39.  
<sup>55</sup> «Нотное письмо ласкает глаз не меньше, чем сама музыка слух (...)  
Громкие концертные спуски шопеновских мазурок, широкие лестницы с колокольчиками листовских этюдов, висячие парки с куртинами Моцарта, дрожащие на пяти проволоках, — ничего не имеют общего с низкорослым кустарником бетховенских сонат.

Миражные города нотных знаков стоят, как скворечники, в кипящей смоле.

Нотный виноградник Шуберта всегда расклеван до косточек и ислестан бурей.

Когда сотни фонарщиков с лесенками мечутся по улицам, подвешивая бемоли к ржавым крюкам, укрепляя флюгера диззов, снимая целые вывески поджарых тактов — это, конечно, Бетховен; но когда кавалерия восьмых и шестнадцатых в бумажных сутамах с конскими значками и штандартиками рвется в атаку — это тоже Бетховен...» (*Мандельштам О.* Египетская марка. Л., 1928. С. 38—39).

<sup>56</sup> Известно, с каким изумлением Августин на самом исходе античности рассказывал о привычке Амвросия Медиоланского читать одними глазами, не издавая никаких звуков и даже не шевеля губами и языком. Очевидно, что речь идет о новом, доселе неслыханном явлении (*Augustini Confessiones VI, 3*).

<sup>57</sup> «Kdrper und Stimme verleihet die Schrift dem stummen Gedanken; Durch der Jahrhunderte Strom trugt ihn das redende Blatt».

<sup>58</sup> *Pausaniae Descriptio Graeciae IX, 23, 2; Aeliani Variarum historiarum XII, 45.*

<sup>59</sup> *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta coll. V. Rose. Lipsiae, 1886. P. 428 («Vita Marciana»).*

<sup>60</sup> *Доватур А.И.* Платон об Аристотеле. С. 137—145.

<sup>61</sup> Русский перевод этого фрагмента записок Иона Хиосского, сохранившегося Афинеем (*Athenaei Deipnosophistae XIII, 603 e—604 a*), см. в ст.: *Зелинский Ф.Ф.* Софокл и героическая трагедия // *Софокл.* Драмы. Пер. со вступлениями и вступит. очерком Ф. Зелинского. М., 1914. С. IX—X.

<sup>62</sup> *Athenaei Deipnosophistae I, 3 a; Satyri Vita Euripidis, fr. 39, X, 4; Aristophanis Ranae 943; 1409.*

<sup>63</sup> *Anthologia Palatina XI, 321.*

<sup>64</sup> *Strabonis Geographia XIII, 1, 54.*

<sup>65</sup> *Anthologia Palatina IX, 496.*

<sup>66</sup> *Libanii Oratio I, 148—150.*

<sup>67</sup> Например, *Plutarchi De Pythiae oraculis 6, 397 c; Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis III, 66.*

<sup>68</sup> *Edictum Diocletiani // Inscriptiones Graecae 5(1), 1406.*

<sup>69</sup> Слова К. Вессели, цит. по кн.: *Gardthausen V.* Die Griechische Palaeographie. Bd II. Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter. 2. Aufl. Leipzig, 1913. S. 191.

<sup>70</sup> «Torah min ha-Samajim» — Sanhedrin Xlm 1.

<sup>71</sup> Это обозначение, объединяющее иудеев и христиан как иноверцев привилегированной категории в противоположность язычникам, введено уже в Коране (сура IX, 29); впоследствии оно стало важным юридическим термином исламского мира. См. *Петрушевский И.Л.* Ислам в Иране в VII—XV веках (курс лекций). Л., 1966. С. 24, 81;

*Handwörterbuch des Islam.* Hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers. Leiden, 1941. S. 18. <sup>72</sup> II Kop. 3, 6.

<sup>73</sup> Ср. *Scholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. N.Y., 1969.

<sup>74</sup> По суждению рабби Иудана, «мир сотворен ради Торы» (*BereSith Rabba XII, 2*); ср. в исламской традиции учение об «умм аль-Китаб» как небесном архетипе Корана (сура XIII, 39).

<sup>75</sup> *Ioannis Damasceni I oratio pro sacris imaginibus 22 // PG 94. Col. 1256 A.*

<sup>76</sup> См. *Dobschütz E. V.* Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (TU Neue Folge III). Leipzig, 1899.

<sup>77</sup> Ср. *Handwörterbuch des Islam.* Hrsg. von A. J. Wensinck und J. N. Kramers. Leiden, 1941. S. 706—708.

<sup>78</sup> Ср. *Romano Guardini.* Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk. Hrsg. von W. Becker. Leipzig, 1969. S. 69—78.

<sup>79</sup> *Iustini I Apologia LXVI, 3 // PG 6. Col 429 A.*

<sup>80</sup> *Anthologia Palatina IX, 800.*

<sup>81</sup> Ср. *Wilder A.M.* Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel. Cambridge, 1971. P. 8 ff.

<sup>82</sup> Ср. Деян. 6, 4.

<sup>83</sup> *Juvenalis Satira XIV, 102.*

<sup>84</sup> Отк. 5, 1—3.

<sup>85</sup> Там же. 10, 10.

<sup>86</sup> *Lamprides O.* Über Romanes dem Meloden — ein unveröffentlicher hagiographischer Text // *BZ 61, 1968. S. 36—39.*

<sup>87</sup> *Menologion Basilii II // Delehaye H.* Propylaeum ad Acta Sanctorum. Bruxellis, 1902. P. 95—96.

<sup>88</sup> Этими словами начинается кукулий (о значении термина см. главу «Согласие в несогласии») одного из рождественских кондаков Романа, сохранившийся до сих пор в церковном обиходе.

<sup>89</sup> *Menologion Basilii II.*

<sup>90</sup> *Vita Sancti Ephraemi // PG 114. Col. 1260.*

<sup>91</sup> Ср. *Carpenter M.* The Paper that Romanos Swallowed // *Speculum, VII, 1932. P. 3—22; Paton L. Allen.* A Note on the Vision of Romanos // *Ibid. P. 553—555.*

<sup>92</sup> См. *Pradel F.* Griechische und siiditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd III. 3. Heft). Giessen, 1907. S. 381.

<sup>93</sup> II Kop. 3, 3.

<sup>94</sup> *Goodsped E.J.* Christianity Goes to Press. N.Y., 1940. P. 76.

<sup>95</sup> Ср. *Roberts C.H.* The Christian Book and the Greek Papyri // *Journal of Theological Studies, L. London, 1940. P. 155—168.*

<sup>96</sup> *Palladii Historia Lausiaca LXXXVI, 14.* Ср. *Gardthausen V.* Die griechische Palaeographie. Bd 2. S. 113—115.

<sup>97</sup> *Porphyrii Vita Plotini 8.*

<sup>98</sup> Ср. Амосин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 63—64 (о скриптории в Хирбет-Кумране) и др.; *его же*. Тексты Кумрана. Вып. I. М., 1971. С. 17 и др.

<sup>99</sup> Ср., например, Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV—XVI веках и в начале XVII // Христианское чтение. 1907, август. С. 175.

<sup>100</sup> Как известно, авторство знаменитой книги «О подражании Христу» до сих пор остается под вопросом, ибо каноник-августинец Фома Кемпийский, много потрудившийся над переписыванием рукописей, из монашеского смирения не обнаруживал различия между книгами, им переписанными, и книгами, им написанными. Здесь «литератор» полностью сливается с «писцом» и прячется в его обличий.

<sup>101</sup> Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970. С. 261.

<sup>102</sup> Ср. *Nepotii Vita Attici* 13; *Suetonii Divus Augustus* 78; *Plutarchi Vita Crassi*, 2.

<sup>103</sup> Например, *Oracula Sibyllina* VIII, 217; *Tertulliani De baptismo* 1 // PL 1. Col. 1306 A.

<sup>104</sup> Этому немало не противоречит то, что носителям ранневизантийской церковной учености было отлично известно научно корректное представление об имени «Адам» как еврейском слове, означаемом просто «человек»; об этом писал не только многознающий Ориген (*Origenis Contra Celsum* IV, 40 // PG 11. Col. 1993 A), но также Епифаний Кипрский (*Epiphanius Panarion* 1 // PG 41. Col. 180 A) и автор гомилетического текста, приписанного традицией Макарию Египетскому (*homil. XV, 36* // PG 34. Col. 600 D). Истолкование в духе «нотарикона», имеющее смысл только для греческого языка, дается рядом с объяснениями из еврейского языка; см. у Севериана из Габалы: *Severiani De creatione* V, 3 // PG 56. Col. 473—474.

<sup>105</sup> *Liber de nativitate beatissimae Mariae*... 31. Ср. *Altaner B.* — *Stuiber A.* Patrologie. 7. Aufl. Freiburg u. a., 1966. S. 125—127.

<sup>106</sup> *Berthelot M.* Collection des alchimistes grecs. Vol. II. Paris, 1888. P. 228.

<sup>107</sup> *Isidor Etymologiae* I, 3.

<sup>108</sup> *Theologumena arithmetica*. с 30 Ast.

<sup>109</sup> *Prodi* In *Platonis Timaeum* III. 225 Diehl; *Persi Satirae* III, 56 cum scholiis.

<sup>110</sup> *Irenaei Adversus haereses* I, 14, 3.

<sup>111</sup> См. *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. S. 81—89.

<sup>112</sup> *Claudiani De consulatu Stilichonis* II, 476.

<sup>113</sup> *Дмигров И. И.* «Чужой толк».

<sup>114</sup> Об этом мотиве см. *Герье В.* Франциск, апостол нищеты и любви. М., 1908. С. 299—300.

<sup>115</sup> *Aristophanis Vespae* 959; *ibid.* 989; ср. *Plutarchi Vita Themistoclis* 2.

<sup>116</sup> Ср. *Каждая А. П.* Книга и писатель в Византии. М., 1973. С. 43—49; *Литаурин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1974. С. 143—154.

<sup>117</sup> *Мандельштам О.* Разговор о Данте. М., 1967. С. 50—51.

## СОГЛАСИЕ В НЕСОГЛАСИИ

<sup>1</sup> Ср. *Maas P.* *Kontakion* // BZ, 19. 1910. P. 285—294; *Trypanis C. A.* *Fourteen Early Byzantine Cantica* (WBS V). Wien, 1968. P. 9—13.

<sup>2</sup> Слово οἶκος буквально означает «дом». Возможно, его употребление в качестве литературного термина отражает влияние сирийского языка, в котором слово «baitha» совмещает значения «дом» и «строфа стихотворения» (см. *Brockelmann C.* *Lexicon Syriacum. Halis Saxorum*, 1928. S. 72 b). То же с арабским термином «bait» («дом» и «двустихие», «байт»). Итальянское слово «stanza» («строфа», буквально «дом», «помещение», «комната») — поздняя аналогия ближне-восточного и византийского терминологического обихода.

<sup>3</sup> Как и проповедь, он следовал за рецитацией евангельской перикопы и разъяснял ее смысл.

<sup>4</sup> Ср. *Werner E.* *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium.* London; N.Y., 1959, *passim*.

<sup>5</sup> Ср., например, *Beck H. G.* *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.* Mtnchen, 1959. S. 126; *Wellesz E.* *A History of Byzantine Music and Hymnography.* Oxford, 1949.

<sup>6</sup> *Werner E.* *The Sacred Bridge... passim.*

<sup>7</sup> Как известно, техника диатрибы предполагала имитацию диалога, когда говорящий «передразнивал» своего воображаемого оппонента, а затем отвечал на его вопросы и возражения. Это едва ли не самый яркий случай взаимопроникновения «своей» и «чужой» интонации, который может быть отмечен в античной литературе (о теоретико-литературных аспектах проблемы см. *Бахтин М. М.* Из предистории романного слова // *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 408—446). Проникновение диатрибы в практику раннехристианской проповеди очевидно; недаром само слово οἶκος, функционировавшее как одно из обозначений диатрибы, дало имя церковной «гомилетике». Множество примеров рецензированной диалогичности<sup>TM</sup>, скрытого двуголосия, иронической имитации чужого слова можно встретить уже в новозаветных посланиях апостола Павла. «Вот, ты называешься иудеем, и успокаиваешь себя законом, и хвалишься Богом, и знаешь волю Его, и разумеешь лучшее, научаясь из закона, и уверен о себе, что ты путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, наставник невежд, учитель младенцев, имеющий в законе образец ведения и истины» (Рим. 2, 17—20); мы как будто слышим размеренные интонации самодовольного фарисея и на мгновение видим его так, как он сам видит себя, — с тем, чтобы сейчас же взглянуть на этого «знающего» и «разумею-



шего», «путеводителя» и «наставника» с иной точки зрения. Позднее этот прием особенно характерен для проповедей Иоанна Златоуста.

<sup>8</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Vol. II (SC 110). Paris, 1965. P. 200.

<sup>9</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. IV (SC L28). Paris, 1967. P. 58—59.

<sup>10</sup> *S. Ephraemi Syri Opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distribute*. Ed. J. S. Assemani, S. E. Assemani. Roma, 1732—1746.

<sup>11</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. II. P. 204—224.

<sup>12</sup> В конце икосов 3 и 4.

<sup>13</sup> В конце икосов 5 и 6.

<sup>14</sup> *Выготский Л. С.* Психология искусства. Изд. 2. М., 1968. С. 166.

<sup>15</sup> *Christ W., Paraniakas M.* Anthologia Graeca carminum Christianorum. Lipsiae, 1871. P. 104.

<sup>16</sup> *Romanos le Melode*, Hymnes. T. I (SC 99). Paris, 1964. P. 70—92.

<sup>17</sup> *Maas P.* Friihbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V—VI Jahrhunderts (KT 52/53), Bonn, 1919. S. 13—16.

<sup>18</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. II. P. 236—258.

<sup>19</sup> О первоначальном восприятии этого момента как предельно «кенотического» см. *Trilling W.* Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Leipzig, 1966. S. 49—50.

<sup>20</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. III. P. 200—218.

<sup>21</sup> *Ibid.* Vol. IV. P. 226—230.

<sup>22</sup> Ио. 5, 19.

<sup>23</sup> *Romanos le Melode*. Hymnes. Vol. II. P. 29—40.

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 50—76.

<sup>25</sup> Ср. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви, IV. История Церкви в период вселенских соборов, III. История богословской мысли. Пг., 1918. С. 3—7; *Глубоковский Н.Н.* Бл. Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М., 1890. С. 34—70; *Adam A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd I. GÖtersloh, 1965. S. 91, 184, 211—215, 220; *Meyendorff J.* Historical trends and doctrinal themes. N.Y., 1974. P. 7—8, 21—23, 32—33, 153—156.

#### РОЖДЕНИЕ РИФМЫ ИЗ ДУХА ГРЕЧЕСКОЙ «ДИАЛЕКТИКИ»

<sup>1</sup> КЛЭ. Т. 6. 1971. С. 306. Ср. также *Жирмунский В.* Рифма, ее история и теория. Пг., 1923 (Вопросы поэтики. Вып. III). С. 9.

<sup>2</sup> Ср. замечания Р. Гаманна об античном общественно-репрезентативном элементе в эстетическом облике раннехристианской базилики: *Natann R.* Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. Berlin, 1935. S. 86—87.

<sup>3</sup> *Достоевский Ф.М.* Поли. собр. соч. В 30-ти т. Т. 10. Л., 1974. С. 106 (ср. *Егунов А.* Греческий роман и Гелиодор // *Гелиодор*. Эфиопика. М.; Л., 1932. С. 54).

<sup>4</sup> *Курсанов С.* Высокий раек // День поэзии. М., 1956. С. 16.

<sup>5</sup> Пер. Ф. Ф. Зелинского (*Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т. II. Изд. 3. СПб., 1911. С. 234).

<sup>6</sup> Кн. III. Гл. 16. Пер. А. Егунова (см. *Гелиодор*. Эфиопика. Пер. с древнегреческого. М., 1965. С. 128).

<sup>7</sup> *Prodi Oratio V de laude S. Mariae*, 2 // PG 65. Col. 712.

<sup>8</sup> *Amphilochii homilia I*, 1 // PG 39. Col. 36.

<sup>9</sup> *Буслаев Ф.* Русская хрестоматия. Изд. 3. М., 1881. С. 20.

<sup>10</sup> Там же. С. 81.

<sup>11</sup> «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» // Хрестоматия по древней русской литературе. Сост. Н. К. Гудзий. Изд. 8. М., 1973. С. 184.

<sup>12</sup> Там же. С. 195.

<sup>13</sup> Ср. *Лихачев Д. С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // IV Международный съезд славистов. Доклады. М., 1960.

<sup>14</sup> Ср. *Жирмунский В.* Рифма, ее история и теория. С. 85.

<sup>15</sup> Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972. С. 202.

<sup>16</sup> *Agathonis fragm.* 11.

<sup>17</sup> Ср. *Norden E.* Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig, 1898, Bd II. S. 834—838.

<sup>18</sup> *S. Romani Melodi Cantica Genuina*. Ed. by P. Maas and C. A. Trypanis. Oxford, 1963. P. 473.

<sup>19</sup> *Hippolyti Refutatio omnium haeresium VI*, 37.

<sup>20</sup> *Synesii Hymnus V*, 20—25.

<sup>21</sup> *Prodi Oratio VI de laude S. Mariae*, 8 // PG 65. Col. 756.

<sup>22</sup> См. *Wellesz E.* The Akathistos Hymn. Copenhagen, 1957; *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. V. Freib. i. Breisgau, 1932. S. 166—167; *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 427—428; *Trypanis C. A.*

Early Byzantine Cantica (WBS. V), Wien, 1968. P. 17—28.

<sup>23</sup> *peri vyiotai*; яроРор&д Тfjq ' 7

*ГХаюащ*. СПб., 1880. С. 667.

<sup>24</sup> *Do'Iger F.* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. Berlin, 1958. S. 53—55; *Wellesz E.* The Akathistos Hymn. P. XXVII; *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. S. 427—428; *Kryptakiewicz P.F.* De hymni Acathisti auctore // BZ 18, 1909. P. 357—382, особенно 374—375.

<sup>25</sup> *Pitra J.* Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. Vol. I. Parisiis, 1876. P. 250; *Christ W., Paraniakas M.* Anthologia Graeca carminum Christianorum. Lipsiae, 1971. P. LII; *Bouvy E.* Poetes et Melodes. Nimes, 1886. P. 370—371.

<sup>26</sup> *Quercius J.M.* II PG 92. Col. 1338—1339.

<sup>27</sup> Эта атрибуция заимствована некоторыми специалистами у средневекового писца, переписавшего латинский перевод Акафиста (см. ниже).

<sup>28</sup> Об этой гипотезе Андреопулоса, высказанной в 1934 г., см. *Rochow I. Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia* (BBA 38). Berlin, 1967. S. 57—58.

<sup>29</sup> *Пападопуло-Керамевс А.* Акафист Божией Матери, Русь и патриарх Фотий // ВВ X. Вып. 1—2. С. 357—401; *Rehork J.* Hymnos Akathistos. Eine Entgegnung // *Altheim F., Stiehl R.* Die Araber in der alten Welt. Bd II. Berlin, 1965. S. 523.

<sup>30</sup> *Карабинов И.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакции и славянских переводов. СПб., 1910. С. 35—50, особенно 41, 43; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. Пг., 1915. С. 383—388.

<sup>31</sup> Codex Parisiensis Bibliothecae Mazarinianaе 693. Приводим перевод кукулия:

Propugnatori magistratui victoriae, sicut  
redempta a duris, gratiarum actiones rescribo  
tibi Civitas tua, Dei Genitrix; sed sicut habens  
imperium inexpugnabile, de omnibus periculis  
me libera ut clamo tibi:

ave, Sponsa Inspansata.

<sup>32</sup> См. *Huglo M.* L'ancienne version de l'hymne Acatliste // M 64, 1951. P. 27—61; *Meersseman G.G.* Der Hymnus Akathistos im Abendland // *Spicilegium Friburgense*, 1/2, 1958. S. 1—35.

<sup>33</sup> Об особой посвященности Константинополя Богородице см. *Hunger H.* Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Koln, 1965. S. 52.

<sup>34</sup> Эта синаксарная заметка содержится в рукописях Постной Триоди и дается на субботу пятой великопостной недели. — PG 92. Col. 1352 sqq.

<sup>35</sup> См. *Krypiakiewicz P.* De hymno Acatisti auctore. P. 357—382.

<sup>36</sup> Он начинается словами То просггахбев ц-осгака\*; *Хсфа* > \ ev yvtboei (в славянском переводе «Поведенная тайно прием в разуме...»).

<sup>37</sup> Ср. *Trypanis C.A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. P. 17—26.

См. выше примеч. 24.

<sup>38</sup>

<sup>39</sup> Ср. *Bouvy E.* Poetes et Melodes. P. 198—199.

<sup>40</sup> *Sophronii* Nomilia II in S. Deiparae Annuntiationem 18 // PG 87. Col. 3237.

<sup>41</sup> *Флоренский П.* Столп и утверждение истины... М., 1914. С. 158.

<sup>42</sup> *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959. С. 319—320.

<sup>43</sup> Знаменательно, что усвоение Акафиста было осуществлено на Западе в той самой среде санкт-галленского монашества, которая дала Ноткера Заику и гимнографа Туотилона; из нее исходил первоначальный формообразующий импульс, определивший многовековые судьбы жанра секвенции.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

<sup>1</sup> Как известно, доктрина Псевдо-Ареопита оказывалась актуальной и для Иоанна Скота Эриугены, работавшего при полуварварском дворе Карла Лысого в IX в., и для грузинских мыслителей XI—XII вв., и для Сугера из Сен-Дени, творившего во Франции XII в. философское обоснование для нарождавшегося готического искусства, и для западных схоластов XIII в., и для Данте и Мейстера Экхарта в кризисном XIV в., и для Николая Кузанского и Дионисия Картузианца, современников Возрождения, и для книжных людей Руси в XIV—XVII вв., образуя общий компонент для весьма различных мировоззрений. См., например: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1896; *Хидашели Ш.* Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тбилиси, 1962; *Сидорова Н.А.* Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953. С. 341—342; *Клибанов А.М.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // ТОДРЛ XIII. М.; Л., 1957 (статья содержит не мало сомнительных утверждений); *Baeumker Cl.* Witelon: Ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhundert. Münster, 1908.

<sup>2</sup> *Wilamowitz-Moellendorf U. von.* Kleine Schriften II. Nachdruck der I. Aufl. Berlin, 1971. S. 172.

<sup>3</sup> Ср. *ibid.* P. 172—179.

<sup>4</sup> Сказанное в какой-то мере относится ко всем людям эпохи Афанасия и Юлиана, но в полной мере — к населению восточной, грекоязычной половины Римской империи, т. е., так сказать, к будущим «византийцам». Деятели и мыслители сенаторской языческой оппозиции на латинском Западе типа Симмаха действительно производят впечатление «последних римлян», гостей из другой, более ранней эпохи. Впечатление это отчасти иллюзорно, отчасти отвечает реальности; мы не должны забывать одной важной вещи: если путь Восточной империи вел в византийское средневековье, путь Западной империи был тупиковым. Дело язычников было обреченным и там, и здесь, но все же у Ямвлиха, у Юлиана, у Прокла можно найти способность к инициативе, духовную предприимчивость, которой не отыскать в кругу Симмаха и Макробия. Языческая идеология на Западе оберегала себя от воздействий времени за счет того, что она выпала из времени и окостенела.

<sup>5</sup> Для IV в. гимн в прозе — нормальная разновидность гимна; в качестве примера можно назвать речь V Ливания — гимн Артемиде. Только в V в. подъем поэзии дает гекзаметрические гимны Прокла. Тонические гимны христианской церкви — тоже «проза» с точки зрения античной просодии; их словесный облик, их лексика, их эвфония связаны с традициями прозаического красноречия, не с традициями поэзии.

<sup>6</sup> Ср. Downey G. Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture // Church History, 28. 1959. P. 7—28. Как известно, Юстиниану приписывается тропарь «Единородный Сын», Льву VI Мудрому — многочисленные проповеди и церковные песнопения; даже под именем иконоборческого императора Феофила дошла стихира в Неделю Ваий.

<sup>7</sup> Укоризны Юлиана против киников имеют теологический характер: киники позволяют себе смеяться над мифами, не понимая, по его мнению, их святости и божественности, не умея правильно истолковать заключенного в них откровения.

<sup>8</sup> Конечно, прозвищем «Отступник» Юлиан обязан прежде всего тому обстоятельству, что в юности принял крещение и даже был рукоположен в анагоста (низшая ступень церковной иерархии).

<sup>9</sup> Misorogon 2. Пер. Ю. Шульца // Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 652.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Misorogon 3 // Поздняя греческая проза. С. 653—654.

<sup>12</sup> Ср. выше примеч. 7. Конечно, вера в глубоко религиозный характер всего древнего эллинизма заставляет Юлиана утверждать, будто основатели кинизма были полны благочестия и святости, и лишь их недостойные последователи стали дерзкими насмешниками.

<sup>13</sup> Этот Максим, осмеиваемый в ямбах Григория, поначалу был принят самим Григорием как христианский подвижник, а затем перипетии привели к его незаконному рукоположению в епископа Константинопольского. Правда, когда он явился в Рим, папа Дамас был шокирован его киническим видом и спросил: «да христианин ли он?» См. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. IV. История церкви в период вселенских соборов. III. История богословской мысли. Пг., 1918. С. 107.

<sup>14</sup> Misorogon 3 // Поздняя греческая проза. С. 653.

<sup>15</sup> О «зрелищном» и «театральном» в феномене юродства см. замечания А. М. Панченко в кн.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

<sup>16</sup> О Гелиосе — Dionysiaca X, 141; о Фаэтоне — там же, XXXVII, XXVIII, 310.

<sup>17</sup> Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem X, 131—132.

<sup>18</sup> Термин «спиритуализм» в качестве характеристики византийского эстетического идеала давно вошел в оборот (ср., например: Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М., 1947, passim). Ввиду той стороны дела, которая рассматривается в конце главы «Порядок космоса и порядок истории», термин этот вызывает известные сомнения (платонизм гораздо «спиритуалистичнее» христианства). Но привычное словоупотребление для всех понятно, а потому практически удобно.

<sup>19</sup> Ερονκοι; f) ἡσέρι κ&ΧΑοαх; ΡασчАлкоп (Oratio XIII).

<sup>20</sup> Более того, к обоим императорам неоднократно применяется словечко ἵουα8iKU, прямо заимствованное из одиозного лексикона од-

нополой любви. Это вовсе не значит, будто Грациану и Валенту нравились сомнительные образы; это значит, что им нравились классические образы. Вернее сказать, стоявшая за ними государственность требовала таких образов.

<sup>21</sup> Oratio XIII. P. 180 a 257 Schenkl-Downey.

<sup>22</sup> Oratio I. P. 17 b 24 Schenkl-Downey.

<sup>23</sup> Oratio IV. P. 51 c 74 Schenkl-Downey.

<sup>24</sup> Конечно, более поздние авторы не позволяли себе тех крайностей, которые позволял себе язычник Фемистий; однако топика эротической красоты остается в арсенале византийской официальной пропаганды. К императору обращались с возгласом: «Вожделение всей вселенной!» (*Constantini Porphyrogenetis De cerimoniis I, 71, 78*). Вполне всерьез восхваляя дуку Фессалоники Михаила Палеолога (XII в.), автор «Тимариона» говорит, что властного игемена «сопроводжали и опережали эроты, музы и хариты», что выражение его очей являло «прелесть Афродиты» (пер. С. В. Поляковой и И. В. Феленковской // ВВ 6, 1953. С. 368—369). Вероятно, в дружескую эпистографию и в религиозную литературу подобные мотивы проникают именно из сферы официального энкомия. Во всяком случае, едва ли стоит объяснять их «подавленной сексуальностью» и описывать как «раскованность терминологии» и «смелость метафор» [Каждан А. П. Византийская культура. (X—XII вв.). М., 1968. С. 164; ср. отголоски этого мнения в содержательной работе: Любарский Я. Н. Внешний облик героев Михаила Пселла. (к пониманию художественных возможностей византийской историографии) // Византийская литература. М., 1974. С. 258]. Похоже на то, что это не раскованность и не смелость, а очень рассудочная и церемонная литературная условность, характеризующая не столько психологию людей, сколько, так сказать, «психологию» энкомиастического жанра (и лишь сугубо косвенно, через своевольную «вещность» жанра — самих людей). Это не нарушение приличий, а само приличие, воспринимавшееся к тому же как античное приличие. Когда текст Михаила Пселла, рассматриваемый в упомянутой статье Я. Н. Любарского, детально восхваляет сосцы или бедра умершей дочери Пселла, византийскому автору не приходит в голову, что так не полагается говорить о дочери или о покойнице, ибо он слишком твердо помнит, что так полагается говорить в энкомиастической экфразе. Жанр важнее предмета.

<sup>25</sup> Нам приходилось говорить о предвосхищении византийского синтеза на периферии грекоязычной литературы эллинистической и римской эпох в связи с позднеиудейскими текстами, написанными по-гречески, в сборниках: «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира». М., 1971. С. 233—251; «Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада». М., 1974. С. 185—190. Вообще говоря, жаль, что эта литературная периферия, не породившая шедевров, но отработавшая в апокрифах и прочей словесности того же рода на редкость долговечные модели для будущих веков, до сих пор остается малоизученной «ничейной землей» между владениями историков

литературы и историков религии, ориенталистов и эллинистов. Лучше всего исследована история сюжетных схем, куда хуже — принципы отношения к слову и построения образа. Здесь почти всю работу приходится начинать с начала.

<sup>5</sup> Ср. *Mat hew G. Byzantine Aesthetics*. London, 1963. P. 56—58.

<sup>7</sup> «Образ царя царей, окруженного своими вельможами, послужил византийским художникам образцом для изображения торжествующего Христа, который восседает на престоле посреди небесных иерархий» (*Ghirshman R. Iran. Partner und Sasaniden*. MOnchen, 1962. S. 395). Ср. также многочисленные работы Стриговского, с особенной энергией настаивавшего на восточном генезисе языка форм византийского искусства, например: *Strzygowski J. Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst*. Leipzig, 1905.

<sup>8</sup> В предисловии к кн.: *Hutter J. Fruhchristliche Kunst. Byzantinische Kunst* («Belser Stilgeschichte» IV). Stuttgart, 1968. S. 5.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ — Византийский временник. СПб., с 1947 г. — М.  
ВДИ — Вестник древней истории. М.  
ВИ — Вопросы истории. М.  
ВЛ — Вопросы литературы. М.  
ВФ — Вопросы философии. М.  
КЛЭ — Краткая литературная энциклопедия. М.  
ПС — Палестинский сборник. Л.  
ФЭ — Философская энциклопедия. М.  
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Л.  
BBA — Berliner byzantinistische Arbeiten. Berlin.  
BZ — Byzantinische Zeitschrift. Leipzig; MOnchen.  
DOP — Dumbarton Oaks Papers. Cambridge (Massachusetts).  
GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin.  
KT — Kleine Texte fur Vorlesungen und Cbungen. Hrsg. von H. Lietzmann. Bonn.  
M — Museon, Louvain.  
PG — *Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris.  
PL — *Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris.  
PO — *Patrologia orientalis*. Paris.  
PuH — *Poetik und Hermeneutik*. Munchen.  
SC — *Sources chretiennes*. Paris.  
SP — *Studia patristica*. Berlin.  
TU — *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, begrilndet von O. Gebhardt und A. Harnack. Berlin.  
WBS — *Wiener byzantinistische Studien*. Wien.  
WS — *Wiener Studien*. Wien.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

**Абрахам а Сайта Клара** (наст. имя — Иоганн Ульрих Мергерле) (1644—1709), немецкий писатель и популярный проповедник. 190

**Лбу Бекр** (ум. 634), халиф (632—634), при котором начались арабские завоевания. 245

**Август** (63 до н. э.—14 н. э.), римский император. 59—61

**Августин «Блаженный», Аврелий** (354—430), христианский мыслитель и писатель, виднейший представитель латинской патристики, придавший ее центральным идеям итоговую завершенность. Уроженец Северной Африки, преподавал риторику на родине и в Медиолане (Милане); пройдя через увлечение манихейством и скептицизмом, на путях неоплатонического умозрения пришел к христианству; с 395 г. епископ г. Гиппона в Северной Африке, принимавший энергичное участие в актуальных внутрицерковных конфликтах эпохи (споры с донатистами и особенно с пелагианцами). Как Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Августин свободно располагает интел-

лектуальным аппаратом, созданным античностью, но проявляет большую оригинальность мысли. Его онтология в общем следует неоплатонизму, однако вносит в понимание бытия Бога и человека острый личностный оттенок. Новой чертой его мышления было внимание к двум проблемам, мимо которых прошла классическая античность: динамика человеческой души и динамика общечеловеческой истории. Первой проблеме посвящена «Исповедь» — лирическая автобиография, рисующая внутреннее становление Августина от первых детских лет до окончательного утверждения в ортодоксальном христианстве; будучи характерной для эпохи (в параллель можно поставить хотя бы «исповедальные» мотивы в лирике Григория Назианзина и особенно в его поэме «О моей жизни»), она в то же время уникальна по энергии самоанализа. Второй проблеме — мистически понятой диалектике истории — посвящен трактат «О граде Божием», написанный под впечатлением от разгрома Рима ордами Алариха в

Обстоятельно характеризуются только деятели позднеантичной и византийской истории и культуры. В других случаях либо дается крайне односложная справка, устанавливающая тождество названного лица общеизвестному историческому персонажу (например: «Тиберий, римский император»), либо кратко разъясняется, почему это лицо названо в контексте данной книги. Имена исследователей, занимавшихся научным анализом античной и средневековой цивилизации, в указатель не вошли. То же относится к именам мифологических и библейских персонажей.

## Указатель имен

410 г. 22, 26, 27, 38, 43, 97, 102, 105, 106, 107, 279, 293, 300

**Агафий Миринейский** (536—582), ранневизантийский историк и поэт-эпиграмматист эпохи Юстиниана. Уроженец Малой Азии, константинопольский ученый адвокат («схоластик»). Эпиграммы Агафия совмещают христианские мотивы с традиционной языческой топикой, имеющей несколько стилизаторский характер; в центре стоит воспевание чувственной любви. Составил сборник античных и ранневизантийских эпиграмм, послуживший одним из источников Палатинской антологии Константина Кефалы. 6

**Агафон** (ок. 446 до н. э.— между 405 и 400 до н. э.), древнегреческий трагический поэт, младший соперник Еврипида. Сохранившиеся фрагменты и свидетельства античных любителей словесности позволяют судить о присущем стилю Агафона сгущенном презыбтке риторических приемов. 241

**Адамантий** (первая половина IV в.), греческий автор трактата по физиогномике. 173

**Адриан** (76—138), римский император. 72

**Акиба** (ок. 50—135), глава раввинской школы, виднейший авторитет талмудической учености, принявший еи<sup>1</sup> ону повстанцев Бар-Кохбы и киченный римлянами. 167

**Апарих I** (ок. 370—410), король вестготов, подвергший в 410 г. разгрому взятый им Рим. 19, 264

**Александр Великий (356—323 до н. э.)**, македонский царь, завоевания которого знаменовали

начало эпохи эллинизма. 10, 53, 95, 121, 137, 140

**Александр Яннай** (ум. 103 до н. э.), иудейский царь из династии Хасмонеев. 63

**Алкуин** (ок. 730—804), ученый и поэт при дворе Карла Великого. 215, 216

**Аммиан Марцеллин** (ок. 330—конец IV в.), позднеантичный историк, антиохиец по происхождению, писал по-латыни. 121, 254, 291

**Амфилохий Кесарийский**, или **Иконийский** (ум. после 394), ранневизантийский проповедник и поэт, уроженец Кесарии Каппадокийской, епископ Икония, друг Василия Кесарийского, Григория Нисского и Григория Назианзина. 236, 239

**Анаксагор** (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ. 89

**Анаксимандр** (ок. 611—546 до н. э.), древнегреческий философ. 44

**Анастасий** (точное время жизни неизвестно и до сих пор составляет предмет гадательных гипотез), ранневизантийский церковный поэт, близкий *Роману Сладкопевцу*, автор *кондака* (см. Указ. терминов) «На усопших», пользовавшегося большой популярностью. 29, 189

**Андрей Критский** (ок. 660—ок. 740), византийский проповедник и церковный поэт, создатель и мастер нового жанра гимнографии — *канона* (см. Указ. терминов). Уроженец Дамаска, был монахом в Иерусалиме, диаконом в Константинополе, окончил жизнь архиепископом города Гортины на Крите. Наиболее из-

вестное его произведение — великопостный «Великий канон», состоящий из 250 строф, в которых неустанно варьируется одна и та же топика покаяния. Последовательная статичность манеры Андрея Критского и сопряженная с ней редукция повествовательно-наглядного элемента ознаменовали собой конец ранневизантийской эпохи гимнографического творчества, отмеченной именем *Романа Сладкопевца*. 108

*Ансельм Кентерберийский* (1033—1109), философ и теолог западного средневековья, ведущий мыслитель ранней схоластики. 38, 39

*Антиной* (II в.), любимец императора *Адриана*, покончивший с собой и обожествленный. 72

*Антиох I Сотер* (правил 281/0—262/1 до н. э.), эллинистический монарх, основатель династии Селевкидов. 95

*Аполлинарий Лаодикийский* (ок. 310—390), ранневизантийский теолог и поэт, епископ сирийского города Лаодикии. Поскольку доктрина Аполлинария подверглась осуждению как еретическая, его сочинения дошли почти исключительно под чужими именами; поэтому с его авторской личностью связаны сложные проблемы атрибуции. 244

*Аполлинер, Гийом* (1880—1918), французский поэт. 191

*Аполлоний Родосский* (ок. 295—215 до н. э.), эллинистический поэт, пытавшийся в своей поэме «Аргонавтика» возродить эпическую поэзию на новой основе, соединив ее монументаль-

ные формы с рафинированным психологизмом. 143

*Арий* (ум. 336), ранневизантийский теолог, знаменитый «ересиарх», выступивший с отрицанием «единосущия», «собезначальности» и «равночестности» второго лица христианской Троицы (Сына, или Логоса) первому лицу (Отцу); согласно его доктрине, Сын отделен от Отца онтологической пропастью, будучи, как и весь мир, творением Отца, хотя и особым, избранным творением, посредником между Богом и миром. В течение IV в. арианство не без успеха боролось с ортодоксией за положение господствующей религии империи, потерпев окончательное поражение лишь на II Вселенском соборе в 381 г., а затем оставалось официальным вероисповеданием некоторых варварских королевств. Ныне утраченное сочинение Ария «Фалия», в котором стихи по типу античной мениппеи перемежались с прозой, пользовалось некогда значительной популярностью. 187, 253

*Ариосто, Лудовико* (1474—1533), итальянский поэт. 194

*Аристипп Киренский* (ок. 435—ок. 360 до н. э.), древнегреческий философ, ученик *Сократа*, учивший о мудром наслаждении как высшей цели жизни (философский гедонизм). 72

*Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ, универсальный мыслитель и ученый, теоретик поэзии и риторики. 3, 30, 34, 50, 52, 54, 114, 136, 158, 208, 270, 271

*Аристофан* (ок. 445—ок. 386 до н. э.), древнегреческий поэт-комедиограф. 138, 203

*Арсений* (IV—V вв.), христианский аскет; знатный и образованный житель Константинополя, ставший монахом в египетской пустыне. 183

*Афанасий Александрийский* (295—373), ранневизантийский теолог и церковный деятель, епископ города Александрии, главный оппонент *Ария* и его приверженцев, вдохновитель непримиримой борьбы против арианства, пять раз отправлявшийся в ссылку за свои убеждения. В историю литературы вошел прежде всего как автор жития египетского аскета *Антония*; это житие (к которому, между прочим, восходит мотив «искушения святого Антония», столь ходовой в европейском искусстве и литературе) знаменует собой начало византийской монашеской легенды. 43, 125, 168, 169, 253, 255, 307

*Афиней из Накратиса* (II—III вв.), позднеантичный писатель, автор диалога «Пирующие софисты» — памятника энциклопедической учености. 209, 300

*Афраат* (ум. после 345), сирийский христианский писатель, живший на территории Персидской империи. Мысль Афраата совершенно чужда влиянию греческой философии; напротив, явно ощущается воздействие ближневосточной, иудейско—арамейской традиции. 100, 261

*Бабрий* (I—II вв. н. э.), древнегреческий поэт, переложитель басен Эзопа. 172

*Бархадбешабба Арабая* (VI—VII вв.), сирийский христианский писатель и церковный деятель, живший на территории Персидской империи. Повидимому, был старшим учителем Нисивийской школы, позднее — епископом города Халвана. Автор трактата «Причина основания школ». 170

*Баумгартен, Александр Готлиб* (1714—1762), немецкий философ-вольфианец, введший впервые термин «эстетика». 30, 37

*Бах, Иоганн Себастиан* (1685—1750), немецкий композитор. 126

*Беме, Якоб* (1575—1624), немецкий мыслитель, представитель плебейской мистики, по ремеслу сапожник. 215

*Бенедикт Нурсийский* (ок. 480—после 529), итальянский аскет, некоторое время ведший жизнь отшельника в Субиако, затем организатор общежительного монастыря в Монте Кассино; разработанный им устав, требующий от монаха дисциплины и трудовых усилий, был принят всем западноевропейским монашеством раннего средневековья и сделал из него важную экономическую и цивилизующую силу. 19

*Беросс, или Берос* (IV—III вв. до н. э.), ученый жрец из Вавилонии, автор «Вавилонской истории», пользовавшейся большой известностью среди античных эрудитов эллинистической и римской эпох. 95—96, 278

**Блок, Александр Александрович** (1880—1921), русский поэт. 239

**Брут, Марк Юний** (85—42 до н. э.), знаменитый убийца Юлия Цезаря, «последний римлянин», во имя отживших республиканских идеалов возглавивший «тираноборческий» заговор римской аристократии, а затем ведший вместе с *Кассием* безнадежную гражданскую войну; после решающего поражения оба покончили с собой. 73

**Буало-Депрео, Никола**, (1636—1711), французский поэт и критик, автор «Искусства поэзии», излагающего в стихах по примеру Горация основы нормативной поэтики. 3

**Бэкон, Френсис** (1561—1626), английский философ, впервые принципиально предъявивший науке требование практической полезности. Ему принадлежит известный афоризм: «И само знание — сила». 47

**Вагнер, Рихард** (1813—1883), немецкий композитор, в своей музыкальной драме «Парсифаль» имитировавший настроение, а отчасти — например в теме Граала — традиционные напевы католической мессы. 138

**Валент, Флавий** (328—378), восточноримский император (364—378), соправитель Валентиниана, позднее — *Грациана*. 259, 309

**Валентин** (середина II в.), один из виднейших мыслителей гностицизма. 56

**Вардесан** (Бар-Дайшан; ум. 222), сирийский христианский

теолог и философ еретического направления (связь с гностицизмом в новейших исследованиях поставлена под вопрос), влиятельный религиозный поэт, один из основоположников сироязычной литературы и предвестник ее рассвета в IV—V вв., оказавший воздействие в чисто литературной плоскости и на тех ортодоксальных сирийских писателей (например на *Ефрема Сирина*), которые остро полемизировали с ним по вопросам веры. 187, 189

**Василий Кесарийский, Василий Великий** (ок. 330—379), ранневизантийский церковный деятель, мыслитель и писатель, глава так называемого каппадокийского кружка, в который входили также друзья Василия *Григорий Назианзин* и *Амфилохий Иконийский* и его брат *Григорий Нисский*. Родившись в семье состоятельного ратора и землевладельца, Василий получил прекрасное риторическое и философское образование в школах родной Кесарии Каппадокийской, затем Константинополя и Афин (в Афинах с ним вместе учились *Григорий Назианзин*, его будущий сподвижник, и *Юлиан*, будущий император и заклятый враг христианства). В качестве епископа Кесарии (с 370 г.) он развил широкую практическую деятельность, застроив пустыри города комплексом благотворительных сооружений; одновременно он работал над консолидацией в общеимперском масштабе сил ортодоксальной оппозиции официально насаждаемому арианству (см. *Арий*), продолжая дело *Афанасия Александрийского* и подготавливая торжество орто-

доксии в 381 г., до которого сам не дожил. Литературная деятельность Василия, отличаясь высоким уровнем, всецело подчинена конкретным целям; риторическая техника так называемой второй софистики становится для него инструментом прямого воздействия на умы. Заметное влияние оказал на него Плутарх со своим практическим психологизмом, живым интересом к возможностям человеческого поведения и нравоучительными установками. В качестве мыслителя Василий испытал воздействие платонизма и неоплатонизма; однако в целом для него характерна апелляция к популярным, общедоступным пластам античной культурной традиции (доктрина Посидония о симпатии всех вещей, ходовой морализм), способным привлечь широкие круги слушателей и читателей. В памяти византийцев Василий остался как один из трех важнейших «святителей» восточной церкви — наряду с *Григорием Назианзином* и *Иоанном Златоустом*. 32, 49, 176, 177, 178, 179, 183, 184, 224, 255, 277, 294

**Василий I Македонянин** (838—886), византийский император (867—886), основатель Македонской династии, выходец из фракийских крестьян. 17

**Вергилий Марон, Публий** (70—19 до н. э.), самый великий представитель римской классики, сознательно осуществлявшей себя в состязании с классикой эллинской. Его «Георгики» — дидактическая поэма о земледельческих трудах. 53, 143, 152, 157, 194

**Верлен, Поль** (1844—1896), французский поэт. 290

**Веспасиан, Тит Флавий** (9—79), римский император (69—79); при нем была окончена разрушением Иерусалима т. н. Иудейская война 66—70 гг. 62

**Вивес, Хуан Луис** (1492—1540), испанский гуманист. 107

**Витело, Вителло** (ок. 1230—ок. 1275), средневековый философ немецко-польского происхождения. 107

**Витигис** (ум. 542), король остготов (536—540), вел неудачную войну с Византией. 116

**Вольтер, Франсуа Мари** (1694—1778), французский писатель, мыслитель и публицист Просвещения. 11

**Гайна**, вестготский военачальник, пользовавшийся влиянием в Константинополе в 395—400 гг. 19

**Гамлиэль**, в эллинизированной-славянизированной форме Гамалиил (первая пол. I в.), глава раввинской школы, последователь и родич Гиллеля, учивший в Иерусалиме и «уважаемый всем народом» (Деяния апостолов 5, 34); «при ногах» его был «наставлен в отеческом законе» Савл, будущий апостол Павел (там же, 22, 3). 78

**Гаунило**, средневековый схоласт, современник и критик *Ансельма Кентерберийского*. 39

**Гегель, Георг Вильгельм Фридрих** (1770—1831), немецкий философ. 38, 39, 186, 233

**Гегесий** (ок. 320—280 до н.э.), древнегреческий философ,

последователь *Аристиппа Киренского*, учивший об отсутствии страданий, вполне достижимом лишь для мертвеца, как о высшем благе. 72

**Гелиодор** (III или IV вв.), древнегреческий писатель, автор романа «Эфиопика». 85, 235

**Георгий Писиды** (конец VI—VII в.), византийский поэт, автор эпических поэм о войнах императора Ираклия I против персов и аваров, а также поэтических про изведений религиозно-дидактического содержания (поэмы «Шестоднев, или Сотворение мира», пространной элегии «О суете житейской», догматического послания «Против Севера», эпиграмм на библейские предметы и т. п.). 244

**Георгий Сикелиот** (VII—VIII вв.), византийский церковный поэт, живший в Сицилии; по-видимому, отличен от Георгия Сиракузского. 244

**Гераклит Эфесский** (VI—V вв. до н. э.), древнегреческий философ. Характерный для него архаический стиль изложения, отмеченный глубокомысленными темнотами, широко пользующийся сцеплением слов по созвучию, каламбурами и метафорами, указывающими путь мышлению, сложился под воздействием фольклорного и сакрально-оракульского склада речи. 67, 136, 252, 262

**Герман I**, Константинопольский патриарх (715—730), защитник почитания икон, проповедник. 244

**Геродот** (ок. 490—после 430 до н. э.), греческий историк, «отец истории», уделивший мно-

го внимания истории и нравам восточных народов. 63, 95

**Гесиод** (VIII—VII вв. до н. э.), древнегреческий поэт, первая историческая личность в истории античной литературы, мастер дидактического эпоса, автор поэм «Теогония» и «Труды и дни»; вторая из этих поэм суммирует житейский опыт и практическую мораль греческого крестьянина. 138, 157, 240

**Гессе, Герман** (1877—1962), немецко-швейцарский писатель. 192

**Гёте, Иоганн Вольфганг** (1749—1832), не только великий поэт, но и универсальный мыслитель натурфилософского направления, настаивавший на целостно-органическом видении природы; в острой полемике с общепринятой естественно-научной парадигмой, выразившейся в системе оптики Ньютона, предложивший свое спорное «учение о красках» («Farbenlehre»). 54

**Гиерон Сиракузский**, (ок. 540—466 до н. э.), тираны (единоличный правитель) сицилийских городов Гелы и позднее Сиракуз, покровитель поэтов, адресат одических обращений Пиндара. 158

**Гиппократ** (ок. 460—370 до н. э.), основатель научной медицины в Древней Греции. 54

**Гомер**, легендарный автор «Илиады» и «Одиссеи». 55, 68, 69, 115, 138, 142, 143, 152, 153, 157, 193, 194, 196, 203, 240, 278

**Гораполлон** (IV в.), имя или псевдоним позднеантичного автора, на пороге византийской эпохи написавшего (или, по его собственной версии, переведшего

с древнеегипетского языка на греческий) трактат «О иероглифах», который содержит некоторые аутентичные сведения, но в целом дает совершенно фантастическую интерпретацию знаков египетского иероглифического письма как чистейших идеограмм, построенных якобы на основаниях весьма глубокомысленного и назидательного символизма. Книга Гораполлона, выразившая характерное для ранневизантийской культуры тяготение к идеограмме и постольку стоящая в одном ряду с другими современными ей явлениями литературного и внелитературного свойства, оказала широкое воздействие на западноевропейскую культуру Ренессанса, маньеризма и барокко (одним из влиятельных пропагандистов идей Гораполлона был ученый немецкий иезуит Афанасий Кирхер, 1601—1680). В конечном счете трактат «О иероглифах» повлиял и на становление мasonicкой эмблематики. 283, 286

**Горацій Флакк, Квинт** (65—8 до н. э.), древнеримский поэт и теоретик литературы. 3, 93, 158, 204, 293

**Горгий Леонтинский** (ок. 485—ок. 380 до н. э.), древнегреческий софист, основоположник античной риторики. 235, 236, 237, 239, 240, 262

**Грациан, Флавий** (359—383), император (367—383), соправитель Валента, затем *Феодосия I*. 259, 309

**Григорий VII** (между 1015 и 1020—1085), папа римский (1073—1085), один из наиболее убежденных, последовательных и энергичных выразителей теокра-

тических притязаний средневекового папства. 264

**Григорий Назианзин, Григорий Богослов** (ок. 330—ок. 390), ранневизантийский церковный деятель и мыслитель, проповедник и поэт. Получил отличное риторическое и философское образование, заверщенное в Афинах, где Григорий подружился с *Василием Кесарийским*. Некоторое время был епископом Сасимы, затем Назианза (оба города в Малой Азии). В 379 г. был призван на епископство в Константинополь для борьбы с арианством и в 381 г. председательствовал на Втором Вселенском соборе, но в том же году, в обстановке смут и интриг, сложил с себя высокий сан, мало отвечавший его созерцательному душевному складу, и вернулся на родину. Как мыслитель Григорий Назианзин испытал определяющее влияние платонической традиции. Высшее достижение его прозы — прочувствованные панегирики отцу и Василию; следует отметить также яростные выпады против императора *Юлиана*. В поэтическом наследии Григория известное место занимает версификаторская игра; однако вершины его лирики отмечены одновременно старой античной тонкостью формы и новой проникновенностью отрешенно-медитативной интонации. Автобиографические поэмы и стихотворения по остроте самоанализа сопоставимы с «Исповедью» *Августина*. 6, 42, 57, 83, 84, 90, 91, 257, 258, 281, 308

**Григорий Нисский** (ок. 335—после 394), ранневизантийский церковный писатель, богос-



лов и философ. Брат *Василия Кесарийского*, друг *Григория Назианзина*, входил вместе с ними в так называемый каппадокийский кружок церковных деятелей и мыслителей. Как и другие члены кружка, испытал определяющее влияние Платона и христианского платонизма *Оригена*, но превосходил сотоварищей по кружку смелостью и глубиной философского умозрения. 25,40,43, 169, 171,255,277

**Григорий Панама** (1296—1359, византийский богослов, завершитель мистико-аскетических традиций Византии, давший им окончательное философское и догматическое оформление. 107

**Данте Алигьери** (1265—1321), итальянский поэт. Его труд «О монархии», написанный латинской прозой, развивает теорию священной вселенской державы. 107, 117, 119,307

**Декарт, Рене** (1596—1650), французский философ, основатель новоевропейского рационализма; в вопросе о бытии Божиим обновлял «онтологический аргумент» — находящаяся в сознании идея Бога ручается за Его бытие. 38

**Демокрит** (ок. 460 до н. э.— год смерти неизвестен), греческий философ-атомист. 40, 55, 170  
**Демосфен** (384—322 до н. э.), афинский оратор, один из наиболее почитаемых авторитетов греческой риторической традиции, борец за независимость Афин против македонской гегемонии. 4,73

**Дидро, Дени** (1713—1784), французский писатель и мыслитель эпохи Просвещения, ярый антиклерикал, издававший вместе с Д'Аламбером знаменитую «Энциклопедию». 11

**Димитрий Ростовский** (Туптало, 1651—1709), украинско-русский церковный деятель, ученый, писатель и поэт, мастер силлабического стихосложения, сочинявший, между прочим, пьесы-мистерии («комедии») на сакральные темы; причислен к лику святых. 239, 240

**Диоклетиан, Гай Аврелий Валерий** (243—между 313 и 316), римский император (284—305). Осуществил стабилизацию имперского порядка после кризиса III в., закладывая основы ранневизантийского деспотизма. Предпринял широкие гонения на христиан. 17, 261

**Дионисий Картузианец** (1402—1471), поздний систематизатор мистической и схоластической традиций, секретарь Николая Кузанского. 307

**Домициан, Тит Флавий** (51—96), римский император (81—96), оставшийся в памяти потомков как тиран. 173

**Евагрий Понтийский** (346—399), ранневизантийский мистико-аскетический писатель; был рукоположен в диакона *Григорием Назианзином*, с успехом выступал как проповедник в Константинополе, однако удалился в Египет и жил среди монахов в пустыне, зарабатывая средства к жизни переписыванием книг. Это первый известный

истории христианский монах, который развил широкую литературную деятельность. Даже осуждение Евагрия на Пятом Вселенском соборе в 553 г. за близость к неортодоксальным идеям *Оригена*, приведшее к тому, что многие тексты Евагрия сохранились либо в латинских, сирийских и армянских переводах, либо под чужими именами, не могло воспрепятствовать его влиянию на византийскую аскетическую литературу. 186, 215

**Евдокс Книдский** (ок. 408—ок. 355 до н. э.), древнегреческий астроном и математик. 298

**Евн** (II в. до н. э.), сирийский раб, вождь первого сицилийского восстания рабов (137—132 до н. э.), принявший сан царя, выдававший себя за любимца богов, прорицателя и чудотворца. 61

**Евнаний** (вторая пол. IV в.), ранневизантийский языческий писатель, автор «Жизнеописаний софистов», отмеченных антихристианской неоплатонической тенденцией. 141

**Еврипид** (485/484 или 480—406 до н. э.), древнегреческий трагический поэт. 136, 201, 208

**Евсевий Кесарийский** (ок. 263—339), христианский писатель и ученый, автор «Церковной истории», положившей начало важному жанру ранневизантийской историографии, и других исторических, апологетических, экзегетических и риторических сочинений, официальный идеолог христианской империи. 13, 103, 105,119, 121,279

**Епифаний Кипрский** (ок. 315—403), ранневизантийский церковный деятель и писатель,

епископ города Саламина на Кипре. Традиция ложно приписала ему авторство «Физиолога» («Естествослова»). 179, 283, 302

**Епифаний Премудрый** (ум. 1420), древнерусский писатель, самый блестящий представитель «плетения словес», характерного для ученой литературы XIV—XV вв.; воспринял через посредство так называемого второго южнославянского влияния традиции греческой риторики. 8, 236, 237, 239, 240

**Ефрем Сирин** (Афрем, ок. 306—373), виднейший аскетико-моралистический писатель и церковный поэт сирозычного региона, лежавшего за пределами Римской империи, классик сирийской литературы. 186, 187, 189,214,224,260

**Зенон Китийский** (ок. 336—ок. 264 до н. э.), греческий философ, основатель стоической школы. 167

**Зинов**, восточноримский (византийский) император (474—491), по происхождению исавриец. 17, 116

**Зосим** (вторая пол. V в.), ранневизантийский историк, доведший свою «Новую историю» до 410 г.; по убеждениям — язычник. 253

**Зосим Панополитанский** (IV в.), ранневизантийский алхимик. 217

**Иванов, Вячеслав Иванович** (1866—1949), русский поэт-символист. 283

**Иларион**, митрополит (XI в.), русский церковный писатель, автор риторически разработанного «Слова о законе и благодати» (между 1037 и 1050), стоящего в самом начале истории русской литературы. 8, 236, 239

**Имерий, Гимерий** (ок. 310—конец IV в.), ранневизантийский ритор, язычник, наряду с *Ливанием* и *Фемистием* один из трех виднейших представителей ораторской прозы IV в. Стиль Империя отличается преувеличенной декоративностью; это проза, как бы готовая сама собой переродиться в поэзию, что предвосхищает как «гимнический» тон *Псевдо-Дионисия Ареопагита* или проповедников вроде *Прокла Константинопольского*, так и практику церковной тонической поэзии *Романа Сладкопевца* и его круга. В Афинах Имерий был в числе учителей *Василия Кесарийского* и *Григория Назианзина*. 253

**Иоанн Грамматик** (нач. VI в.), ранневизантийский поэт, уроженец и житель Газы, автор пространного «Описания картины, живописующей мироздание» (речь идет об аллегорическом изображении сил природы), а также анакреонтических стихотворений. 28 ■

**Иоанн Дамаскин** (ок. 650—до 754), византийский богослов, философ и поэт. Родился в христианской арабской семье. Получил энциклопедическое образование в греческом духе. Повидимому, был приближенным халифа; затем стал монахом. Вы-

ступал как ведущий идейный противник иконоборчества. Иоанн Дамаскин — систематизатор наследия ранневизантийской церковной мысли. К новизне идей и оригинальности теорий он не стремился, верный своему девизу: «Я не скажу ничего от себя». Разносторонность познаний позволила ему соединить разнородный мыслительный материал в единую замкнутую систему. Главное сочинение Иоанна Дамаскина — «Источник знания»; это компендиум философских и богословских сведений, предвосхищающий «сумму» западных схоластов. В историю литературы вошел как поэт, создавший ряд знаменитых церковных песнопений. В литургической лирике он реставрирует античную просодию, отвергнутую ранневизантийскими церковными поэтами вроде *Романа Сладкопевца*, доводит до необычайной сложности архитектуру канона (см. Указ. терминов). Наряду с этим он способен на выражение простого и сердечного чувства. 42, 43, 50, 57, 108, 112

**Иоанн Златоуст** (между 344 и 354—407), ранневизантийский церковный деятель и писатель, знаменитый проповедник, получивший свое прозвище (засвидетельствованное с VI в.) за красноречие. Уроженец Антиохии, Иоанн учился риторике у *Ливания*, в качестве священника соборной церкви Антиохии приобрел известность своими проповедями, среди которых выделяется цикл проповедей, возникший в бурные дни 387 г., когда антиохийцы, протестуя против повышения податей, возмутились и

сбрасывали императорские статуи, а после с ужасом ожидали кар. В 398 г. Иоанна призвали в столицу и рукоположили в патриарха Константинопольского; однако его независимое поведение вскоре навлекло недовольство императрицы Евдоксии, а также верхушки клира. В 403 г. Иоанн был лишен сана и отправлен в ссылку; народ был готов подняться на защиту патриарха. Напуганная землетрясением императорская чета возвратила Иоанна, но в 404 г. он вновь был сослан в Кукуз (Армения), позднее в Питиунт<sup>^</sup>(совр. Пицунда); умер от тягот пути. Проповеди Иоанна Златоуста представляют собой уникальное явление по бескомпромиссности этических установок. К идее священной державы как образа царства Божьего на земле Иоанн относился холодно; не посягая на самый принцип существовавшего общественного строя, он без прикрас говорил о разврате богатых и о бесправии бедных, о неправде судов, о произволе собирателей податей. 6, 13, 19, 81, 103, 118, 190, 224, 289, 304

**Иоанн Лествичник** (ум. между 650 и 680), византийский религиозный писатель. Был настоятелем монастыря на Синае. Его сочинение «Лествица, возводящая к небесам», — аскетико-дидактический трактат о ступенях на пути самоусовершенствования и о подстерегающих монаха нравственных опасностях. 183, 186

**Иоанн Скот Эриугена, Эриугена или Перу гена** (ок. 810—ок. 877), философ западноевропейского средневековья, ирландец по

происхождению. В умственной атмосфере своей эпохи и своего окружения Эриугена одинок: его духовная родина — мир ранневизантийского христианского неоплатонизма, в особенности мир *Псевдо-Дионисия Ареопагита*, сочинения которого Эриугена впервые перевел на латинский язык. 107, 307

**Иоанн IV Постник**, патриарх Константинопольский (582—595), византийский церковный деятель и писатель, автор дидактических ямбов. 289

**Иоахим Флорский** (ок. 1132—1202), итальянский мыслитель, создавший мистико-диалектическую концепцию исторического процесса. 106

**Ион Хиосский** (ок. 490—422 до н. э.), древнегреческий поэт и прозаик, автор фрагментарно сохранившегося мемуарного труда. 208, 300

**Иосиф Песнопевец** (кон. VIII в.—883), церковный поэт, защитник иконопочитания, один из мастеров в жанре *канона* (см. Указ. терминов). 108

**Иосиф Флавий** (37—после 100), иудейский историк, писавший по-гречески. 298

**Ипатия** (ок. 370—ок. 415), женщина-философ неоплатонического направления, язычница, за дружбу с непопулярным константинопольским наместником в Александрии Орестом (которого также подозревали в язычестве) растерзанная во время уличных беспорядков. 141, 254,

**Ипполит Римский** (ранее 170—235), раннехристианский церковный деятель, ученый и писатель. 291

**Ираклий** (575—641), византийский император (610—641). 5, 121, 246, 256, 261

**Ириней Лионский** (II в.), раннехристианский писатель, уроженец Малой Азии, епископ Лиона. 81, 281

**Исаак Сириянин, Исаак Ниневийский** (ум. в конце VII в.), сирийский аскетико-моралистический писатель. Сочинения Исаака, написанные по-сирийски в свободной форме чередующихся поучений и афоризмов и посвященные вопросам мистического самоуглубления и борьбы со страстями, благодаря психологическим состояниям приобрели широкую популярность; они были переведены на греческий, славянский и другие языки. 68, 71, 186, 261, 273

**Исидор Севильский** (ок. 560—636), испанский церковный деятель и ученый. 217

**Йешуа** (или Шимеон) бен-Сира (в русской традиции Иисус, сын Сирахов), автор одной из «двухканонических» (т. е. не входящих в иудаистический канон) книг Ветхого Завета (которая в латинской, а затем и западноевропейской традиции обозначается как «Ecclesiasticus»). Его труд, относящийся к библейскому жанру т. н. «книг премудрости», был написан по-еврейски, но сохранился полностью в греческом переводе, который был выполнен внуком автора, по-видимому, в Александрии, в последние десятилетия II в. до н. э.;

весьма значительная часть оригинала была обнаружена последовательно в каирской генизе в 1896 г., в Кумране в 1952—1956 гг. и в развалинах Масады в 1964 г. 162—165, 290

**Каллимах** (ранее 300—ок. 240 до н. э.), эллинистический поэт, убежденный противник монументального эпоса и защитник малых форм. 143, 180, 209

**Каллисфен** (ок. 370—327 до н. э.), придворный историограф *Александра Великого*, сопровождавший его в походах и казненный за отказ совершить перед ним проскинезу. 53, 62

**Кальвин, Жан** (1509—1564), деятель Реформации. 26

**Кант, Иммануил** (1724—1804), немецкий философ. 37—39

**Карл Великий** (742—814), основатель династии Каролингов, король франков с 768, император с 800, давший идею универсальной христианской державы новую реализацию. 75, 116, 264

**Карл Лысый** (823—877), король Западно-Франкского королевства, затем император. 307

**Кассий, Гай Лонгин** (ум. 42 до н. э.), сподвижник *Брута*. 73

**Кассия** (другие варианты имени — Касия, Ейкасия, Икасия, Касиана и Кассиана) (IX в.), византийская поэтесса, которой принадлежит церковные песнопения, а также дидактические и сатирические ямбы. 59, 228, 244

**Катон Младший, Марк Порций Катон Утический** (95—46 до н. э.), римский рес-

публиканец, бросившийся на меч после победы Цезаря. 73

**Квинт Смирнский** (IV в.?), эпический поэт, автор поэмы «После Гомера». 139

**Кекавмен** (ок. 1015—20—после 1078), византийский писатель, автор так называемых «Советов и рассказов» — свода житейской мудрости. 267

**Келье, Цельс** (II в.), греческий философ, написавший около 178 г. полемическое антихристианское сочинение «Правдивое слово», выдержки из которого вошли в составе возражения *Оригена*. 97

**Кир II Великий** (ум. 530 до н. э.), древнеперсидский царь. 61

**Кир Панополитанский** (V в.), ранневизантийский поэт, один из мастеров эпиграммы, соединивший эту античную жанровую форму с такими темами, как воспевание христианского аскета-столпника по имени Даниил. Уроженец Египта, Кир делал светскую карьеру в Константинополе, позднее был епископом фригийского города Котизея. 286

**Кирилл Александрийский** (ум. 444), александрийский патриарх (412—444), ранневизантийский церковный деятель и мыслитель, принявший активное участие в догматических спорах по христологическим вопросам. 190

**Кирилл Туровский** (ок. 1130-х гг.—не позднее 1182), церковный деятель и писатель Древней Руси, блестящий проповедник. 236

**Клавдиан, Клавдий** (ок. 375—после 404), поэт, составляющий как бы соединительное

звено между ранневизантийской и позднелатинской литературой: уроженец Египта, он начал с эпиграмм и поэмы «Гигантомахия» на греческом языке, однако затем переехал в Италию, стал придворным поэтом императора Гонория, связал свою судьбу с судьбой вандала Стилихона, императорского опекуна, и в совершенстве овладел латинским стихом. Египетский «эллинист», который по-латыни воспеваает германского «варвара», — колоритный пример смешения народов и культур на рубеже античности и средневековья. 172, 218

**Клеанф** (331—251 до н. э.), древнегреческий философ-стоик, автор философского гимна Зевсу в гекзаметрах. 142, 167

**Климент Александрийский** (ум. ранее 215), раннехристианский мыслитель и писатель, поставивший своей целью широкий синтез эллинской культуры и христианской веры, и постольку важнейший предшественник ранневизантийской мысли. 34, 174, 181, 283, 289, 291, 292

**Климент Римский** (конец I в.), глава христианской общины в Риме, предполагаемый автор «I послания Климента к коринфянам» — раннехристианского памятника, датированного 90-ми гг. I в. н. э. 171

**Константин I Великий, Флавий Валерий** (ок. 285—337), римский император (306—337), который первым перешел к покровительству христианской церкви (Миланский эдикт о веротерпимости 313, председательствование на Первом Вселенском соборе в 325, принятие крещения на смертном одре) и перенес сто-

лицу в Константинополь (330). Оба события наглядно знаменуют собою поворот от древнеримской к ранневизантийской государственности. 5, 59, 61, 103, 104, 105, 119, 121, 256, 259, 260

**Констанций II, Флавий Юлий** (317—361), император (337—361). 121, 122, 259

**Корипп, Флавий Кресконий** (сер. и вторая пол. VI в.), латинский поэт, уроженец Африки, автор панегирических поэм, в одной из которых воспевается победа некоего Иоанна, полководца Юстиниана I, над восставшими маврами, во второй — смерть Юстиниана I и воцарение Юстиниана II. 122

**Косьма Индикоплевст, Косьма Индикоплов (VI в.)**, традиционное обозначение автора «Христианской топографии» — популярного трактата об устройстве мироздания, написанного много путешествовавшим человеком. 7, 263

**Косьма Маюмский, Косьма Иерусалимский (VII—VIII вв.)**, византийский церковный поэт, работавший преимущественно в жанре канона (см. Указ. термин). Современник и приемный брат Иоанна Дамаскина, вместе с ним ставший монахом лавры савваитов близ Иерусалима, позднее епископ города Маюмы близ Газы. 108, 151

**Кремуций Корд (ум. 25)**, древнеримский историк, покончивший с собой в царствование Тиберия, после того как его труд был приговорен к сожжению за похвальный отзыв о Бруте и Кассии. 199

**Ксенофан Элейский (VI—V вв. до н. э.)**, древнегреческий поэт-философ, основатель элейской школы. 41, 142, 241

**Ксенофонт Афинский (ок. 430—355/4 до н. э.)**, древнегреческий писатель. 203, 205

**Лактанций, Луций Цецилий Фирмиан (III—IV вв.)**, латинский христианский писатель. 27

**Лев III Исавр, Лев III Сириец (ок. 675—741)**, византийский император (717—741), уроженец Сирии, иконоборец, основатель так называемой Исаврийской династии; издал Эклогу (сборник законов). 6, 63

**Лев VI Мудрый (866—912)**, византийский император (886—912). 308

**Лев IX (1002—1054)**, папа римский (1049—1054), много сделавший для централизации западной церкви на основе принципов Ключниной реформы. 264

**Лессинг, Готхольд Ефραίим (1729—1781)**, немецкий философ-просветитель, и теоретик искусства, критик и драматург. 3

**Ливаний, Либаний (314—ок. 393)**, ранневизантийский ритор, язычник, виднейший представитель «второй софистики» в IV в., учитель Иоанна Златоуста. Прославлял в своих речах императора Юлиана, однако не разделял его мистического фанатизма; для него самого христианство было не столько ненавистно, сколько непонятно и чуждо. 5, 142, 209, 210, 215, 253, 287, 290, 291, 307

**Ликофрон Халкидский (первая пол. III в. до н. э.)**, эллинистический поэт и ученый, автор монодрамы «Александра». 137, 138

**Ликург (между IX и началом VII в. до н. э.)**, легендарный спартанский законодатель. 172

**Лисий (ок. 445—ок. 380 до н. э.)**, древнегреческий оратор, один из наиболее чтимых классиков аттической прозы. 4, 147

**Лукач, Марк Анней (39—65)**, римский поэт. 73

**Лукиан Самосатский (ок. 120—после 180)**, греческий писатель-сатирик, по происхождению сириец. 72, 142, 168, 298

**Лукреций Кар (ок. 96—55 до н. э.)**, римский поэт, автор дидактической поэмы «О природе вещей», излагающей философию эпикуреизма. 157

**Лютер, Мартин (1483—1546)**, немецкий теолог, инициатива которого положила начало Реформации; прйдя к убеждению в ложности монашеского безбрачия, демонстративно из принципа вступил в брак, хотя дал когда-то обет безбрачия как монах-августинец. 26

**Макарий Египетский, авва Макарий (IV в.)**, христианский аскет. 183, 302

**Макробий, Амвросий Феодосий (V в.)**, латинский писатель ранневизантийской эпохи, язычник, автор «Сатурналий», излагающих ученые сведения в форме застольной беседы, и неоплатонических толкований на «Сон

Сципиона» из диалога Цицерона «О государстве». 307

**Максим (IV в.)**, ранневизантийский философ-неоплатоник, язычник, выдавал себя за мага («теурга») и пророка, пользовался неограниченным влиянием на императора Юлиана, позднее был казнен. 290

**Максим-Ирон (сер. и вторая пол. IV в.)**, ранневизантийский церковный деятель, сочетавший традиционное обличив философа-киника и притязания на епископский сан. 257, 308

**Максим Исповедник (ок. 580—662)**, византийский христианский мыслитель, на исходе ранневизантийской эпохи подведший итоги греческой патристики. Выступал как ведущий оппонент монофелитства (доктрины о наличности у богочеловека Христа лишь одной воли — божественной), которому тогда покровительствовало правительство; в 645 победил на диспуте с монофелитами в Карфагене, в 653 арестован, в 662 подвергнут отсечению языка и правой руки; умер в ссылке. Философские взгляды Максима Исповедника окрашены сильным влиянием Псевдо-Дионисия Ареопагита, в распространении и признании доктрины которого Максим Исповедник сыграл важную роль. 107, 125, 288

**Мандельштам, Осип Эмильевич (1891—1938)**, русский поэт. 206, 219, 297

**Манн, Томас (1875—1955)**, немецкий писатель. 252

**Марк (II в.)**, позднеантичный религиозный деятель, гностик. 217

**Марк Аврелий (121—180)**, римский император из династии Антонинов, «философ на троне», мыслитель-стоик, автор афористического труда «К самому себе». 78, 114

**Маркелл**, ранневизантийский христианский аскет, чьи поучения приводятся в «Луге духовном» Иоанна Мосха (ум. 619). 190

**Маркс, Карл (1818—1883)**, немецкий мыслитель. 233

**Маяковский, Владимир Владимирович (1893—1930)**, русский советский поэт. 297

**Мелеагр Гадарский (ок. 140—ок. 70 до н. э.)**, эллинистический поэт, мастер любовной эпиграммы, по происхождению сириец. 141

**Мелисс (V в. до н. э.)**, древнегреческий философ элейской школы. 40

**Мельхиседек**, царь Салима или Солима (по-видимому, будущего Иерусалима) и одновременно священник «Бога Всевышнего», современник Авраама, довольно загадочно упоминаемый в Книге Бытия (14, 18—20). В псалме 109 (ПО), 4 совмещение царского и священнического сана в лице Мельхиседека рассматривается как прообраз грядущего мессианского Царя. Новозаветное Послание к евреям, развивая эту мысль в применении к Иисусу Христу (5, 6; 6, 20), расценивает то обстоятельство, что ветхозаветный повествователь, вопреки обыкновению, не называет ни родителей, ни родоплеменной принадлежности Мельхиседека, как символ трансцендирования земных связей во Христе (7, 3). 20

**Методий Ликийский, Мефодий Татарский (III—начало IV в.)**, раннехристианский писатель и церковный деятель предвизантийской эпохи. Сведения о его биографии, в частности о месте его епископства, противоречивы (отсюда различные варианты его прозвища). Будучи горячим противником взглядов Оригена, Мефодий, однако, также стоял на линии христианского платонизма. Его главное произведение — «Пир, или О девстве»: спор десяти дев, славящих девственность и материнство, приводит к синтезу того и другого идеала (духовная «плодоспособность» целомудрия) и завершается поэтическим гимном Христу-Жениху; образцом был, конечно, «Пир» Платона. 5, 81

**Мухаммад (ок. 570—632)**, основатель ислама. 123

**Набонассар (VIII в. до н. э.)**, царь нововавилонской державы. 95

**Нарсес (ок. 478—568)**, византийский полководец, евнух, приближенный императора Юстиниана I. 20

**Нерон, Клавдий Цезарь (37—68)**, римский император (54—68). 63, 119

**Николай Кузанский (1401—1464)**, западноевропейский философ-неоплатоник на рубеже средних веков и Возрождения. 107, 307

**Нил (X в.)**, греческий отшельник в Италии. 283

**Нил Сорский (ок. 1433—1508)**, русский церковный деятель и писатель. 215

**Нонн (V в.)**, епископ. 286 **Нонн Панополитанский (V в.)**, ранневизантийский поэт-эпик, автор поэмы «Деяния Диониса» и гекзаметрического переложения Евангелия от Иоанна, инициатор реформы гекзаметра, направленной на примирение традиционной метрики с реальным состоянием языка и усвоенной целым рядом эпических поэтов (Трифидором, Коллуфом, Мусеем). 4, 6, 139, 140—146, 149, 152—156, 196, 253, 255, 257, 286

**Ноткер Заика (840—912)**, западноевропейский поэт и историк, уроженец Аллемании (Швабии), библиотекарь и учитель монастырской школы в Санкт-Галлене: дал решающий импульс развитию секвенции — важнейшего жанра западной средневековой гимнографии. 306

**Овидий Назон, Публий (43 до н. э.—18 н. э.)**, римский поэт. 155

**Одоакр (ок. 431—493)**, варвар-германец, низложивший в 476 последнего западноримского императора Ромула Августула. 116

**Октавиан**, см. *Август*.

**Олимпиодор Фиванский (V в.)**, ранневизантийский историк и поэт, язычник, уроженец египетских Фив. 287

**Омар I, Омар ибн аль-Хаттаб (591 или 581—644)**, сподвижник Мухаммеда, халиф (634—644). 245

**Орест (IV—V вв.)**, имперский наместник в Александрии' в

410-е годы, предмет вражды со стороны местного христианского населения; в составе мотивов этой вражды ненависть коптов к имперскому гнету переплеталась с религиозным фанатизмом (Орест, сам христианин, находился в остром конфликте с таким вождем египетских христиан, как *Кирилл Александрийский*). Дружба с Орестом оказалась роковой для *Ипатию*. 141

**Ориген (ок. 185—253/4)**, христианский теолог, философ и ученый, один из важнейших предшественников ранневизантийской мысли. Уроженец Александрии, он с 217 возглавлял там христианскую школу, но в 231 подвергся осуждению со стороны церковных авторитетов, после чего перенес преподавательскую деятельность в Палестину. В сочинениях Оригена христианская мысль впервые достигает высшего философского уровня языческой культуры того времени. Философия Оригена — стоически окрашенный платонизм. Чтобы согласовать его с верой в авторитет Библии, Ориген вслед за *Филоном Александрийским* разрабатывал доктрину о трех смыслах библейского текста — «телесном» (буквальном), «душевном» (моральном) и «духовном» (философско-мистическом); последнему отдавалось предпочтение. Так закладывались основы средневековой традиции аллегоризма и символизма. Доктрина Оригена об аскетическом самопознании и борьбе со страстями оказала сильное влияние на становление монашеской мистики в IV—VI вв., а выработанная им система понятий широко использовалась

при построении церковной догматики (например, у Оригена впервые встречается термин «богочеловек»). Приверженцами Оригена были *Евсевий Кесарийский*, *Григорий Назианзин*, *Григорий Нисский*. Другие теологи резко осуждали Оригена за еретические мнения (например о конечном спасении всех грешных душ и о духе) и за включение в состав христианской доктрины несовместимых с ней тезисов платонизма. В 543 Ориген был объявлен еретиком в эдикте *Юстиниана I*; это не положило, однако, конца его влиянию. 13, 74, 89, 90, 100, 103, 278, 283, 284, 302

**Оттон III** (980—1002), император «Священной Римской Империи» (996—1002). 282

**Оттон Фрейзингский** (после 1111—1158), западноевропейский средневековый историк, немец, автор «Хроники, или Истории о двух Градах» — широкой попытки осмыслить исторический процесс в духе идей *Августина*. 106

**Павел Силенитарий (VI в.)**, ранневизантийский поэт; занимал должность начальника силенитариев («блюстителей тишины») при дворе *Юстиниана I*. Эпиграммы Павла, преимущественно любовного содержания, — вершина эпиграмматической поэзии VI в. По заказу императора были написаны две поэмы, прославляющие архитектурный шедевр Юстинианова века: «Описание храма святой Софии» и «Описание амвона» (того же храма).

Даже в этих поэмах образная система, не говоря уже о лексике и метрике, ближе к традициям языческой античности, нежели к современной Павлу церковной поэзии, строившейся на иных основаниях. 6, 29

**Паллад** (конец IV—начало V в.), ранневизантийский мастер эпиграммы, язычник, позволявший себе прямые или слегка замаскированные выпады против христианства. В энергичных, виртуозных эпиграммах Паллада обычные для жанра любовные мотивы отсутствуют, преобладает сатирическая насмешка и желчная житейская мудрость отказа от иллюзий. 6, 25, 253

**Палладий Еленопольский** (ок. 364—ок. 430), ранневизантийский церковный писатель, запечатлевший в «Лавсаике» («Лавсийской истории» — по имени сановника Лавса, которому книга посвящена) предания, воспоминания и легенды раннего египетского монашества. Этот ученик *Евагрия Понтийского* сам более десяти лет монашествовал в Египте, а затем стал епископом города Еленополя в Малой Азии (отсюда прозвище). Главные достоинства «Лавсаика» — острое ощущение бытового колорита и редкая непосредственность изложения; словесная ткань держится на непринужденных интонациях устного рассказа. Другое произведение Палладия — «Диалог о жизни святого Иоанна Златоуста», написанный, по-видимому, всего через год после смерти *Иоанна Златоуста* в защиту его памяти. 4, 168, 184, 215

**Пампрений Панаполитанский** (конец V в.), ранневизан-

тийский поэт и грамматик, близкий к неоплатоническим кругам. 286

**Парменид** (ок. 540—480 до н. э.), древнегреческий философ, выразивший свое учение в поэтической форме дидактического эпоса. 52, 142, 157

**Паскаль, Блез** (1623—1662), французский религиозный мыслитель, математик и физик. 22

**Пахомий** (Пахон, ум. 346), ранневизантийский религиозный деятель, христианский аскет, египтянин, основатель «киновитского» («общежительного») монашества. 120

**Пегриин Протей**, позднеантичный странствующий проповедник, одно время христианин, затем киник, в 165 кинулся в пламя разожженного им же костра на глазах многочисленных зрителей во время олимпийских игр; герой язвительного памфлета *Лукиана*. 72

**Перикл** (ок. 490—429 до н. э.), вождь афинской демократии. 53

**Персии Флакк, Авл** (34—62), римский поэт-сатирик. 293

**Петрарка, Франческо** (1304—1374), итальянский поэт, родоначальник культуры Возрождения. 11

**Пимен** (IV—V вв.), ранневизантийский христианский аскет, египетский монах. 24

**Пиндар** (ок. 518—442 или 438 до н. э.), древнегреческий поэт, мастер хоровой лирики. 68, 136, 158, 207, 208

**Пифагор** (ок. 570—ок. 500), древнегреческий мыслитель, религиозный и политический дея-

тель, герой многочисленных легенд. 52, 88, 91, 168, 170

**Платон** (428 или 427—348 или 347 до н. э.), древнегреческий философ. 27, 30, 40, 48, 72, 86, 88, 91, 92, 95, 96, 97, 115, 136, 148, 168, 170, 202, 203, 207, 208, 259, 277, 290, 297

**Плиний Младший, Гай** (61/62—113/114) римский ритор, автор сборника писем, в который наряду с частными письмами входят отчеты, которые он как наместник Вифинии ок. 112 г. направлял императору Траяну; в одном из них речь идет о расследовании по доносу на местную христианскую общину. 62

**Плотин** (ок. 204—269/70), позднеантичный греческий философ, основатель неоплатонизма, создатель спиритуалистической эстетики, оказавший универсальное влияние на средневековую мысль. 41, 52, 56, 114, 215, 280, 283

**Плутарх Херонейский** (ок. 46—ок. 127), греческий писатель и философ-моралист времен Римской империи, автор «Параллельных жизнеописаний». 53

**Полибий** (ок. 201—ок. 120 до н. э.), греческий историк эпохи эллинизма. 52, 118

**Порфирий** (ок. 233—ок. 304), позднеантичный греческий философ, ученик *Плотина*. 129, 280

**Посидоний Апанейский** (ок. 135—51 до н. э.), греческий философ и ученый на рубеже эллинистической и римской эпох. 96

**Прокл Диадох** (ок. 410—485), ранневизантийский философ, завершитель и систематизатор языческого неоплатонизма, соединивший мистицизм исход-

ных установок с крайне рассудочной формализацией работы над понятиями; его влияние на средневековую философию было еще значительнее, нежели влияние *Плотина*. 26, 48, 57, 71, 114, 115, 140, 253, 255, 307

**Прокл Константинопольский** (ум. 446), патриарх Константинополя (434—446), церковный деятель и писатель, блестящий проповедник, продолжавший традицию *Иоанна Златоуста*, но давший гораздо больше места декоративным риторическим приемам. 236, 239, 240, 242, 243

**Прокопий Кесарийский** (между 490 и 507—после 562), ранневизантийский историк эпохи *Юстиниана I*. Был секретарем и советником полководца Велисария. Оценка самого Юстиниана в сочинениях Прокопия резко колеблется — от несколько двусмысленных похвал в трудах, предназначенных для публикации (в обширной «Истории войн Юстиниана» и особенно в трактате «О постройках Юстиниана»), до неистовых, скандальных, подчас пасквильных инвектив «Тайной истории», написанной для узкого круга единомышленников из среды оппозиционной аристократии. Стилистика Прокопия определена античными традициями, но нервные крайности хвалы и хулы как-то связаны со становлением новых, византийских, литературных установок. 6, 173, 254

**Псевдо-Дионисий Ареопагит** (V в. или начало VI в.), загадочный автор четырех трактатов — «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Бо-

жественных именах», «Таинственное богословие» — и десяти посланий; все эти тексты написаны от имени Дионисия Ареопагита, легендарного современника апостолов, образованного афинянина I в., обращенного проповедью апостола Павла, но мы слышим о них впервые лишь в связи с религиозным собеседованием между православными и монофиситами в Константинополе в 533 г. Фразеология и стилистика Псевдо-Дионисия Ареопагита, церковно-бытовые реалии, упоминаемые им в контексте символических истолкований, наконец, следы прямого использования конкретных текстов *Прокла Диадоха*, выявленные в конце XIX в. Г. Кохом и И. Стигмайром, — 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 сирийскую среду. Советский исследователь Ш. И. Нуцубидзе и (независимо от него) бельгийский византинист Э. Хонигман предложили идентифицировать Псевдо-Дионисия Ареопагита с монофиситским церковным деятелем и мыслителем Петром Ивером, уроженцем Иверии (Грузии), епископом города Маюмы близ Газы; высказывались и другие гипотезы, ни одна из которых, однако, не приобрела общего признания. «Ареопагитический корпус» — высшая точка христианского неоплатонизма. Усвоив и развив неоплатонические представления о безусловной неопределимости Бога в себе са-

мом («апофатическое богословие») и об условной возможности восходить к богопознанию по иерархической лестнице аналогий («катафатическое богословие»), Псевдо-Дионисий Ареопагит сделал, однако, 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 социальной (экслезисологически оформленной) проблематикой, заставив доктрину о «церковной иерархии» непосредственно подстраиваться к доктрине о «небесной иерархии». Этим он ответил на важнейшие запросы средневековой идеологии. 6, 7, 13, 38, 44, 45, 48, 49, 50, 57, 81, 106, 107, 127, 130, 140, 144, 145, 146, 156, 172, 251, 252, 255, 307

**Псевдо-Епифаний, см. Епифаний Кипрский.**

**Псевдо-Лонгин** (I в.), греческий теоретик литературы и эстетик времен Римской империи, автор сочинения «О возвышенном». 3

**Псевдо-Оппиан**, позднеантичный греческий поэт, автор дидактической поэмы «О псовой охоте». 241, 243

**Пселл**, в миру Константин, в монашестве Михаил (1018—1078 или 1096), блестящий византийский ритор, литератор, политик и универсальный эрудит. 48, 309

**Птахотен**, Птаххотеп — предполагаемый автор собрания египетских назидательных афоризмов из эпохи Древнего Царства. 159

**Птолемей, Лагиды, династия**, правившая в эллинистичес-

ком Египте (305—30 до н. э.). 140, 208

**Птолемей II Филадельф**, царь эллинистического Египта (285—246 до н. э.). 72

**Публилий Сир** (I в. до н. э.), римский поэт, представитель низовой поэзии мима; сохранилось около семисот одностишных сентенций житейской мудрости, выбранных из его сочинений. 158

**Пушкин Александр Сергеевич** (1799—1837), русский поэт. 238, 297

**Рабле, Франсуа** (ок. 1494—1553), французский писатель. 22, 235

**Радищев, Александр Николаевич** (1749—1802), русский писатель. 87, 276

**Роман Сладкопевец** (конец V в.—ок. 560), ранневизантийский церковный поэт, придавший наибольшее литературное совершенство жанровой форме *кондака* (см. Указ. терминов). Уроженец Сирии, Роман служил дьяконом в Берите, позднее в Константинополе; по данным новооткрытого жития, был монахом. Его гимны очень высоко ценились, но в эпоху верховенства жанра *канона* (см. Указ. терминов) были вытеснены из церковного обихода. 3, 4, 6, 29, 74, 107, 108, 126, 182, 186, 189, 213, 214, 221—226, 228, 230, 231, 241, 244, 246, 251, 260, 279, 294, 301

**Ромул Августул**, последний римский император, подросток, возведенный на престол в 475 и низложенный 4 сентября 476 предводителем германских наемников Одоакром; это событие

знаменовало конец Западной Римской империи. 116

**Руссо, Жан-Жак** (1712—1778), французский мыслитель и писатель, идеолог Просвещения. 147

**Рупиллий Намациан (IV—V вв.)**, римский поэт, автор поэмы «О моем возвращении», описывающей его странствие в 416 из Рима в Галлию. 114

**Сапфо** (первая пол. VI в. до н. э.), древнегреческая поэтесса. 157

**Сасаниды**, иранская династия (226/7—651/2). 120

**Светоний Транквилл, Гай** (ок. 70—ок. 140), римский писатель, биограф цезарей. 63

**Северян из Габалы** (ум. после 408), церковный деятель и писатель, епископ города Габалы в Сирии, видный проповедник. 302

**Сенека Младший, Луций Анней** (ок. 4 до н. э.—65 н. э.), римский философ и писатель, вдохновитель стоической оппозиции. 27, 62, 73

**Сергий I Константинопольский** (ум. 638), патриарх Константинополя (610—638), церковный деятель монофелитского направления. 195, 244

**Сергий Радонежский** (ок. 1321—1391), русский религиозный и общественный деятель. 215

**Симеон Новый Богослов** (949—1022), византийский религиозный писатель и мыслитель-мистик. 79, 267, 275

**Симеон Полоцкий** (1629—1680), русский церковный дея-

тель и писатель, проповедник и поэт. 239, 240

**Симеон Столпник** (ум. 459), ранневизантийский христианский аскет. 19, 182

**Симмах, Квинт Аврелий** (ок. 345—405), латинский писатель византийской эпохи, вдохновитель языческой сенаторской оппозиции в Риме. 307

**Синесий Киренский** (между 370 и 375—ок. 413), ранневизантийский писатель, философ и поэт-гимнограф, отпрыск древнего рода, тяготевший в жизни и творчестве к античным традициям, преклонявшийся перед *Ипатицей*, скептически относившийся к монашеству (как это выражено в его сочинении «Дион, или О жизни по его образцу»), а также, по-видимому, к некоторым христианским догматам, однако сближившийся с патриархом *Феофилом Александрийским*, а в 410 сам ставший епископом города Птолемаиды (возможно, что он принял крещение лишь тогда). Его гимны, реставрирующие не только античную метрику, но и лексику дорического диалекта, представляют собой странную амальгаму языческих и христианских образов. 242, 243, 254, 286

**Сократ** (470/69—399 до н. э.), древнегреческий философ. 61, 62, 72, 166, 200, 203, 259

**Солон** (между 640 и 635—ок. 559 до н. э.), древнегреческий политический деятель, мыслитель и поэт, законодатель Афин. 196, 208

**Софокл** (ок. 496—406 до н. э.), древнегреческий трагический поэт. 136, 204, 208

**Софроний** (ум. 638), ранневизантийский церковный писатель, патриарх Иерусалима (634—638), автор проповедей, житийных сочинений и од на церковные праздники. 247

**Сугер** (1081—1151), аббат Сен-Дени близ Парижа, патрон и теоретик церковного искусства на переходе от романского стиля к ранней готике, видный представитель средневековой эстетической мысли. 107, 307

**Тассо, Торквато** (1544—1595), итальянский поэт. 194

**Тацит, Публий Корнелий** (ок. 55—ок. 120), римский историк. 63, 73, 290

**Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс** (ок. 160—после 220), раннехристианский мыслитель и писатель, выразитель бескомпромиссного отрицания старой языческой цивилизации, государственности и культуры. 13, 124, 282

**Тиберий, Клавдий Нерон** (42 до н. э.—37 н. э.), римский император. 63, 199

**Тиртей** (вторая половина VII в. до н. э.), древнегреческий поэт. 158

**Тициан Вечеллио** (ок. 1477 или 1487/8—1576), итальянский живописец. 238

**Трифидор** (V в.), ранневизантийский эпический поэт, уроженец Египта, подражатель *Нонна Панополитанского*, автор поэмы «Взятие Илиона». 286

**Туотилон Санкт-Галленский** (X в.), латинский гимнограф, монах Санкт-Галленского монастыря. 306

**Фалес Милетский** (ок. 625—ок. 547 до н. э.), один из т. н. семи мудрецов, основатель древнейшей греческой философии природы; от его текстов сохранились фрагменты. 45

**Фемистий** (ок. 317—390), ранневизантийский писатель, оратор и философ, наряду с *Ливанием* и *Имерием* один из виднейших представителей «второй софистики» во второй половине IV в., автор парафраза на сочинения Аристотеля и многочисленных речей, умеренный язычник, чуждавшийся экзальтации крайнего неоплатонизма и уверенно делавший при христианских императорах карьеру синклитика (члена Константинопольского сената), чтобы в 384 получить от Феодосия I должность префекта города; сторонник рассудочного красноречия, заимствующего мысли у философии. 253, 259, 309

**Фемистокл** (ок. 524—459 до н. э.), древнегреческий политический деятель. 136, 219

**Феогнид** (вторая пол. VI в. до н. э.), древнегреческий поэт, автор стихотворных поучений в элегическом метре. 241

**Феодор Студит** (759—826), византийский церковный деятель, организатор монашества, вдохновитель оппозиции иконоборчеству, трижды отправлявшийся в ссылку, автор догматико-полемических и морально-аскетических сочинений, проповедей, песнопений, ямбических стихотворений о монашеской жизни. 125

**Феодорит Киррский** (ок. 393—ок. 466), ранневизантийский церковный деятель и писатель, епископ города Кира, или



Кирра, близ Антиохии, типичный платоник эпохи Возрождения. представитель антиохийской школы богословия, вступивший в конфликт с *Кириллом Александрийским*, автор апологетического трактата «Врачевание эллинских недугов», толкований на библейские тексты, «Церковной истории», агиографической «Истории боголюбцев», догматико-полемических сочинений и писем. 169, 174

**Феокрист** (конец IV—первая половина III в. до н. э.), эллинистический поэт, создатель жанра идиллии. 180

**Феофан Начертанный** (IX в.), византийский церковный деятель и поэт, противник иконоборчества, подвергнутый по приказу иконоборческого императора Феофила выжиганию на лице насмешливой стихотворной надписи (откуда прозвище), один из мастеров гимнографии в жанре канона (см. Указ терминов). 108

**Феофил Александрийский** (ум. 412), патриарх Александрии (385—412), ранневизантийский церковный деятель и писатель, сочетавший фанатизм с энергией политика, добивающегося верховенства александрийской кафедры, враг *Иоанна Златоуста*. 254, 308

**Филон Александрийский** (21 или 28 до н. э.—41 или 49 н. э.), иудейско-греческий философ, соединивший веру в святость Библии с преклонением перед умозрением Платона, теоретик иносказательной интерпретации библейских текстов, указавший пути средневековому аллегоризму. 278, 283, 293

**Фичино, Марсилио** (1433—1499), итальянский философ-нео-

платоник эпохи Возрождения. 107

**Фокилд** (VI в. до н. э.), древнегреческий поэт, автор назидательных сентенций в гекзаметрах. 157

**Фома Аквинский** (1225—1274), средневековый философ и теолог католического Запада, систематизатор ортодоксально-христианской мысли. 23, 33, 38, 42, 43, 50, 107

**Фома Кемпийский** (ок. 1380—1471), германско-нидерландский религиозный деятель, предполагаемый автор трактата «О подражании Христу». 215, 302

**Фотий** (между 810 и 828—ок. 893), патриарх Константинопольский (858—867, 877—889), византийский церковный и политический деятель, ученый и писатель. 244, 245

**Франциск Ассизский** (1182—1226), итальянский религиозный деятель. 185, 219

**Фукидид** (ок. 460<sup>^</sup>—ок. 400 до н. э.), древнегреческий историк, один из чтимых классиков античной прозы. 4, 52, 95, 96, 209, 210, 278

**Хальс (Гальс, Хале), Франс** (между 1581 и 1585—1666), голландский живописец. 238

**Херасков, Михаил Матвеевич** (1733—1807), русский поэт, автор классицистического эпоса «Россияда». 194

**Хильдеберт Лаварденский** (1056—1133), средневековый латинский поэт. 116

**Хлодвиг I** (465—511), франкский король (481—511), основатель державы франков. 120

**Хосров II Парвиз, шах Ирана** (591—628) из династии Сасанидов (см.), ведший против Византии долголетнюю войну, которая изобиловала драматическими эпизодами (разрушение христианских церквей в захваченной персами Палестине, ответное разрушение зороастрийского святилища в Ганзаке, осада Константинополя силами союзного персам аварского хакана в 626), но окончилось победой Византии. 261

**Христород Коптийский** (V—начало VI в.), ранневизантийский поэт, уроженец египетского города Копта, автор утраченной эпической поэмы об исаврийском походе императора Анастасия, эпиграмм и занимающего всю II книгу Палатинской антологии описанием статуи богов, героев, философов, поэтов и государственных мужей Греции и Рима. 286

**Христород Фиванский, Христород Иллюстрий (V в.)**, ранневизантийский поэт, уроженец египетских Фив, автор утраченных поэм о святых Косме и Дамиане и об охоте на птиц. 287

**Цезарь, Гай Юлий** (100—44 до н. э.), римский государственный деятель. 60, 61

**Цец, Иоанн** (ок. 1110—ок. 1180), византийский филолог-эрудит, комментатор античных авторов. 138

**Цицерон, Марк Туллий** (106—43 до н. э.), римский оратор. 27

**Шанфара, аш-Шанфара** (V—VI вв.), арабский поэт. 148

**Шелли, Перси Биши** (1792—1822), английский поэт-романтик. 157

**Шенуте** (ум. 451), египетский церковный деятель ранневизантийской эпохи, настоятель Белого монастыря и авторитетный организатор монашеской жизни по всему Египту, виднейший представитель христианской литературы на коптском языке. 141

**Шиллер, Иоганн Кристоф Фридрих** (1759—1805), немецкий поэт. 207, 218

**Эзон**, легендарный баснописец середины VI в. до н. э., которому древнегреческая традиция приписывала всю совокупность басенных сюжетов, имевших широкое употребление в античном народном и культурном быту (в частности, для развлечения и обучения детей). 172

**Экхарт, Иоганн, Мейстер Экхарт** (ок. 1260—1327), немецкий мыслитель-мистик. 307

**Элиан, Клавдий** (ок. 170—ок. 230), представитель «второй софистики», писавший по-гречески, уроженец Италии. 175, 177, 184, 255

**Элиот, Томас Стернз** (1888—1965), англо-американский поэт и теоретик литературы, парадоксально совмещавший в складе своей мысли опыт современного культурного распада и реставраторски-неоклассические устремления. 284

**Эмпедокл** (ок. 490—430 до н. э.), древнегреческий философ,

автор двух дидактических поэм — «О природе» и «Очищения». 142, 157

**Эпикур** (342/1—270 до н. э.), древнегреческий философ. 170

**Эразм Роттердамский** (1469—1536), писатель, теолог и филолог, виднейший представитель европейского гуманизма эпохи Возрождения. 11, 13, 22, 107

**Эсхил** (ок. 525—456 до н. э.), древнегреческий трагический поэт, «отец трагедии». 136, 180, 201, 204, 208

**Ювенал, Децим Юний** (ок. 60—ок. 127), римский поэт-сатирик. 213

**Юлиан «Отступник»** (332—363), император Юлиан (361—363), писатель и философ-неоплатоник, посвятивший все свои силы одной цели — возрождению языческих культов, понимаемых как средоточие старой греко-римской культуры, и торжеству их над христианством. Стремясь создать некую языческую церковь, верховным главой которой был бы он сам, Юлиан приписывал текстам Гомера, Платона и других античных авторов такой же «боговдохновенный» характер, какой христиане приписывали Библии. Писательская манера Юлиана отличается неподдельной экзальтацией и в то же время вычурностью, сбивчивостью плана, несколько тяжелым юмором; однако она импонировала ранневизантийскому вкусу. 26, 253—257, 290, 291, 307, 308

**Юлиан Африкан** (ум. после 240), раннехристианский писатель и ученый, создатель «Хронографии» — первой христианской всемирной хроники. 96

**Юстин I** (ум. 527), византийский император (518—527), по происхождению — македонский крестьянин, дядя Юстиниана I. 17

**Юстин Философ, или Мученик** (ум. ок. 165), раннехристианский мыслитель и писатель, уроженец Палестины. 212

**Юстиниан I** (482—565), византийский император (527—565), чье долголетнее царствование отмечено внешним блеском византийской государственности, грандиозной попыткой вернуть западные земли Римской империи, широкой работой по кодификации римского права, импозантным строительством, расцветом архитектуры (породившим, в частности, такой шедевр, как константинопольский храм святой Софии), высоким развитием утонченного литературного творчества по античным канонам (эпиграмма, историография и т. п.), но также успехами народной по духу гимнографии мастеров *кондака* (см. Указ. терминов) — *Романа Сладкопевца* и его товарищей. «Век Юстиниана» — золотой век ранневизантийской культуры. Стремясь добиться религиозного единомыслия среди подданных империи, Юстиниан лично выступал как догматист и гимнограф; он закрыл в 529 Афинскую школу — центр языческого неоплатонизма, что, впрочем, не мешало ему поощрять безобидную языческую топикку в литературных стилизации-

ях и мириться с широким распространением религиозного индифферентизма в кругах своих администраторов и деятелей пропаганды (как о том можно судить по творчеству *Агафия Миринейского* или *Прокопия Кесарийского*). Непомерное напряжение сил ради престижа империи вызвало недовольство, вылившееся в восстание Ника (532 г.), а позднее — упадок, наметившийся к концу жизни Юстиниана и выявившийся после его смерти. 16, 21, 25, 28, 29, 63, 116, 117, 119, 121, 173, 246, 254, 256, 260, 261, 308

**Юстиниан II** (ум. 711), византийский император (685—695 и 705—711), был свергнут и подвргнут отрезанию носа, но при

новом государственном перевороте вернулся на престол, позднее был еще раз свергнут и погиб. 63

**Ямвлих Халкидский** (ок. 283—ок. 330), греческий философ-неоплатоник, живший на рубеже ранневизантийской эпохи, основатель сирийской школы неоплатонизма, важнейший авторитет в кругах последних язычников, в особенности по вопросам «теургии» (ритуальной магии, которую Ямвлих силился обосновать философски), а также по вопросам философии математики. 48, 50, 53, 115, 307

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ\*

*Акафист* — жанровая форма церковного гимна, отработанная (на единственном образце) в ранневизантийскую эпоху, получившая распространение в греческой литературе зрелого и позднего средневековья, а из нее перешедшая в другие восточноевропейские литературы. Примыкая по важнейшим признакам к *кондаку*, акафист отличается: а) строго фиксированным числом *икосов*, которых всегда двенадцать, б) не переменным присутствием в каждом *икосе* двенадцати парных *хайретизмов* с прибавлением тринадцатого непарного, который остается неизменным и представляет собой рефрен, в) правильным чередованием *икосов* с двенадцатью меньшими строфами, которые имеют иной рефрен («аллилуиа») и обозначаются как «кондаки» (не смешивать с другим значением этого слова!). В русской традиции сложилось не вполне корректное обыкновение причислять *кукулий* к «кондакам», которых в этом случае получается тринадцать. 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 280, 306.

*Акрдстих*. 251—252.

*Аллегория, аллегореза, аллегоризм*. 91, 101, 102, 115, 122, 123, 124, 179, 231, 283.

*Аллитерация*. 188, 189, 251.

*Автономазия*. 147, 196.

*Гомеотёлевты* — рифмоидные созвучия в практике античной и византийской риторической беседы. 235, 236, 238—243, 247, 248.

*Диатриба* — в античной литературе жанровая форма философско-моралистического «увещания» или «обличения», имитирующего живые интонации устной беседы. 223, 303.

*Диминутивы* — уменьшительные формы имен существительных. 184—185.

*Изосиллабизм*. 247.

*Икос* — в ранневизантийских церковных гимнах (*кондаках*, примыкающем к ним *акафисте*) строфа особого рода, имеющая довольно большой объем и сложную метрическую структуру, единообразную в пределах каждого отдельного гимна. 221, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 246, 303.

*Канон* — жанровая форма византийской гимнографии, сложившаяся к VIII в., вытеснившая *кондак* как из сферы литератур-

ного творчества, так и из церковных персонажей. Наряду с этим жанром обихода, и тем ознаменованы интонации проповеди, тявавшая конец ранневизантийской гомеотелии к раскованности в духе эпохи в гимнографии. Структура традиций *диатрибы*. Метрика канона сложна: он состоит из *декондаков* — силлабическая, с вяти «песней» (нормально — из учетом тоник, без всякой оглядывосьми, ибо вторая «песнь» опускается на античное стихосложение. кается во всех канонах, кроме в После торжества жанровой формикопопстных), причем каждая *мы канона* в богослужбном «песнь», соотносимая с определением обихода остались только отдельным библейским моментом, ные строфы наиболее значительны на «ирмос» (зачин) и *тых кондаков* (обычно по две несколько «тропарей»; полное строфы — *кукулий* и первый «чинопоследование» канона *икос*), а само слово «кондак» ставключает и другие компоненты. ло употребляться в совершенно Поэтика канона отмечена торжественным смыслом. 103, 107, 108, 109, ственной статичностью, медли-214, 221—222, 223—227, 228, тельной витиеватостью; наглядное 229, 230, 231. повествование, характерное для *Кукулий* — «капюшон», *кондака*, уже не играет большой роли *кондака* или *акафиста*, соединенный с *икосами* единым рефреном, но обособленный от них своей метрической структурой. 108, 109.

*Катахреза*. 115.

*Кондак* — ведущая жанровая форма ранневизантийской гимнографии, складывающаяся в V—VI вв., претерпевающая наибольший расцвет в эпоху *Романа Сладкопевца* (см. Указ. имен), исчезающая в VII—VIII вв. Нормальный объем *кондака* — от 18 до 24 *икосов*, объединенных единообразной метрической структурой и рефреном; предпосланный им *кукулий* имеет 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 *Нотарикдн* — «магический» способ читать слово как аббревиатуру других слов. 216, 217, 302. *Метафора, метафорика*. 112, 115, 143, 144, 145, 146, 190, 191, 193, 195, 197, 201, 213, 251, 252, 259. *Метонимия*. 196. *Метафраза* — переложение. 152—154.

*Нотарикдн* — «магический» способ читать слово как аббревиатуру других слов. 216, 217, 302.

*Парйбола* — притча, иносказательное выражение мысли. 151, 152. *Парадокс, парадоксальность*. 80, 83, 125, 127, 146, 151, 229, 230, 295.

Разъясняются только термины, специфические для литературного обихода и отчасти философско-идеологического лексикона ранневизантийской эпохи (в меньшей степени — античности). Если непосредственное раскрытие термина дано в самом тексте книги, соответствующие номера страниц выделены.

**Парафраза** — переложение. 151,152.

**Парресия** — «свободоречие», право говорить перед Богом или людьми без боязни, без робости и смущения. Классическое античное сознание рассматривало паррессию как атрибут полноправного гражданина в кругу равных (противоположность — скованность и приниженность раба). Христианское сознание усмотрело в парресии дар Бога, утраченный человеком при грехопадении; только праведник, до конца победивший грех, заново обретает это исконное человеческое первородство. 84.

**Равностишие** — принцип организации некоторой группы текстов ранневизантийской церковной поэзии, отделяющий их от всех остальных гимнографических текстов, которые построены на основе закономерного чередования на соответствующих позициях в составе каждой строфы строк с различным объемом и метрическим обликом. В *кондаке* равностишие редко и ограничено присутствием *кухулия* и рефрена, выпадающих из общего принципа. Чисто равностишные гимны составляют особую жанровую разновидность, исчезающую к концу ранневизантийской эпохи. 189.

**Рефрен.** 222—231,247.

**«Симфония»** — в официальной византийской идеологии требуемое согласие государства и церкви, императора и патриарха. 125.

**Сугитта**— жанровая форма сирийской гимнографии, характеризовавшаяся диалогической драматизацией библейского или агиографического сюжета, разыгрываемого «в лицах». 108.

**Физиогномика.** 54—55, 173—175.

**Хайретизмы** — приветствия, обращенные к воспеваемому священному лицу и состоящие из слова «хайре» (букв. «радуйся») и описательного обозначения этого лица; компонент *икосов акафиста*. 247, 248, 249.

**Центдны** — стихотворные тексты, составленные из стихов или полустихий других текстов; наиболее характерны для позднеантичной латинской литературы. 14,152,266.

**Эйдос** — в платонической традиции образ-идея, идеальная сущность в своей конкретной явленности, пластически завершённый предмет интеллектуального созерцания. 49—56, 58, 59.

**Экзегеза** — истолкование текста, особенно сакрального. 102, 278.

**Экфрасис** — риторическое или поэтическое описание. 93.

**Энкдмий** — похвальное слово. 309.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3	263
Вступление .....	"	263
Бытие как совершенство — красота как бытие .....	30	268
Унижение и достоинство человека .....	59	272
Порядок космоса и порядок истории .....	88	276
Знак, знамя, знамение .....	114	280
Мир как загадка и разгадка .....	135	286
Мир как школа .....	157	288
Слово и книга .....	197	297
Согласие в несогласии .....	221	303
Рождение рифмы из духа греческой «диалектики» . . .	233	304
Заключение .....	250	307
Примечания .....	363	
Список сокращений .....	311	
Указатель имен .....	312	
Указатель терминов .....	340	

Издательством «Coda» выпущен в свет  
ЕЖЕГОДНИК ИНСТИТУТА ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН  
**Одиссей' 96**

*А. Я. Гуревич*  
ИСТОРИК КОНЦА XX ВЕКА В ПОИСКАХ МЕТОДА

*Г. И. Зверева*  
ПРОБЛЕМЫ САМОРЕФЛЕКСИИ НОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

*Л. П. Репина*  
ВЫЗОВ ПОСТМОДЕРНИЗМА И ПЕРСПЕКТИВЫ  
НОВОЙ КУЛЬТУРНОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

*В. П. Визгин*  
ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ

*И. Н. Ионов*  
СУДЬБА ГЕНЕРАЛИЗИРУЮЩЕГО ПОДХОДА К ИСТОРИИ В ЭПОХУ  
ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМА (ПОПЫТКА ОСМЫСЛЕНИЯ ОПЫТА М. ФУКО)

*А. Я. Гуревич*  
«ТЕРРИТОРИЯ ИСТОРИКА»

*Ж. Ревель*  
МИКРОИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО

*С. В. Оболенская* НЕКТО ЙОЗЕФ ШЕФЕР,  
СОЛДАТ ГИТЛЕРОВСКОГО ВЕРМАХТА

*Б. Лепти*  
ОБЩЕСТВО КАК ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ. О ТРЕХ  
ФОРМАХ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

*М. Ю. Парамонова*  
ГЕНЕАЛОГИЯ СВЯТОГО

*А. А. Горский*  
О ТИТУЛЕ «ЦАРЬ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

*О. Г. Эксле*  
НЕМЦЫ НЕ В ЛАДУ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ

*Ж. Дюби*  
ВОСПРИЯТИЕ ЗАМУЖЕСТВА В СЕВЕРНОЙ ФРАНЦИИ ОКОЛО 1100 ГОДА

*А. Г. Левинсон* МАССОВЫЕ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ «ИСТОРИЧЕСКИХ ЛИЧНОСТЯХ»

*О. Ю. Бессмертная*  
РУССКАЯ КУЛЬТУРА В СВЕТЕ МУСУЛЬМАНСТВА

*В. К. Ронин* БЕЛЬГИЙЦЫ И РОССИЯНЕ:  
НЕКОТОРЫЕ РАЗЛИЧИЯ В МЕНТАЛИТЕТЕ

*Г. Шверхофф* НОВЕЙШИЕ ГЕРМАНСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ВЕДОВСТВА

*И. В. Дубровский* О  
НОВОЙ КНИГЕ А. Я. ГУРЕВИЧА

*Б. Ф. Егоров*  
ОБ ИЗМЕНЕНИЯХ В МЕТОДЕ Ю. М. ЛОТМАНА

Научное издание

*Сергей Сергеевич Аверинцев*

**ПОЭТИКА РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

«Coda» Технический

редактор А. Б. Магамбетов

ЛР № 064295 от 14. XI. 1995 г. Формат  
84 x 108 Чьз. Гарнитура «Тайме» Печать  
офсетная. Усл. печати, л. Тираж 10 000  
экз. Заказ № Ю31

Отпечатано с оригинал-макета в типографии № 2 РАН  
121099 Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6