

Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью

(Из истории культуры средних веков и Возрождения. - М., 1976. - С. 17-64)

Географические пределы рассматриваемого в этой статье материала ясны: речь идет об огромном и пестром регионе, возникшем на исходе существования Римской империи и в ее пределах - от Египта на юге до Британии на севере, от Сирии на востоке до Испании на западе. При этом, что весьма важно, судьбы двух составных частей этого региона - греко-сирийско-коптского Востока и латино-кельто-германского Запада - со временем все больше и больше расходятся, так что к концу переходной эпохи перед нами стоят два разных мира. Но до этого момента мы вправе говорить - с некоторыми оговорками - о культурном единстве в пределах всего региона.

Еще сложнее обстоит дело с хронологическими границами материала. На вопрос, когда кончается античность и начинается Средневековье, не может быть однозначного ответа: переход от одной эпохи к другой - не катаклизм, который можно датировать таким-то годом, но процесс, длящийся веками. Дело еще больше осложняется тем, что этот процесс идет по-разному в разных локальных точках региона: для Константинополя или Эдессы значение веж имеют совсем другие даты, чем для Рима или Тура. Только что упомянутое расхождение в путях Запада и Востока дает себя знать. Если на уровне школьного изложения можно предлагать в качестве рубежа 476 г. (дата падения Ромула Августула, последнего императора западной половины империи), то в действительности эта дата, имеющая весьма сомнительное значение для реальных отношений в Италии, просто ничего не значит для восточных областей региона.

Все же начало описываемого периода в сфере явления культуры можно определить с известной уверенностью. Если мы спросим себя, что было для сознания средневекового европейца и особенно византийца гранью, отделяющей его от языческой древности, то ответ может быть только одним: царствование Константина Великого, первого христианского правителя (306 - 337 гг.). Так Георгий Амартол, византийский хронист IX в., начинает соответствующий раздел своей хроники словами; "Начало с божией помощью христианской державы". Мы не можем безусловно принять периодизацию Амартола, ибо для нас политическая история не покрывается религиозно-конфессиональной, и мы отдаем себе отчет в том, что социально-политические установки Константина не отличались принципиально от государственных концепций Диоклетиана. Но если мы будем вести отсчет культуры средневекового мира от обоих этих царствований, т. е. от периода между восшествием на престол Диоклетиана (284 г.) и кончиной Константина (337 г.), то это будет, пожалуй, удовлетворительной вехой для культуры обеих частей империи - восточной и западной.

Гораздо хуже обстоит дело с определением вех, отмечающих конец переходной эпохи. Как раз здесь пути Запада и Востока решительно расходятся. Для Византии переходный период заканчивается к VII [1]: после этого мы, собственно, и имеем дело уже не с "протовизантийской", но с созревшей византийской культурой. На Западе все идет по-другому. Глубокая разруха западного мира и воздействие варваров на культуру заставляет переходный период затянуться надолго; даже дата 25 декабря 800 г. (коронавание Карла Великого) имеет силу для политической истории, но не для истории культуры, ибо кратковременные культурные расцветы последующей эпохи, подчас очень яркие ("каролингский Ренессанс"), имеют ретроспективный характер и связаны с духовными заветами поздней античности: это не столько начало, сколько конец. Еще великий мыслитель IX в. Иоанн Скот Эриугена явственно связан с традицией христианского неоплатонизма V в. и не имеет никакого отношения к судьбам рождавшейся в его времена западной схоластики. Сравнительно с необычайно зрелой мыслью Эриугены ранняя схоластика - младенческий лепет; но будущее было за схоластикой, не за Эриугеной.

Фрески Трастевринской базилики Сан Крисогоно в Риме (VII-VIII вв.) - это опять-таки итог предыдущего культурного развития, не соотносимый с позднейшим романским искусством. По этой причине читатель должен быть готов к тому, что для грекоязычного Востока изложение в этой статье доведено до VI-VII вв., а для Западной Европы - много дальше, почти до 1000 г.

Социальным содержанием этой переходной эпохи вместе с идущей за ней эпохой раннего Средневековья было, как известно, движение от рабовладельческого сообщества свободных граждан к феодальной иерархии сеньеров и вассалов. Иначе говоря, это было движение от порядка собственников, оформлявшегося в античную этику государственности, к порядку "держателей", оформлявшемуся в корпоративно-персоналистскую этику личного служения и личной верности [2]. Переход от "настоящей" античности к "настоящему" Средневековью - это процесс, который был не только весьма длительным, но и шел такими путями, что выразить его суть в односложной формуле, не прибегая к далеко заходящим оговоркам и уточнениям, оказывается невозможным. Наиболее "классический", наилучше изученный и выясненный случай перехода от одной общественной формации к другой - это переход от феодализма к капитализму, от Средневековья к новому времени; именно с этим случаем связаны мыслительные схемы, сами собой выплывающие при рассмотрении совсем иного случая - перехода от рабовладения к феодализму. Так строится - чтобы привести далеко не худший пример - соблазнительно стройная характеристика "феодализации рабовладения" у А. Ф. Лосева [3].

Однако история вопроса о генезисе феодализма, уже стоящего в центре внимания отечественных историков, учит осмотрительности. Вся внутренняя структура движения от Средневековья к новому времени определена тем коренным 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 феодального Средневековья не состоит с магнатами поздней Римской империи ни в каких прямых отношениях преемства. Нет ни малейшей возможности утверждать, будто сословие феодалов зрелого Средневековья и есть сословие позднеримских *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 отмечает З. В. Удальцова, подводя итоги многолетней дискуссии в отечественной и зарубежной науке, формирование феодальных институтов, "типологически близких соответствующим учреждениям вассально-ленной системы Западной Европы", в Ромейской империи происходит лишь к XI - XII вв. [4]. Если же иметь в виду явление "вертикальной динамики" византийского общества, описанное в работах А. П. Каждана [5], более чем ясно, что для прямого преемства в составе правящего класса на такой временной дистанции не остается никакой возможности. А между тем в Византии хотя бы сохранялось общее преемство государственности и цивилизации; о Западной Европе и говорить нечего [6]. Между разрушением рабовладельческой формации, прошедшим свою решающую фазу еще в III - IV вв. (см. работы Е. М. Штаерман и Г. Л. Курбатова), и сколько-нибудь осязательным народжением феодальной формации, выявившимся лишь к VIII - IX вв., лежит широкая - в полтысячелетия - полоса "завора" [7]. Конечно, сущность описываемой эпохи каким-то образом и в какой-то мере получила свою детерминированность в двух встречных направлениях от двух социальных формаций - предшествующей и последующей. Но первостепенный и доселе не решенный методологический вопрос гласит: каким именно образом? Отвечать на этот вопрос не входит в компетенцию историка литературы, по ему приходится указать на общую трудность, которая стоит также и перед ним.

Нет нужды 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 рабовладельческой демократии отражают соответственно силу и слабость рабовладельческого 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. Это ксенократия - 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-высочка) приходит "извне" в самом буквальном, пространственно-топографическом смысле слова. Однако ведь и держатель теократических полномочий обычно приходит тоже "извне" - из-за пределов обитаемого пространства, из пустыни, места уединения анахоретов. 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", "посланный в мир" как бы из некоего внемирного места. Его социальная "трансцендентность" имеет для себя образец в предполагаемой онтологической трансцендентности стоящего за ним авторитета. По убеждению приверженцев теократии, миром должно править то, что "не от мира сего", что "не свое" для мира. Наконец, идея теократии оказывается воспроизведенной и бессознательно спародированной в идеологии бюрократии. Если держатель теократических полномочий приходит к людям от "Пантократора" ("Вседержителя"), то 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, 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". Он тоже по-своему изъят из родовых связей. Диковинный логический предел такого принципиально "беспочвенного" бытия - фигура ранневизантийского придворного евнуха. 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.

Но вернемся от конца описываемого периода к его началу. Две силы, внутренне чуждые полисному миру классической древности - цезаризм и христианство, возникают почти одновременно: по преданию, Христос родился в правление Августа [8]. Древние христианские авторы очень интенсивно воспринимали этот параллелизм между единобожием и единовластием. Больше двух веков полисная структура еще сохраняет свое значение в повседневной жизни городов: цезаризм надстраивается над этой структурой, христианство ведет существование под ней, в подполье. Императоры считают нужным именоваться "друзьями полисов". Лишь кризис III в. кладет конец старому укладу; эдикт Каракаллы в 212 г. ставит на место полисных гражданств единое общеимперское гражданство. Римский мир становится все более бесструктурным. Начиная новую эпоху стабилизации, Диоклетиан (284-305) пытается пересоздать строение империи на новых основаниях. Ему ясно, что в хаотическом, потерявшем структурность

мире связующим звеном могут оказаться две дополняющие друг друга силы: концепция императорской власти, освобожденная от реликтов полисного мышления, и единая религия, понятая как обязательное "вероисповедание".

Диоклетиан совершенно точно уловил потребности времени, но допустил просчет в выборе имперской религии. Он поставил на язычество: это было понятно, ибо соответствовало традиции, и это было еще более обосновано ввиду того, что наличие автономной церковной организации, неизбежно связанное с христианством, было для централизованного правительства более чем нежелательным. Впоследствии христианской монархии в Константинополе пришлось выдержать немало острых столкновений с церковью. Диоклетиан хотел в корне задуть проблему раздела власти между правительством и церковью; но ликвидация христианства в 303-304 гг. (годах эдиктов против христиан) была заведомо нереальным предприятием.

Это сумели понять преемники Диоклетиана. Уже эдикт Галерия (311 г.) предоставил церкви легальное положение. "Равноапостольный" Константин пошел на союз и дружбу с церковью, как ее "внешний епископ", и под конец жизни принял крещение. Легенда рассказывает, что обращение Константина в новую веру последовало после многозначительного видения - императору явился крест (или монограмма Христа) с надписью: "сим победиши!" Хотя Константин и его ближайшие преемники формально исполняли функции языческого верховного жреца, хотя только Грациан отказался от этого сана и только Феодосий Великий перешел к прямому подавлению язычества, - христиане имели все основания к тому, чтобы уже с царствования Константина считать свою победу совершившимся фактом.

Несколько десятилетий язычество активно сопротивлялось. Наиболее ярким моментом этого сопротивления было царствование Юлиана Отступника (361-363), поставившего государственную администрацию и собственный литературный дар на службу идее языческой церкви: но идейная и организационная структура язычества не подходила к функциям церковного вероисповедания, и попытка Юлиана потерпела крушение. Во всех случаях, когда дело шло о психологическом комплексе борьбы за веру, мученичества, исповедничества, священной войны, преимущество христиан было очевидно, ибо для них эти понятия были связаны с глубочайшими корнями их идей, а их противники вынуждены были принимать бой на навязанных врагом условиях. Ортодоксальное христианство победоносно побороло не только языческую оппозицию, но и попытку уже христианизировавшегося цезаризма отдать предпочтение более этактистскому и, следовательно, более удобному варианту новой веры - арианству, популярному среди верноподданных солдат (см. ниже) [9]. В конечном счете христианство смогло стать коррелятом абсолютистского государства - такова парадоксальная логика реальности! - именно благодаря своей моральной обособленности от этого государства. Конечно, после христианизации империи церковь очень сильно пошла навстречу светской власти: христиане, когда-то умиравшие за отказ обожествлять монарха, стали изображать земных царей (византийских, а позднее и каролингских императоров) с атрибутами царя небесного. И все же в Евангелии было сказано: "Царство Мое не от мира сего" (Ио. XVIII, 36); "Воздайте кесарево кесарю, а Божие Богу" (Мтф. XXII, 21); эти слова уже не могли исчезнуть из памяти верующих. Здесь мы стоим перед тайной социального функционирования христианства в монархии последиоклетиановского типа. Маленький человек был почти без остатка включен в абсолютистскую государственность, он обязывался к послушанию не за страх, а за совесть и притом от имени религии, он преклонялся перед магическим ореолом власти.

Трансцендентная святость и трансцендентное ничтожество земной власти - эта антиномия, выявляющаяся в христианском сознании, может быть названа характерной для Востока (с той оговоркой, что слова "Восток" и "Запад" для истории культуры могут служить скорее символами, чем точными терминами). Христианство и было продуктом западно-восточного синтеза [10].

В этом отношении очень любопытен тот факт, что империя Константина Великого не была первым государством, предоставившим христианству официальный статус; легче всего это произошло в некоторых маленьких полузависимых царствах, расположенных на границе Римской и Персидской держав. Как раз эти "буферные государства", в духовной жизни которых эллинизм и Азия встречались на равных началах, первыми ощутили свое сродство с новой верой, которая сама формировалась в условиях западно-восточного синтеза. За позднейшей легендой, согласно которой сирийское царство Осроена со столицей в Эдессе стало христианским еще при царьке Абгаре V Черном, будто бы состоявшем в переписке с самим Иисусом (Абгар умер в 50 г.), стоит какая-то историческая реальность: во всяком случае преемник и тезка этого монарха Абгар IX (179-216) был крещен, а граждане Эдессы гордились давностью своей приверженности к христианству. Характерно, что когда после 216 г. Осроена была поглощена Римской империей, положение церкви резко ухудшилось. Зенобия, царица Пальмиры, ведшая игру Востока против Рима (до 272 г.), давала возможность еретическому епископу Павлу Самосатскому играть роль первого человека в городе Антиохии; когда мы узнаем, какой гнев вызывало у современников мирское поведение этого блистательного "князя церкви", трудно удержаться от чувства, что здесь церковь встретила со своим собственным будущим. К западу от Сирии епископа еще могли бросить на растерзание львам, а в это время в Антиохии Павел уже чувствовал себя носителем официально санкционированной власти. При царе Трдате (ок. 282-330 гг.) христианство принимает Армения; ее христианизация произошла и несколько раньше, и решительнее, чем в Риме Константина. Вскоре христианство становится государственной религией и в Грузии.

Вообще говоря, христианство, судьбы которого впоследствии "оказались связанными с судьбами Европы, изначально чувствовало себя как дома в восточных странах. По преданию, Христос завещал апостолам "идти и научить все народы" (Мтф. XXVIII, 19) - разумеется, не только к западу, но и к востоку от Палестины. Так первоначально и развивалось христианское миссионерство, и память об этом сохранилась в преданиях об апостолах: если путь Петра и Павла вел в Рим, то маршрут Фаддея и Фомы лежал в противоположном направлении, к восточной Сирии, к Месопотамии, к Ирану. Константин Великий имел основания писать иранскому монарху Сапуру: "Мне радостно узнать, что все славнейшие места Персии украшены присутствием христиан" (Евсевий, "Жизнь Константина", IV, 13): по-видимому, в это время уже существовала организованная иерархия персидской церкви во главе с католикосом. В своем миссионерском рвении сирийские миссионеры доходят до Индии: возможно, к III в., во всяком случае к началу VI в. на Малабарском побережье и на Цейлоне уже существуют общины "христиан св. Фомы" (эти общины сохранились вплоть до нашего времени). Мало того, к VIII в., когда сирийская несторианская церковь уже откололась от "вселенской", посланцы этой церкви доходят до Китая и достигают там серьезных успехов: сохранилась датированная 781 г. христианская стела с двойной надписью на сирийском и китайском языках.

Именно рвением сирийских проповедников были приобретены для христианства южноаравийские племена и древнеэфиопское царство Аксум. Что касается Ирана, то все пространство его державы было открыто для сирийских купцов, которые, несмотря на периодические гонения (например, в 317 и 340 гг.), широко разносили свою веру: до IX столетия существовала христианская литература на языке пехлеви.

К этому надо добавить, что христианизация ближневосточных народов нередко воспринималась как сигнал к эмансипации от внутреннего давления греко-римских форм и, в частности, к возникновению литератур на родном языке. Это было преодолением и одновременно продолжением эллинизма. Когда еще во II в. сириец Татиан в своей полемической "Апологии" (на греческом языке) яростно нападает на все греческое, мы чувствуем за его словами не только вражду христианина к язычеству, но и ненависть представителя Востока к эллинизму, когда-то навязанному его предкам наследниками Александра Великого; не приходится удивляться, что после этого трактата его автор

вскоре порвал с имперской ортодоксией, вернулся в родную Сирию и своим арамейским сводным переводом Евангелий (так называемый Диатессарон, или Эвангельон да-Мехаллете) положил начало сирияязычной христианской литературе. Приблизительно в то же время рождается христианская словесность на коптском языке (т. е. на языке не подвергшихся эллинизации египтян). Стремительное развитие этих литератур, уже к IV-VI вв. достигающих огромного размаха, похоже на взрыв. Духовный мир арамейско-коптского населения как будто давно дожидался своего часа, чтобы вырваться к словесному воплощению. И этим часом для него стала именно эпоха христианизации: в языческом прошлом та же Сирия давала литературные таланты, но для Лукиана его сирийское происхождение - всего-навсего экзотический факт его личной биографии, совершенно несущественный для его литературного творчества, в то время как всего полустолетие спустя христианско-гностицистский теософ и поэт Вардесан (Бар-Дайшан, 154-214) уже всецело укоренен в своей сиро-месопотамской почве, как в идейном, так и в языковом отношении; то же самое можно сказать о знаменитом Ефреме Сирийце (Афрем, 306-373), который боролся с учением Вардесана, но продолжил его работу над сирийским поэтическим языком, и обо всей плеяде поэтов, историков, теологов и моралистов Сирии IV-VI вв. Конечно, сирийцы учились у греков и прилежно переводили на родной язык греческую теологическую и философскую литературу (из их рук арабам предстояло принять труды Аристотеля, чтобы окольным путем вернуть их Западной Европе); но они не забывали, что, по преданию, надпись над головой распятого Иисуса была составлена на еврейском, греческом и латинском языках, из чего, по их мнению, ясно вытекало, что эти языки осквернены грехом богоубийства, в то время как истинный народ Христов суть сирийцы, и язык их чист. Сходные претензии выдвигали и копты; сочинения великого национального святого Египта архимандрита Шенуте (ок. 333-451), как по форме, так и по духу, знаменуют собой отчуждение от эллинизма [11]. Интересно, что сами греки первоначально склонны были до некоторой степени принять претензии своих восточных критиков. Христианское мировоззрение настолько решительно требовало переоценки эллинских ценностей, что грекам приходилось, принимая новую веру, идти на выучку к Востоку и в какой-то мере отречься от самих себя. Ученейшие христианские писатели со времен Климента Александрийского (II - III вв.) наперебой доказывают, что греки всему научились от варваров, что все науки и искусства пришли с Востока, что восточная цивилизация много древнее греко-римской [12]; они спешат вспомнить, что Фалес и Солон, Пифагор и Платон искали мудрость в Египте - и притом, как им хочется думать, "не у одних только египтян, но и у евреев" [13], у народа Ветхого Завета: Платон оказывается учеником пророков. Часто вспоминаются [14] презрительные слова, вложенные Платоном в уста египетского жреца, собеседника Солона в Саисе: "О Солон, Солон! Вы, греки, вечно останетесь детьми, и не бывать эллину старцем: ведь нет у вас учения, которое поседело бы от времени!" ("Тимей", р. 22 В). Христианство обостряет в самосознании греческой культуры уклон к самокритике - чего стоит заглавие только что процитированного трактата Феодорита Киррского, церковного писателя V в.: "Врачевание эллинских недугов!" - и одновременно делает ее открытой для внушений с Востока. Следует заметить, что римляне в гораздо меньшей степени дали новой вере отнять у себя свою гордость величием "латинского имени". Латинский церковный поэт IV - V вв. Аврелий Пруденций Клеменс не боится в своем гимне мученику Лаврентию описывать христианизацию Рима как очередной триумф Рима:

Отчизна древних идолов,
Рим, ныне чтущий Господа,
Триумф духовный правишь ты,
Приняв вождем Лаврентия!

Лаврентий оказывается доблестным римским гражданином, наследником Регула, его стойкость в мучениях изображена так, как если бы он был вторым Муцием Сцеволой, его небесная слава описана в традиционно-римских понятиях:

Увенчан ты блистательным
Венцом гражданской доблести.
Причтен к небесной курии.

Вообще говоря, когда христианин послеконстантиновской эпохи спрашивал себя, в каком пункте он имеет право признать свою преемственную связь с языческим прошлым, то преемство римской государственности он, как правило, признавал с более спокойной совестью, чем преемство греческой культуры. В этом отношении показательно, что если слово "эллин" становится на много столетий одиозным синонимом слова "язычник", то обозначение "римлянин" (в греческом произношении *Romaïos* - "ромей") принимается и жителями греческой половины средиземноморского мира: вплоть до последних веков византийской державы ее подданные именовали себя "ромеями". Конечно, тот импульс отращения к римскому этатизму, которым так долго держалось христианское самосознание, не мог быть так просто изжит; кровь мучеников, пролитая в амфитеатрах "Вечного Города", не забывалась. Поэтому и в IV - V вв. мы встречаем совсем иное отношение римских христиан к традициям своей родины, чем то, которое можно наблюдать у патриотичного Пруденция.

Когда в 410 г. Рим был взят и разграблен ордами готов Алариха, знаменитый христианский писатель Евсевий Иероним отозвался на эту весть, дошедшую до него в Палестине, восклицанием: "Пленен Моав!", - приравнивая город, в котором прошла его молодость, к проклятому племени моавитян из ветхозаветной истории. А ведь Иероним был тонким ценителем старой римской культуры, тысячей нитей связанным с ее языческим прошлым! Другой, еще более крупный представитель латинской литературы и христианской мысли этого времени - Аврелий Августин - отозвался на римскую катастрофу грандиозным трактатом "О граде божием", в котором он набрасывает картину истории человечества как извечной борьбы "двух градов": мирской государственности и духовной общности в боге. Один "основан на любви к себе, доведенной до презрения к богу", другой - "на любви к богу, доведенной до презрения к себе". Граждане божьего града хранят верность небесному отечеству и не могут прижиться в земном. Что касается государства, то оно почти никогда не выполняет по совести своих правовых функций; а несправедливая власть - это всего-навсего "большая разбойничья шайка" ("*latrocinium magnum*") [15]. Августин проводит параллель между братоубийцей Каином и братоубийцей Ромулом, один из которых основал первый в мире, а второй - величайший в мире город: вот так и строятся земные города - на крови. Чему же удивляться, если бог через Алариха заставил Рим претерпеть ту участь, которой он подвергал другие народы? Если так рассуждали Иероним и Августин, аристократы духа, полноправные наследники Цицерона и Вергилия, что говорить об авторах, принадлежащих к плебейской литературе! К числу последних относится пресвитер Сальвиан из Массилии (современный Марсель), писавший около 440 г. Для Сальвиана Рим - это средоточие социального распада, сравнительно с которым варвары представляются носителями здоровой человеческой солидарности: "Почти все варвары, имеющие одного царя и составляющие одно племя, связаны взаимной любовью; почти все римляне заняты взаимным преследованием. Какой гражданин не завидует другому гражданину?" "Где, у каких людей встречаются такие беспорядки, кроме, как у римлян? Где так сильна несправедливость, как у нас? Франки не знают таких преступлений; гунны свободны от подобного срама; ничего подобного нет ни у вандалов, ни у готов!" [16].

Не приходится удивляться, что последние язычники Рима (по большей части сочлены сенаторского сословия) горько корили христиан за утрату древней гордости, усматривая в

новой вере источник некоего духовного пораженчества перед лицом варварской опасности. И они были по-своему правы: в национальных рамках старой греко-римской культуры христианство по большей части гасило те самые патриотические чувства, которые оно же стимулировало в таких народах, как сирийцы, копты или армяне. Поэтому изначально новая вера, казалось бы, мало подходила для роли идеологической скрепы эллино-латинского единства в его исторических границах. Христианству тем легче было ощутить себя главенствующей общечеловеческой идеологией, поскольку оно долго не имело на земле уголка, который могло бы назвать своим. Насколько пафос "странничества" и бездомности жил даже в правоверной церковности - не говоря об оппозиционных сектах - столетие спустя после Константина, мы могли видеть на примере августиновского трактата. Слишком долго христианство удерживало тот социальный статус, который описывается в "Послании к Диогнету", дошедшем под именем Юстина Мученика (II в.): "Христиане не разнятся от прочих людей ни страной, ни языком, ни обычаями. Они не имеют собственных городов, не употребляют особого наречия, ведут жизнь, ни в чем не отличную от других... Для них всякая чужбина - отечество, всякое отечество - чужбина" [17].

И все же самосознание времени с необходимостью требовало идеи сакральной державы, "священного царства", - макросоциума, построенного на религиозной идеологии. Эта идея сама по себе независима от христианства, не имеет с ним обязательной внутренней связи и много древнее его, уходя своими корнями в архаическую "теократию" древневосточного (например, израильского) типа; с распадом античного общества для нее настало великое время, и притом отнюдь не только в христианском мире. В исламе концепция священной империи, государственные границы которой совпадают с границами "истинной" веры и "правильного" человеческого общежития, выявилась даже полнее и последовательнее, чем в христианстве (например, мусульманская и иудейская теология до конца вобрала в себя юридическую науку, чего в христианском регионе не произошло, как бы ни сближались религиозная и правовая сферы). Это и понятно: исламу не мешал вековой опыт спора с "царством Кесаря", и его основатель был не распятым страдальцем, а удачливым политическим вождем. Однако принципиального различия между позднейшим халифатом и христианской державой, как она сложилась к концу IV в., не было. Если богословы халифов делили мир на "область веры" (дар ад-дин, дар ал-ислам) и запредельную "область войны" (дар ал-харб), то подобное мировосприятие было далеко не чуждо Византии; что касается Запада, то там идея христианской державы очень долго не могла дожидаться своей реализации, но наконец-то осуществивший ее Карл Великий мыслил именно в таких категориях - некрещенные саксы естественным образом входили для него в "область войны". И в христианском, и в мусульманском регионах политическое мышление надолго приобретает сакральный характер. Что касается христианства, то оно связало с идеей священной империи свои эсхатологические представления: так, в течение раннего Средневековья было довольно распространено представление, что христианское царство играет космическую роль заградительной стены против царства Антихриста и мирового распада (впрочем, задолго до Константина Тертуллиан, ненавидевший тогда еще языческую Римскую империю, связывал ее устойчивость с устойчивостью мира в целом [18]). В этой связи надо заметить, что исконный интерес христианской мысли к исторической динамике еще больше возрастает. С необычайной интенсивностью осмысляется единство всемирного исторического процесса [19]: целый ряд богословов, начиная с III и особенно IV вв., составляют универсальные хроники, в которых стремятся привести к одному знаменателю судьбы всех известных тогда народов от Адама. Уже упоминавшийся трактат Августина "О граде божием" разделяет историю в шеститактном ритме: 1-й период - от Адама до гибели первого человечества при потопе, 2-й - до Авраама, постигшего тайну бога, 3-й - до священного царства Давида и Соломона, 4-й - до крушения этого царства (до Вавилонского пленения), 5-й - до рождения Христа; 6-й период все еще продолжается, а 7-й даст трансцендирование истории в эсхатологическое

время. Практические вопросы периодизации летосчисления соотносятся с потребностью воспринять в "спрямленном" виде ход времени от сотворения мира через воплощение бога к "Страшному Суду". Уже в 525 г. римский диакон Дионисий Малый предложил отсчитывать время от Рождества Христова, приняв за дату последнего 752 г. от основания Рима. Правда, разруха последовавших веков воспрепятствовала европейскому миру немедленно воспринять это новое летосчисление; лишь на грани VII и VIII вв. его усваивает в Британии Беда Достопочтенный, автор "Церковной истории народа англос" (674-735), после чего изобретение Дионисия Малого кружным путем возвращается на континент и окончательно утверждается в курии с 963 г. Но значение историко-культурного симптома имеет уже тот факт, что во времена Дионисия Малого была осознана потребность в универсальной точке отсчета (античность не знала ее, ибо даже летосчисление "от основания Города" применялось только в исторической литературе, а для практических нужд года отсчитывали от воцарения того или иного цезаря). Католический "Римский мартирологий" в своем рождественском тексте так фиксирует соотнесение материи исторического времени во всех ее измерениях с точкой, должествующей сообщить всему временному космосу смысл: "В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2957, от рождения Авраамова 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронования царя Давида 1032, в 65 седмицу пророчества Даниилова, в 194 Олимпиаду, в лето 752 от основания Города Рима, в лето 42 державы Октавия Августа, когда по всей земле был мир, Иисус Христос, вечный Бог и Сын вечного Отца, желая освятить мир своим милосерднейшим присутствием, вочеловечился от Девы Марии...". В других областях христианского региона могли употребляться иные эры: в православной сфере утверждается отсчет от сотворения мира, копты сообразно со своим этническим партикуляризмом избирают особенно важную для их церкви "эру мучеников" (от воцарения кесаря-гонителя Диоклетиана в 284 г.). Это прочувствованное отношение к истории, к осмысленной динамике времени неотделимо от заинтересованности в мистике государства - земной реализации небесного царства.

Чтобы понять, каким образом могли быть переброшены мосты от исконной христианской "бездомности" к построению политической идеологии, как кесарь Константин Великий мог занять в сознании церкви место "тринадцатого апостола" [20], важно помнить, что идея государства в описываемую эпоху по радикальному универсализму не уступала теологическим идеям [21]. Христианская держава, в своем "земном" измерении наследница космополитической Римской империи была принципиально лишена всякого этнического характера и по идее должна была совпадать со всем человеческим миром - "ойкуменой". Пока этого не произошло, ее пределы зависели от сцепления самых различных причин, но не от национальной идеи. Последней тогда просто не существовало. Если не считать варваров, сохранивших племенное самосознание, впрочем, в условиях грандиозного переселения народов крайне текучее, люди той эпохи воспринимали этнические границы через призму вероисповедных понятий.

Даже там, где в игру вступали очевидные этнические противоречия, они в своем чистом виде не доходили до сознания, осмысляясь как противоречия религиозные: те же копты отпали от Византии не в качестве коптов, а в качестве монофиситов, лозунгом была не независимость угнетенного народа, а независимость угнетенной церкви. Вероисповедные средостения между людьми были гораздо сильнее этнических или расовых: германец и эфиоп, если они принадлежали к одной церкви и были сведены судьбой в мировом городе вроде Константинополя, были ближе друг к другу, чем соседи в сирийском городке, всю жизнь прожившие рядом, если один из них был православным, а другой - несторианином. Могущественное этническое единство готов, державшееся арианской верой, немедленно размывается, как только готы принимают ортодоксальное христианство. Даже такие атрибуты народности, как язык и письменность, переносятся на конфессиональное единство. Правда, в том, что касается языка, это происходило в полной степени лишь в западной половине христианского мира, где латынь становится неотъемлемой

принадлежностью ортодоксии. Зато на Востоке развивается специфическое ощущение святости алфавита, который должен принадлежать адептам данной веры и только им одним: поэтому в Сирии религиозное дробление порождает возникновение трех различных способов письма ("эстрангело", изначальный способ письма, удержанный православными-мелькитами, "серто", изобретенный яковитами, т. е. монофизитами, и несторианское письмо). Такое отношение к письму характерно для целой эпохи в пределах от Ирана до Испании, а отнюдь не только для христианского региона (ср. связь "куфического письма" со становлением ислама, специальные алфавиты самаритянской, мандейской и проч. религиозных групп). К бесписьменному или обладавшему зачаточной письменностью народу алфавит постоянно приходил с христианством: так проповедь Григория Просветителя подарила письмо армянам, проповедь Едесия и Фрументия создала эфиопский алфавит, проповедь Тотилы сочеталась с адаптацией латинского алфавита для нужд готского языка, - а веками позднее проповедь Кирилла и Мефодия послужила началом славянской письменности. Ибо в сознании эпохи письмо всегда есть плоть "Писания", а не принадлежность партикулярного языка. Алфавит всегда соотнесен со словом Божиим, каким бы мирским целям он ни служил (нередкий мотив житийной литературы - проявление тем или иным святым почтения к любому писаному тексту на том основании, что эти же самые буквы могут составлять и священные слова). Но как алфавит, как язык, так и все этническое должно было получить свой смысл от всечеловеческой религиозной идеи. Как бы грубо ни проявлялись в жизни эгоизм, самомнение, раздоры отдельных этнических групп, в идее каждая партикулярная культура осмыслялась как зеркало, долженствующее отразить одного для всех людей бога. Для космополитизма описываемой эпохи показателен текст, относящийся к более позднему времени (IX в.), но по смыслу связанный с давней традицией: когда константинопольский патриарх Фотий разбирает довод иконоборцев против иконописи, основанный на том, что на римских иконах Иисус Христос выглядит, как итальянец, на коптских, как египтянин, на греческих, как грек, - он подчеркивает, что коль скоро бог воплотился ради спасения всех народов, национальные иконографические варианты столь же оправданны и равноправны, как переводы слова Божия, на всех языках остающегося самим собой [22].

Оборотной стороной этой широты было стремление к унификации форм религиозной культуры: единомыслие христианского человечества должно было выразиться зримо и наглядно уже на формальном уровне. В особенности это относится к литургии. Все раннее Средневековье по обе стороны латино-греческой языковой границы заполнено медленной, но планомерной борьбой Рима и Константинополя за вытеснение местных богослужебных текстов, напевов и обычаев столичными.

Новый статус христианства как идеологической основы имперского мегасоциума в целом создал для него новые возможности и новые задачи, но также и новые трудности. До эпохи Константина христианские общины знали тяжелые противоречия общественного и религиозного порядка - достаточно вспомнить монтанистский кризис: но их членов, богатых и бедных, образованных и неученых, сплавивала опасность и беда.

Когда христиан было мало, каждый мог чувствовать себя лично отмеченным, совершенный им выбор веры был глубоко интимным актом; но теперь христианами становились все, и психологический комплекс избранничества отпадал. Пока христианство жило перед лицом гонений, оно не могло заостряться в обрядовом формализме, ибо от каждого его адепта требовалась прежде всего готовность к мученической смерти, а не соблюдение ритуалов: даже главное таинство церкви - крещение - могло быть заменено "крещением через кровь", когда неопит, еще не успевший формально вступить в общину, связывал с ней себя смертью. Теперь все это отпало. Не только личная перспектива гибели за веру, но и вселенская перспектива немедленного конца мира перестали определять человеческое существование. Это угрожало самой сути христианского мироощущения, как оно сложилось в первые века: поэтому оно должно было в одних пунктах уступить "обмирщению", а в других - оградить

себя посредством новых средств защиты.

Став всеобщей и общеобязательной религией, не избираемой в душевном кризисе обращения, а данной, христианство формализуется. Это прежде всего сказывается на понимании церкви, клира, иерархии.

Собственно говоря, процесс просачивания в церковное самосознание древнеримских юридических и военных концепций дисциплины начался рано: еще Послание к коринфянам Климента Римского сравнивает церковь с римским войском [23], а Киприан (ум. 258 г.) начинает свой трактат "Об одеянии девственниц" словами: "Дисциплина - страж надежды, устойчивость веры, водитель по пути спасения!" [24]. Только епископальная церковь, в которой вдохновенных личным пылом "харизматиков" сменили люди, рукоположенные в свой сан сообразно требованиям церковного права, могла достигнуть официального первенствования в империи Константина, Феодосия и Юстиниана: чтобы сосуществовать с римско-византийским институционализмом (который был идеалом, неосуществимым лишь по условиям разрухи, и для варварского Запада), церковь сама должна была стать институцией.

Через свой сан и его величную святость священник обособляется от мирян. Когда-то все христиане считали себя "уделом божьим" среди язычников: теперь слово "удел" (по-гречески "клир") применяется к сословию священнослужителей. Член этого сословия имеет не зависящую от его личных свойств власть молиться за живых и мертвых, освобождать мирян от их грехов, исцелять, судить, карать и благословлять. Правда, разделение христианского мира на клир и мирян по восточную сторону греко-латинской языковой границы было лишено той резкости, которую оно постепенно приобретало на Западе с его римскими традициями институционализма.

В византийской сфере влияние священника было ограничено с двух сторон: рядом с ним стоял кесарь, присваивавший себе не только светскую, но и духовную власть, и монах, противопоставлявший сверхличному авторитету священника авторитет личной святости. (О фигуре восточно-христианского аскета нам еще придется говорить ниже.) На Востоке священник был прежде всего совершителем таинств - как бы наследником элевсинских мистагогов. Христианское миропонимание, сливаясь с римской традицией, приобретает черты юридической четкости, а сливаясь с греческой традицией - черты мистериальной обрядовости; но в обоих случаях дело идет к его формализации, которая неуклонно нарастает.

Люди, в наибольшей степени сохранившие в себе импульс новозаветной мистики со всей присущей ей психологической феноменологией порыва и личного выбора, искали путей преодоления этой формализации. Многих отвращение к пустому внешнему христианству делает открытыми врагами официальной церкви - еретиками. Радикальнее всего порывали с христианской ортодоксией ответвления манихейства - всемирной подпольной религии, возникшей в Месопотамии в III в. и вербовавшей своих adeptов как на Востоке (вплоть до Китая), так и в Римской империи. Манихейство выводило христианское "не любите мира, ни того, что в мире" из контекста новозаветного антиномизма и сообщало ему однозначно дуалистический и пессимистический смысл: мировая "тьма" - материя - не может быть высветлена светом духа, она от века противостоит ему как автономное и непримиримое царство зла, и всякая встреча света с тьмой, иначе говоря, всякая реальность может быть оценена только как плен и оковы для света. Мира нельзя ни спасти, ни искупить, ни освятить - его можно и нужно только разрушить, дабы совершилось окончательное обособление света от тьмы. Здесь один полюс христианской антиномии противопоставлен другому: во имя бескомпромиссно-трагического переживания мировой несвободы и устремления к свободе отрицается воля к "освящению" земного бытия. Сходными настроениями жили различные христианские еретические течения, нередко переходившие друг в друга, - например, монотанисты, еще во II в. выступившие с протестом против становления епископальной церкви и удерживавшие пафос "харизматической" личной боговдохновенности вплоть до VI в.,

когда на них обрушились гонения Юстиниана. Вообще говоря, никакие еретики не подвергались столь беспощадным преследованиям, как манихейские, гностические и монтанистские отрицатели церковно-государственного социального строительства. Манихеев преследовали и язычники, и христиане, и зороастриицы, а позднее - мусульмане. И все же их протест против мира несвободы имел глубокие корни: манихейство не только составляет необходимую сторону духовной жизни умирающей Римской империи (достаточно вспомнить, что через манихейский искуc прошел такой виртуоз христианской диалектики, как Августин), но и в продолжение всего Средневековья порождает все новые ответвления (павликианство, богомилство, движение катаров - до русского хлыстовства включительно). Для средневековой церкви дух манихейства был постоянной опасностью, как бы подземным потоком, подтачивавшим основы христианского сознания.

Существовали и такие течения, которые не порывали столь резко с ортодоксальной христианской доктриной, но противопоставляли церковности уход в чисто личное мистическое самоуглубление, для которого вещественный культ, церковная институция и иерархия совершенно несущественны. Таким было популярное в народе мессалианство, окончательно осужденное на Эфесском соборе в 431 г. Мессалианская ересь была распространена на востоке империи и характеризовалась чертами "азиатского" душевного строя: ее приверженцы стремились обособить христианство "от церковно-государственного строительства и сделать его религией аскетов, поставив на первое место мистическую практику - некий христианский вариант индийской "йоги". Мессалианский идеал требовал полного отказа от собственности, странничества и постоянного пребывания в состоянии духовной молитвы (ср. "умную молитву" позднейшего православного подвижничества). Этот идеал не исчез с исчезновением самой секты; он был почти неотделим от широкого общественного феномена, который все больше становился прибежищем для недовольных формализацией мирского христианства, обеспечивая им место в рамках ортодоксии. Имя этому феномену - монашество [25].

Тип аскета знает всякая развитая религия. Особенно виртуозная культура аскезы искони существовала в Индии; средневековая психология столь настоятельно требовала монашества, что даже ислам, несмотря на приписывавшуюся самому Мухаммеду формулу "нет монашества в исламе", в конце концов породил движение суфиев и дервишей. Раннее христианство с самого своего зарождения знало аскетов, живших в безбрачии: "девственницы" и "вдовы" пользовались в общинах особым уважением. Но раннехристианская аскеза не знала института и устава. Хорошее представление об этом "монашестве до монашества" дает житие Евлогия в "Лавсаике" Палладия (как раз во времена Палладия такой образ жизни был уже анахронизмом): Евлогий, решив "спасаться", раздает почти все свое имущество, оставив себе по собственному усмотрению необходимое, и по собственному же усмотрению выбирает себе подвиг - принимает для ухода неизлечимого калеку; с этим калекой он живет в своем прежнем домике, никуда из него не уходя. Настоящее монашество рождается на рубеже III и IV вв., т. е. накануне эпохи Константина, и притом в весьма специфической форме: как пустынножительство. Его родина - Египет; его основатель - Антоний Великий, простой, неученый копт, который сумел с народной непосредственностью принять к сердцу евангельскую заповедь нищеты, роздал имущество, ушел в пустыню и стал живым примером для бесчисленных последователей. Нужно вдуматься в ситуацию той эпохи, когда церковь выходила к официальному статусу, чтобы понять неимоверный резонанс инициативы Антония. Современников потрясала бескомпромиссность, с которой этот человек признал для себя обязательными максимальные требования своей веры; они были пресыщены словами и жаждали дел, которые были бы по-своему столь же весомы, как героизм мучеников былых времен. "Исповедь" Августина (VIII, 8, 19) так рисует впечатление, произведенное на образованных молодых богоискателей рассказом о неученом копте, который решился всерьез принять заповедь самоотречения: "До чего мы дошли? Что нам приходится

слышать? Невежды встают и завоевывают небо - а мы со всеми нашими учениями не в силах преодолеть "плоть и кровь!" [26].

Афанасий Александрийский написал жизнеописание Антония, в котором он применяет к своему герою, почти не знавшему греческого языка, термины греческой моральной философии; то, чему философы учили, Антоний выполнил на деле [27]. Но если для Афанасия и Августина аскеза Антония представляла осуществление религиозно-философского идеала победы духа над телом, то для безграмотных, подчас даже не успевших познакомиться с христианским учением почитателей египетского подвижника, эта аскеза - некая новая магия, восстановление первобытного самомучительства шаманов. Известно, что паломничество к Антонию совершали даже необращенные язычники, которые должны были понимать его сверхъестественную силу чисто магически. Таков диапазон эмоций, сообщавших притягательность примеру Антония.

К этому надо добавить, что в пустыню гнали все новых анахоретов и невыносимые общественные условия этого тяжелого времени. Пустынник лишен собственности, он морит себя голодом и бессонницей, спит на камнях: но он свободен от страха перед несправедливостью. Монахи пытались создать в противовес к несправедному человеческому миру некий свой мир, где ценой предельных лишений был бы преодолен общественный распад. Если люди не могут стать равными в благоденствии, пусть они станут равными перед лицом лишений. Это ощущение праведного "антимира" чувствуется в словах Афанасия: "В горах лежат обители, словно шатры божественных хоров... Все это предстает как особое царство: царство страха божьего и справедливости. Здесь нет никого, кто бы творил или терпел несправедливость. Здесь не знают ненавистных вымогательств сборщика податей..." [28]. Аскет мог никого не бояться, ибо знал, что никакой мучитель не может быть по отношению к его телу более жестоким, чем он сам. Действительно, коптские монахи IV - V вв. вели себя по отношению к властям достаточно независимо и привыкли быть готовыми к тюрьме: недаром в египетской литургии Григория Богослова, возникшей в монашеских кругах, содержится молитва: "Помяни, Господи, отшельников в горах и пещерах, и братьев наших в заточении" [29].

Монашество первоначально распространяется по юго-восточной окраине римского мира: после Египта вторая родина пустынножительства - палестинская пустыня, еще хранившая воспоминания о есеевских аскетах. Очень важно то, что первоначальный облик монашества творился людьми, наиболее далекими от греко-римской культуры. Расцвет пустынножительства был составной частью духовной реакции ближнего Востока против эллино-римского влияния. Сохранился характерный рассказ о греке Арсении, бросившем придворную карьеру и ученые занятия ради опрощения в коптском отшельничестве: "Однажды авва Арсений советовался с неким старцем, коптом, о своих помыслах [30]. Некто застал его за этой беседой и спросил: "Авва Арсений, к чему тебе владеющему римской и греческой ученостью, советоваться с этим неученым человеком о твоих помыслах?" Арсений отвечал ему: "Все это так, римской и греческой ученостью я владею, но у этого неученого человека еще не сумел перенять даже его азбуки" [31].

Восточные народы вкладывали в практику аскезы специфические черты своего устоявшегося духовного склада. Коптское монашество отличается устремлением к грубоватому прямодушию, безразличием к религиозно-философским тонкостям; как и полагается наследникам египтян эпохи фараонов, его представители глубоко сосредоточены на идеях смерти и загробной жизни. Эта исконно египетская традиция вливается в общехристианскую психологию вчувствования в ситуацию человека перед лицом смерти; подвижники молятся, чтобы им была дарована "память смертная", т. е. постоянное конкретное ощущение пребывания на той границе, где все изъято из житейской рутины. Сирийцы вкладывают в подвижничество страсть и нервную экзальтацию, богатую фантазию и впечатлительность. Характерная фигура раннего сирийского монашества - Симеон Столпник (ум. ок. 459 г.), который испытывает самые различные виртуозные методы аскезы и в конце концов на 47 лет - до конца жизни -

поселяется на узкой площадке, укрепленной поверх столба. Именно в Сирии пышным цветом расцветает христианское погружение в сладость и святость скорби (ср. евангельскую "заповедь блаженства": "Блаженны плачущие, ибо они утешатся", Матф. V, 4). Возникают легенды, которые могут показаться нам дикими и причудливыми, но которые отвечают глубочайшим душевным потребностям эпохи и получают огромный успех у народа: их настроение - пронзительная боль, добровольное растравление сердца. Такова выплывающая в Сирии начала V в. история о "человеке божием из Рима", который был сыном богатых родителей, единственным, нежно любимым чадом, но в ночь своей свадьбы бежал из дома, 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 глумятся слуги, в то время как его родители и нетронутая молодая жена томятся по нему, думая, что он далеко. Только мертвое тело странника наконец опознают. В ранних вариантах легенды святой именуется Йохананом (Иоанном); затем он все чаще получает имя Алексия человека божьего, и под этим именем входит в средневековые литературы чуть ли не всех стран христианского мира. То же упоение слезами характерно для менее известной сирийской легенды об Архелладии или Археллите (позднее воспетом в коптской поэме): юный Археллит, единственный сын знатной вдовы, едет учиться в Афины и Бейрут, но пронзен мыслью о человеческой бренности и поступает в палестинский монастырь, где дает обет никогда не видеть женского лица; до тоскующей матери доходят слухи о монашеских трудах ее сына, она приезжает в обитель и молит Археллита о встрече; юноша не в силах ни нарушить обет, ни отказать матери, и ему остается только умереть с разбитым сердцем. Мать оплакивает его и сама находит успокоение в смерти. Нужно представить себе, как глубоко вчувствовались люди той эпохи в подобные рассказы. Создается совершенно особое понятие "умиления" (греч. *eleos*), т. е. любви сквозь слезы, любви как всеохватывающей, жалости. Расположение к слезам оценивается как высокое духовное дарование - "дар слезный", и его испрашивают себе в молитвах. Настроение легенд об Алексии человеке божием и Археллите может показаться нам мучительным и болезненным; но необходимо понять, как насущно нужно было чутким душам того времени не потерять в обстановке великого церковного обмирщения то новое знание о глубинах человеческого "Я", которое было через преодоление античного духа добыто ранним христианством. Тяга к самоотречению становилась в этих условиях нередко неизбежной ступенью на пути человеческого самосознания. Характерно, что именно эта эпоха впервые открывает подсознательную сферу психики. "Если под "бездной" мы разумеем великую глубину", - вопрошает Августин, - "то разве же сердце человеческое не есть бездна? И что глубже этой бездны?.. Или ты не веришь, что в человеке есть бездны столь глубокие, что они скрыты даже от него самого, в ком, однако, пребывают?" [32] Попытку осмыслить и высветлить эти бездны, - но не рационалистическим анализом, а пронзительным ощущением "предстояния перед богом" - представляет лирическая автобиография Августина "Исповедь". Не случайно именно Августин сыграл немаловажную роль в перенесении восточного монашества на Запад. Ту же самую христианскую "слезность", которая пронизывает легенды об Алексии и Археллите или учение об "умилении", но только сочетающуюся с истинно эллинской задумчивостью, мы встречаем в элегии Григория Богослова (ум. ок. 390 г.):

Горем глубоким томим, сидел я вчера, сокрушенный,
В роще тенистой, один, прочь удалясь от людей.
Любо мне средством таким врачевать томление духа,
С плачущим сердцем своим тихо беседу ведя.
Легкий окрест поведал ветерок, и пернатые пели,
Сладкою дремой с ветвей лился согласный напев,

Боль усыпляя мою; меж тем и стройные хоры
Легких насельниц листвы, солнцу любезных цикад,
Подняли стрекот немолчный, и звоном полнилась роща;
Влагой кристальной ручей сладко стопу освежал,
Тихо лиясь по траве. Но не было мне облегченья,
Не утихала печаль, не унималась тоска... [33]

Ничего похожего на мучительную красоту этих стихов нет во всей античной поэзии. Описанный здесь пейзаж - обычный пейзаж греческой буколки; но человек уходит в него на этот раз не затем, чтобы наслаждаться лаской тени и свежестью родника, но для того, чтобы остаться совсем одному - наедине с вечностью. Именно так уходили в пустыню аскеты первых веков монашества.

Казалось бы, самоуглубление монаха, ищущего "умиления", совершенно самоцельно, Весьма многие люди той эпохи действительно так его воспринимали и в поисках своего сокровенного "Я" доходили до эгоцентризма: таков встречающийся у одного историографа палестинского монашества инок, идущий ухаживать за приговоренным к смертной казни - единственно ради того, чтобы привыкнуть к нему и затем расшевелить зрелищем его смерти вялую душу; может быть, это шанс достигнуть "умиления". И все же монашество с необходимостью приобретало многообразные социальные измерения, вписываясь в общую картину христианского мегасоциума. Во-первых, при учете отношения народа к аскетам, к легендам о них и к творимой ими этике важно почувствовать алогическую, но явственную связь "умиления" с раннехристианской тоской о социальной справедливости. Казалось бы, в легенде об Алексии никакие социальные мотивы не присутствуют; мало того, с сочувствием рисуемая семья святого наделяется всеми атрибутами знатности и богатства в сказочно преувеличенном виде. Но вся роскошь родителей Алексия оказывается ненужной, предметом своего рода трагической иронии, темной фольгой для блеска святости. Здесь перед нами изначально христианское настроение: "Да хвалится брат униженный высотой своею, а богатый унижением своим; потому что он преидет, как цвет на траве" (Посл. Иакова, 1, 9-10). Во-вторых, многие из деятелей раннего монашества выступали в своем отношении к миру как поборники определенных общественных принципов. Чтобы схватить суть этого явления, необходимо не упускать из виду, что аскетический уход в себя и социальная этика - принципы, различные для нас, но не для людей той эпохи. Разве упоминавшийся выше Симеон Столпник - не мастер самоцельной аскезы? Разве он не стоит по ту сторону всех дел мирских на всю высоту своего столба? Но вот что приказывает ему, если верить сирийскому житию, явившийся в видении пророк Илия: "Будь силен, тверд, мужествен, не страшись людей, пребывающих в теле, но превыше всего пекись о бедных и угнетенных и гони прочь угнетателей и богачей!" Действительно - таков уж социологический парадокс отшельничества - к подножию Симеонова столпа изо дня в день собираются такие толпы паломников, что жилище Столпника выглядит не столько местом уединения, сколько высокой проповеднической кафедрой; что же касается речей, которые он ведет оттуда, то они вполне соответствуют велению пророка Илии. Симеон не только "гонит прочь" римских чиновников и местных захребетников; опираясь на свой необычный авторитет, он посылает им властные распоряжения и вмешивается в финансовые дела. Всем "уверовавшим" в него богачам Симеон Столпник приказывает отпускать на волю своих рабов. Еще большее устремление к социальной утопии характерно для коптского монашества: сказывалась и традиционная египетская любовь к деловитому упорядочению земных дел, и ненависть к имперскому гнету, которая опять-таки нигде не была так велика, как среди египетских крестьян. В этом отношении характерная фигура - архимандрит Шенуте, старец, проживший в полном обладании телесными силами и железной силой воли далеко за сотню лет (ок. 333-451 гг.), пользовавшийся безграничным авторитетом у крестьян и внушавший страх константинопольским чиновникам. В

монастыре Шенуте на первом месте стоял суровый ручной труд, в соответствии с новозаветной максимой: "Кто не хочет работать, пусть не ест". Деловая организация позволяла обители в годы лихолетья (например, нубийских набегов) оставаться цитаделью порядка и принимать в своих стенах десятки тысяч стариков, детей, раненых и беременных женщин. "Как могли бы не постигнуть нас укоризны, гнев и проклятия, - вопрошает Шенуте, - если бы те, кто нашел приют в наших монастырях, испытывали нужду в своих телесных потребностях?" Воля к справедливости и ко всеобщему аскетическому "опрощению" приводила Шенуте к бесконечным конфликтам с местными богачами, которые к тому же были в большей части "эллинами" (язычниками). Эта программа церковной независимости, социального и культурного уравниательства и эмансипации от пережитков эллинизма неизбежно требует теократической идеи, согласно которой церковно-монашеские инстанции должны взять в свои руки все мирские дела. Борьба за эту идею велась против константинопольских чиновников и подозрительных людей у себя на родине с беззаветной самоотверженностью, но и с диким фанатизмом: Александрию наводняют толпы темных бродячих монахов, по знаку своих вождей, готовых к любым эксцессам. В 415 г. от руки этой клики погибла знаменитая женщина-философ Гипатия, навлекшая на себя ненависть близостью к имперским властям и языческой утонченностью; в 449 г. коптские монахи во имя всемирного первенства египетского христианства учинили неслыханные насилия на так называемом "разбойничьем" соборе в Эфесе. Расправа над знаменитым Иоанном Златоустом, гениальным церковным оратором и любимым в народе обличителем богачей, боровшимся за ту самую социальную утопию, которая вдохновляла Шенуте, была осуществлена в 403 г. опять-таки по интригам александрийского епископата: слишком популярный патриарх Константинополе был для Александрии нежелательным соперником. Результаты этой отчаянной борьбы оказались ничтожными, ибо арабское завоевание (к 691 г.) быстро свело коптское христианство к положению побежденной религии. Но идея теократии переходит в иные руки. Выразительным символом является то обстоятельство, что коптское слово "папа", прилагавшееся к александрийскому епископу, становится титулом римского первосвященника: на Западе, где варварская разруха, но также и грандиозные просторы открывали куда более широкое поле для организаторской инициативы, чем Египет времен Шенуте, коптская утопия церковно-монашеского всевластия вступает в сочетание с традиционной римской политической хваткой. Понятие о том, какие задачи вставали перед монахом, имеющим авторитет святого, в западной части христианского мира, дает "Житие св. Северина", написанное без малейших литературных претензий, но с большой верностью жизни его учеником Евгиппом. Северин (ум. в 482 г.), живший в придунайских областях во времена переселения народов, проявляет такой же интерес к аскетическому самоуглублению, как и его восточные собратья - Евгипп сообщает, что ему был присущ "слезный дар", - но вложить всего себя в это самоуглубление он не может; беспрестанно надо выручать кого-то из варварского плена, вести переговоры с вождями аллеманов, полудикими людьми, готовыми слушаться Северина как опасного колдуна, или принуждать местных крестьян делиться урожаем с нуждающимися. Для людей римской цивилизации, оказавшихся под властью пришельцев, Северин - единственная инстанция, где можно искать защиту.

Монашество, которое должно было служить уже не только уходу от жизни, но и упорядочению жизни, по необходимости далеко отошло от самодельной созерцательности Антония. Переход к иному стилю монашеской жизни начался уже в Египте IV в.: бывший римский солдат Пахомий (Пахон), сочетавший коптскую деловитость с римским пафосом дисциплины, основал в 320 г. первый, "общежительный" монастырь (киновию). Устав киновий требовал солдатского единообразия во всем, начиная с одежды; сами монастыри представляли собой для своего времени высокорационализированные производственные общества. Великий церковный организатор греческого мира Василий Кесарийский (ум. в 379 г.) пытался вообще вытеснить пустынножителство киновитским монашеством; во

имя социального сплочения верующих он решался посягать на святой для его современников идеал пустынножителя, ибо, как говорил он, "жизнь анахорета противоречит закону любви". Хотя составленный Василием устав киновитских общин сохранил свое значение на все века православного монашества, устранить идеал самоцельной одинокой аскезы ему не удалось; для него в восточной половине христианского мира существовали слишком серьезные социальные предпосылки. Не то было на Западе. Правда, в первые десятилетия разрухи после падения Западной империи в 476 г. по Европе распространяются крайние формы аскезы; к тому же в эту эпоху главной цитаделью христианской культуры оказывается Ирландия, особенно подверженная сироманскому влиянию в искусстве и в религии, - а Ирландия была наводнена странствующими монахами, которые жили без обители, без устава и без настоятеля. Но подобные анархические формы монашества не соответствовали состоянию Европы, ибо если в Византии человек, уходя в пустыню, стремился бежать от тяжеловесной авторитарной государственности, то здесь он, напротив, тосковал по упорядоченной жизни. Потребности века пошел навстречу италийский монах Бенедикт Нурсийский (480-543 гг.): он составил "Правило жизни монашеской", решительно противопоставившее асоциальному типу аскезы идеал дисциплины и совместного труда. "Подняться к небу, - поучает Бенедикт, - можно только по ступеням смирения и строгого порядка... Праздность есть враг души, а потому братья должны часть времени заниматься ручным трудом, часть времени - чтением Писания". На ручную работу "Правило" Бенедикта отводит семь часов в день: "Монахи только тогда и могут считаться настоящими монахами, если живут от трудов рук своих, как наши отцы и апостолы". Из монастыря в Монте-Кассино бенедиктинский устав с необычайной быстротой распространяется по христианскому Западу; он воспитывал из века в век дисциплинированную армию монахов, способную корчевать пни и распахивать целину в необжитых местах, поддерживать в правильном состоянии раз налаженное хозяйство, систематической пропагандой обращать в новую веру языческое население. Эта равномерная, бесперебойная, согласованная работа многих людей, каждый из которых приносил свою личную своеобразность в жертву сверхличному распорядку, во многом заложила основы средневекового духовного строя [34].

Та метаморфоза монашества, в силу которой монах приобретал конструктивное отношение к общественным и даже экономическим проблемам эпохи, весьма существенно повлияла на отношение монастырей к культуре. Первые пустынножители, уходя от людей, уходили и от книг: Антония Великого невозможно представить себе за литературным трудом, и его знаменитое житие, так потрясавшее умы, написал не товарищ по монашеской жизни, а епископ Александрии Афанасий. Но как только монашеские идеалы проникали в круг эллинистической культуры - здесь следует назвать имена Василия Кесарийского, его брата Григория Нисского и других, - они вступали в соприкосновение с пифагорейско-платоническими традициями философской созерцательности и с необходимостью приобретали книжную окраску; так зарождается богатая литература иноческих поучений и келейных самонаблюдений, сочетающая христианскую аскезу с пафосом сократовского "познай самого себя". Для современного глаза эта литература являет собой достаточно непривычное зрелище, но историк культуры обязан отнестись к ней с серьезным вниманием: она заменяла собой средневековому человеку научную психологию, давала ощущение глубин, скрытых за поверхностью человеческого поведения, и сообщала психологические измерения искусству и поэзии. У истоков монашеской словесности стоял Евагрий Понтийский (346-399 гг.), посмертно осужденный за сочувствие эллинизирующей мистике Оригена, но оказавший такое влияние на последующие века, которое трудно переоценить. Между тем коптские монахи, все упорнее отвергающие греческую ученость, спешат создавать собственную ученость. Монастыри становятся местами, где пишут книги, переписывают книги и читают книги. Впрочем, на Востоке отношение монастырей к мирской культуре остается в общем недоверчивым: ученики суровых подвижников Египта и Палестины удерживают

традицию отрицания "эллинского" духа. С другой стороны, сама мирская культура имеет в ранневизантийском обществе свои собственные очаги, свой прочный социальный статус, и не слишком нуждается в монастырях. Не то на Западе в условиях подступающей варваризации. Хотя сам Бенедикт Нурсийский не был озабочен судьбами учености (у него были другие, более насущные заботы!), направление, которое он придал западному монашеству, способствовало тому, что последнее и здесь смогло сыграть конструктивную роль. В этом отношении особенно интересна фигура Флавия Магна Аврелия Кассиодора (ок. 490 - ок. 585 гг.). Этот наследник древней цивилизации, сенатор и консуляр, родившийся уже после падения Западной империи, пытался отстаивать римскую идею на службе у готских государей Теодориха и затем Аталариха, но должен был убедиться, что не только римская государственность невосстановима, но и готская, варварская государственность, дававшая Италии хотя бы видимость порядка, обречена. Стремясь спасти хотя бы духовные богатства прошлого, он ходатайствовал перед папой Агапитом о создании в Риме под эгидой церкви христианской высшей школы по образцу такой же школы в сирийской Нисибине (первый на христианском Западе проект университета!); но и эта идея в условиях всеобщей разрухи наталкивалась на непреодолимые трудности. Почва для конструктивной культурной работы оставалась только в микромире монастырей: и неутомимый Кассиодор основывает в Калабрии обитель Виварий, где вменяет братии в обязанность изучение и переписывание книг, притом не только христианских, но и языческих. Составленные самим Кассиодором сухие и сжатые руководства ("Наставления в божественном чтении", "Наставления в мирском чтении", и, наконец, "Об орфографии") должны были ориентировать монахов в практике этого дела. Так возникают монастырские скриптории - специальные комнаты для переписывания рукописей. В VIII в. знаменитый ученый и поэт Алкуин будет поучать тружеников скриптория:

...Пусть берегутся они предерзко вносить добавленья,
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 нежданно...

Именно так сохранялись для веков тексты классических авторов. Если бы не те, в чьи руки передал дело своей жизни Кассиодор, для нас были бы безнадежно утрачены не только торжественный Вергилий или назидательный Сенека, но и бесчинный Плавт или легкомысленный Марциал, стихи которых уже совсем необычно представить себе в монастырской обстановке. Разумеется, счастливая культурная идиллия, достигнутая в Кассиодоровом Виварии, была очень хрупкой; волны варваризации вновь и вновь смывали достигнутое; уже в начале VII в. в скрипториях ирландских монахов из Боббио порой соскабливают с листов пергамента сочинения римских классиков, чтобы вписывать на их место церковные тексты (так называемые палимпсесты). На сей раз это происходило не по фанатической ненависти к языческому наследию (жертвой соскабливания становились и христианские книги), но просто в силу культурной и экономической разрухи, в условиях которой пергамент был дороже написанных на нем стихов, и бережное хранение житейски бесполезных ценностей культуры представлялось просто недопустимой роскошью.

Итак, традиции старой культуры подвергались угрозе с двух сторон: если церковная идеология требовала отбрасывать вредное, то материальная нужда и растущая неграмотность вынуждали отбрасывать бесполезное. Для Востока с его благополучной государственностью и идеологической централизацией более значимо первое, для Запада -

второе. Поэтому исход древнеримской культуры знаменует себя бесконечными компиляциями, компендиями, сокращениями и руководствами. Еще ученый языческий автор IV в. Амвросий Феодосий Макробий обращался к своему сыну: "Для того, чтобы дать тебе совершенное образование, я предпочитаю компендии многосложным рассуждениям" [35]. Мы уже сталкивались с заботой Кассиодора об отборе того минимума церковной и мирской литературы, который необходимо спасти во что бы то ни стало. Жесткий отбор - вот важнейшее содержание культурной работы на Западе в III - IV вв. и тем более в последующие столетия; и результаты этого отбора оказываются определяющими для целых эпох средневековой учености. Характерное порождение переходной эпохи - труд Марциана Капеллы "О бракосочетании Меркурия и Филологии", по-видимому, относящийся к V в. Главное его содержание - каталог "семи о свободных искусств" и сводка наиболее необходимых сведений по каждому из них; но сухость энциклопедического справочника требовала компенсации в виде причудливого аллегоризирования, гротескной игры олицетворений. Оба полюса трактата Капеллы - суммирующее содержание и аллегорическая форма - пришлись средневековому читателю как нельзя более по вкусу, трактат без конца читали и переписывали: редуцированная, упрощенная ученость компендия была достаточно экономной, чтобы пережить века. Вопрос об отношении к античному наследию достигал предельной остроты применительно к наиболее концентрированному выражению самой сути эллинизма - к философии. Для христианского вероучения не было ничего более опасного и одновременно более необходимого, чем философская традиция. Ситуация была обострена тем, что языческий мир накануне гибели осуществил свой последний великий философский синтез. В III - V вв. против христианства стояли уже не конкурирующие друг с другом системы житейской морали вроде стоицизма и эпикурейства, но подлинное философствование о бытии, бравшееся ответить на глубинные вопросы человеческого духа. Еще в творчестве Плотина (ок. 204-269 гг.) платоновская традиция сумела через преодоление стоических налетов вернуться к строгому умозрению, найти внешние формы, в которых можно было бы систематизировать слишком фрагментарное философствование Платона, вобрать в себя аристотелевское учение об уме и об энергии и заново завоевать для себя содержание архаической греческой мудрости орфико-пифагорейского типа: так возник неоплатонизм. Постепенно быстрое многообразие школ и течений сменяется абсолютным господством неоплатонического умозрения, систематически синтезирующего один за другим все оттенки греческого идеализма; борьба с христианством заставляет неоплатонизм формироваться в универсальную мировоззренческую структуру, стремящуюся охватить все области духовного творчества и жизни. Мы видим перед собой строгую философскую систему, сконструированную по всем правилам античной диалектики, но одновременно и религию, имевшую своих аскетов, чудотворцев, даже воителей за веру (великий враг христианства Юлиан Отступник был адептом неоплатонизма на троне цезарей). Учители неоплатонизма ведут полумонашескую жизнь в безбрачии и практикуют развитую технику экстаза; по рассказам благочестивых учеников, они способны подниматься в молитве над землей и заклинать погоду. У этой религии есть все черты религии и только один коренной недостаток - она не могла выйти за пределы кружка, и притом по двум причинам. Во-первых, чтобы приобщиться к вероучению неоплатоников, необходимо было получить сложную специально философскую подготовку, для простого человека заведомо недоступную. Но была и другая, более принципиальная причина. Человеку с исключительно теоретическими интересами неоплатонизм мог обещать все - от холодных и ясных восторгов аналитической мысли до удовлетворения запросов оккультного свойства; но того, кому жизнь важнее, чем мышление о жизни, неоплатоническая мудрость удовлетворить не могла. Жизненная серьезность эпохи выражала себя в понятиях страдания, греха и жертвы, но этих понятий неоплатонизм по-настоящему не пережил, и поэтому при всей своей гипертрофированной, утонченной духовности он

несколько бездушен. Плотин описывает космическое бытие как бесцельную божественную игру природы с живыми игрушками, а великий систематизатор неоплатонизма Прокл (410-465 гг.) усматривает высший смысл сущего в гомерическом хохоте богов, с презрением предоставляя слезы "людям и животным" [36]. Но в слезах, которыми упивались простые люди той эпохи, слушая умиленные рассказы о страданиях святых, было больше жизни и человечности, чем в этом отрешенном смехе. Глубокая элитарность неоплатонического жизнеотношения сказалась в попытке разделаться с необратимостью времени и неповторимостью жизненного мгновения, подменив их по примеру пифагорейцев и Платона вечным возвратом, бесконечной вибрацией выступающего из себя и возвращающегося в себя Единого. Но с этим самосознание эпохи примириться не могло. "Да не будет! - восклицает Августин, - чтобы нам поверить этому... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что их жизнь должна возвращаться па предполагаемые ими круги, но потому, что таков путь их заблуждения, т. е. ложное учение" [37].

Поэтому неоплатонизм был обречен. В гимнах Прокла, завершителя языческого идеализма, доведшего неоплатоническое учение до предела всеохватывающей систематичности, тончайшей детальности и виртуозной аналитической рассудочности, звучит гордое одиночество мудреца, не понятого и не желающего быть понятым толпой:

Что до меня, о богини, молю вас: предел положите
Долгим блужданьям моим, опьяните реченьями мудрых!
Да не возможет вовек совлечь меня род нечестивый
С вашей священной стези, благими обильной плодами,
Демон злотворный меня удержать да не сможет навеки
Долу, вдали от Блаженных, в глубокой пучине Забвенья!
Душу мою, что низверглась в валы леденящие жизни,
Но средь заблудшего рода не хочет доле скитаться,
Пусть ненавистная Кара не держит в оковах юдольных!

Хрупкий мирок неоплатонической элиты, остававшийся рассадником языческого сопротивления, было нетрудно разрушить. Чтобы прервать жизнь Афинской школы, оказалось достаточно последовавшего в 529 г. указа императора Юстиниана. Но идеи неоплатонизма были сильнее своих носителей, и для того, чтобы выстоять встречу с ними и преодолеть их, христианское вероучение принуждено было само перенять понятийную систему платоновской традиции. Дело было облегчено тем, что такая работа была начата еще до рождения христианства мыслителями александрийского иудаизма, переводившими ветхозаветное учение на изначально чуждый ему язык платонизма. Еще там произошло чрезвычайно важное по своим результатам наложение библейского образа любящего и гневающегося, окликающего человека и внимающего ему "живого бога" на восходящую к Пармениду и обработанную Платоном и Аристотелем концепцию самотождественной и неаффицируемой чистой сущности, вседвижущего и неподвижного перводвигателя [38]. Понятие "демиурга", конструктора космоса, фигурировавшее в "Тимее" Платона на правах рабочей гипотезы (или, если угодно, рабочего мифа), было однозначно отождествлено с богом-творцом из первых глав Книги Бытия.

Теперь, в эпоху построения систематической христианской философии, происходит еще более чреватое последствиями усвоение исконно эллинского понимания бытия как совершенства. Расцвет "патриотического" ("святоотеческого") философствования приходится на IV - V вв. На грекоязычном Востоке особую роль сыграл так называемый каппадокийский кружок, который становится во второй половине IV в. признанным центром церковной мысли: ядро кружка составляли Василий Кесарийский, или Великий (ок. 330 - 379 гг.), его брат Григорий Нисский (ум. в 394 г.) и его друг Григорий Назианзин, или Богослов (ок. 330 - ок. 390 гг.). Члены кружка стояли на вершине

современной им образованности и переносили в актуальную богословскую полемику о догматах филигранные методы платонической диалектики; но если Василий был вождем кружка и виднейшим церковным политиком, а Григорий Назианзин - блестящим проповедником и поэтом, то наиболее философской головой из всех троих был Григорий Нисский, в своей интеллектуальной отваге нередко приближавшийся к пределам ереси. На Западе вся полнота философской проблематики целой эпохи была реализована в творчестве уже многократно упоминавшегося Августина; год смерти Августина (430) условно принимается за конец периода классической патристики. Перед мыслителями победившей церкви постоянно вставал призрак манихейского отрицания материального мира (см. выше); особенно отчетливо это может быть прослежено у Августина, который сам прошел через манихейство. Чтобы спасти идею благого, сотворенного богом и освящаемого им космоса, отцы церкви возвращаются к платоновскому ходу мысли, вкладывающему в понятие бытия ценностное наполнение [39]. Как известно, новоевропейское (выраженное особенно отчетливо у Канта) представление о бытии как предельно абстрактном и потому предельно пустом понятии чуждо античности, усматривавшей в этом понятии импликацию "совершенства". Дурное, неустроенное, бесструктурное, бунт вещества против устрояющей его формы есть на языке платонической мысли "не-сущее" ("меон"). Отсюда разработанное неоплатониками и усвоенное патристикой оправдание космоса: все, что есть, есть лишь в той мере, в которой оно совершенно, несовершенство образует как бы пустоту вокруг вселенского бытия и ни в коей мере не может быть отнесено за счет последнего. Зла в некотором смысле "нет", ибо налично оно лишь как "нетость", как не-полагание соответствующего блага. Как объясняют мыслители патристики, даже дьявол совершенен в своей бытийственности, полученной им от бога [40], а то, что он сам превращает свое совершенство в его противоположность, есть осуществление его свободной воли, которая сама по себе являет собой высшее из совершенств. Этот беспредельный онтологический оптимизм очень легко гармонировал с интеллектуалистической безответственностью неоплатонического мироощущения: сущее не может выпасть из своего совершенства, и беспокоиться не о чем. Но с мучительной серьезностью христианского переживания греха такой ход мысли вступал в достаточно сложные и парадоксальные взаимоотношения. Так или иначе патристика усвоила и усилила платоническое приравнивание бытия к совершенству. Но если раньше бытие было атрибутом космоса, то теперь оно оказывается интимнейшим достоянием личного библейского бога и одновременно его даром творению. Свое преимущество - быть - бог-творец дарит вещам, причем бытие в вещах есть знак присутствия в них бога. Во всем, что есть, в собственном смысле слова есть именно бог, и уделенные вещи присутствию бога есть основание ее бытия. "Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не присутствовал во мне!" - восклицает Августин [41]. Но и в эпоху язычества греческие философы понимали бытие как совершенство и верили в присутствие богов в вещах. В христианстве эти идеи дополняются важным новым моментом. С языческой точки зрения бытие распределяет жеребьевка Мойры (слово "мойра" и значит жребий); а потом по тем же законам жеребьевки, безразличным к каждой отдельной вещи и к каждому отдельному человеку, бытие отбирается обратно, и жаловаться здесь некому, как некого было благодарить. Не то в мире теистической религии. Для христианина каждая вещь, весь космос в целом и он сам созданы кз небытия, извлечены зовом бога из темноты Ничто и еще сохранили на себе печать Ничто: богословие называет эту печать "тварностью". Христианское сознание ощущает себя над пропастью небытия, над которой его удерживает рука бога. Но если бытие уже не есть само собой разумеющееся достояние космоса, откуда оно в вещах и в человеке? Ответ гласил: бытие - любовное дарение Творца, на которое мир, "от небытия в бытие приведенный", может ответить только трепетным изумлением и потоками благодарных слез. Ибо "не только бытийствующее, но и само бытие бытийствующего исходит от Предвечно-Бытийствующего", - как это формулирует виднейший мыслитель начала V в., о

котором нам еще придется говорить особо и которого принято называть Псевдо-Дионисием Ареопагитом [42]. Если и античное язычество видело во всем присутствие богов, то водораздел снова пролегает между жеребьевкой и даром, между необходимостью и свободой, между природным и личностным. Эллинский бог с необходимостью принадлежит некоему священному участку в мироздании, и даже Платон, высвободивший богов из земной связанности, вынужден был отвести им в качестве такого "участка" умозрительное пространство идей. Совсем не то - трансцендентный христианский бог, не вмещимый никаким пространством, даже духовным. Приход такого бога к миру и к человеку - это непостижимый дружеский дар, преодолевающий преграды субстанциальной инаковости.

Но как связуется частное бытие человека с абсолютным бытием бога? На грекоязычном Востоке и на латинском Западе к этому вопросу подходили не вполне одинаково. Базой для теологических конструкций греческой патристики была непосредственно воспринятая традиция платонизма и неоплатонизма с ее культурой объективно онтологической спекуляции и с ее опытом такой организации религиозного переживания, при которой мистика и экстаз теснейшим образом связаны с интуитивным продумыванием категориальных построений. Западное богословие тоже дорожит идеей бытия как совершенства, и все же там онтологическая проблематика выступает несколько бледнее. На его стиль оказала решающее воздействие икая философская традиция - римский эклектизм с его субъективистским подходом, в рамках которого юридическая рассудочность (Цицерон) и психологическая рефлексия (Сенека) дополняют друг друга. Поэтому дух греческой патристики более онтологичен, дух латинской патристики - более историчен; для первой бог и человек суть прежде всего объекты бытийственных процессов, для второй - субъекты воли. Теология Востока ищет не только морально-субъективного, но прежде всего бытийственно-объективного приобщения человеческой природы к божественной. Учение об "обождении" человека, разработанное в IV в. Афанасием Александрийским (295-373 гг.), становится основополагающим для всего греческого богословия.

Поэтому стиль греческой патристики кристаллизуется в спорах об онтологическом соотношении божественного и человеческого в богочеловечестве Христа. В спорах IV в. ортодоксия отстояла точку зрения на воплотившегося в Христе бога-Сына как на абсолютное божественное лицо, равное в своей абсолютности и "единосущное" лицу бога-Отца (в противовес учению александрийского пресвитера Ария, согласно которому Сын лишь "подобносущен" Отцу). Арианство, в силу своего мирского духа популярное среди горожан и солдат, было окончательно осуждено на двух вселенских соборах (I Никейском в 325 г. и I Константинопольском в 381 г.) и нашло приют у варварских германских племен, где его судьбы решаются лишь переходом визиготов - ариан в ортодоксальное христианство около 587 г. После того, как вопрос об абсолютной божественности воплотившегося Логоса был решен, началось продумывание соотношений "совершенного бога" и "совершенного человека" внутри личности Христа. Константинопольский епископ и сириец по происхождению, Несторий, опираясь одновременно на традиции античного рационализма и на восточные представления о непреодолимой дистанции между божеским и человеческим, выдвинул в конце 20-х годов V в. учение, согласно которому бог-Сын пребывал с человеком-Иисусом лишь в относительном соединении, лишь обитал в нем. Эта концепция, имевшая преимущество четкости и понятности, сводила на нет идею богочеловечества как сущностного единения небес и земли и тем самым затрагивала основу упования на "обождение" человека. Несторий отрицал, что страдания и крестная смерть имели отношение к богу, и отказывался именовать деву Марию "Богородицей" (ибо она родила только человека - Иисуса, но не предвечного бога-Логоса). Это вызвало бурное негодование, ибо в образе Марии, начавшем вбирать в себя черты древних богинь материнского начала, люди той эпохи все чаще видели залог вознесения до бога просветленной человеческой плоти. Символично, что уже упоминавшийся вселенский

собор 431 г., осудивший несторианство, заседал именно в Эфесе, в том старом малоазийском городе, который в языческие времена служил оплотом почитания космической богини-матери - Артемиды Эфесской. Последовавшая за Несторием национальная восточно-сирийская церковь отделилась от мира грекоязычной цивилизации и нашла для себя место рядом с зороастризмом, манихейством и буддизмом, а позднее - исламом (см. выше). Но перед греческой теологией вставали новые проблемы: если в богочеловечестве Христа божественное и человеческое начало сущностно соединились, не вытекает ли отсюда, что они слились, что человек в Христе был всецело поглощен божеством воплощенного Логоса и в нем бесследно растворился? Такое толкование соответствовало традициям александрийской богословской школы (еще во время несторианских споров главный оппонент Нестория, александрийский епископ Кирилл, ввел в оборот формулу "единая природа Бога-Слова, воплощенная"); оно было близко и народной психологии коптов - так Христос оказался как бы новым вариантом Осириса, богом, который именно в качестве бога претерпел муки и смерть, чтобы воскреснуть на благо своим почитателям. Но концепция "единого естества" была несовместима ни с греческим философским учением о божестве как не-страдательной сущности, ни с гуманистическими аспектами христианства как религии богочеловечества. Поэтому эллино-римское христианство не могло ее принять. На вселенском соборе 451 г. в Халкидоне была принята парадоксальная формула: Христос, вполне бог, но и вполне человек, единосущный Отцу по божеству, но и людям по человечеству, пребывает в двух своих естествах "неслиянно" и "нераздельно". Этим было закреплено представление о человеческой сущности, которая, вступая глубинным образом в единение с божественной сущностью, при этом остается сама собой. Борьба между монофиситством и халкидонитским православием затянулась на века и велась пером и мечом, не приводя к результатам: греко-латинский мир не мог отказаться от халкидонской формулы, а копты и западные сирийцы предпочитали приветствовать арабских завоевателей, чем принять эту формулу.

Все эти споры о соотношении лиц в структуре Троицы и естеств в структуре богочеловечества имели для грекоязычной теологизирующей философии самое насущное значение. На латинском Западе они были церковно-политическим событием (в котором римские епископы спешили принять самое деятельное участие), но не событием в истории мысли. Мысль жила здесь иными вопросами. Если бог и человек суть прежде всего носители воли, то важнее всего найти гармонию между двумя волями, притом либо в рационалистическо-юридической плоскости, либо на путях переживания: основная теоретическая проблема западной патристики - соотношение свободной воли человека и предопределяющей воли бога. Бурные споры были вызваны на грани IV и V вв. выступлением британца Пелагия-Моргана, утверждавшего, что каждый человек способен, опираясь на силу собственной свободной воли и следуя нравственному примеру Христа, стать праведником. Хотя реально пелагианство могло апеллировать лишь к практике монашеского подвижничества (сам Пелагий был аскетом), оно реставрировало некоторые черты античной этики героизма, выставив идеал человека, самостоятельным усилием восходящего до бога. Против пелагианства выступил Августин, умозаключавший от пессимистической оценки нормального состояния человека к необходимости божьего дара, "благодати", которая выводит человека из инерции его природного существования и тем самым спасает. Пелагианские споры, продолжавшиеся вплоть до осуждения Пелагия на соборе в Оронте (529 г.) и не встретившие понимания на греческом Востоке, сыграли центральную роль в становлении западноевропейской теологии.

На фигуре Августина стоит остановиться особо. Среди всех представителей патристики этот продуктивный и необычайно разносторонний автор в наибольшей степени является личностью; его сила как мыслителя - не в последовательности и жесткой связи различных областей мировоззрения, а в интеллектуальной страсти и хватке, в интенсивности продумывания и прочувствования проблем века. Его духовный мир совмещает в себе

яркие противоположности; уникальную умственную восприимчивость и устремление к твердой связующей догме, развитое индивидуалистическое самосознание и мистику церковной общности. Пройдя через духовные метания, через манихейство и скепсис, он ощущал слияние с церковью как единственный шанс преодолеть терзания ума, все, кроме церковного "единомыслия", казалось ему зыбким и сомнительным: "Я, право, не поверил бы и Евангелию, если бы меня не принуждал к тому авторитет католической Церкви" [43]. Учение Августина о боге как абсолютном бытии следует эллинским неоплатоническим образцам, но Августин проявляет свою оригинальность и совершенно негреческий стиль своего мышления в том, что заново продумывает старые идеи, отправляясь не от объекта, а от субъекта, от самоочевидности человеческого самосознания (предвосхищение основной идеи Декарта). К ходовым умозаключениям от устроенности мироздания к бытию устрояющего бога Августин относится с недоверием; бытие божее, по Августину, можно непосредственно вывести из личностного самоощущения, а вот бытие вещей - нет, почему первое достовернее второго. Мы видим, что все многообразное мироздание, так занимавшее людей античности, для Августина бледнеет рядом с реальностью страдающего и сознающего себя человеческого Я. Интеллектуальная энергия этого теолога не меньше, чем у величайших мыслителей классической Греции, но она обращена уже не на космос, а вовнутрь человека, где он хочет найти бога; и здесь он всецело человек своей эпохи. "Вот я просил Бога. - Что же ты хочешь знать? - То самое, о чем просил. - Выскажи это кратко. - Бога и душу. - И более ничего? - Совершенно ничего", - такой диалог Августина с самим собой мы находим в одном из его сочинений [44]. Характерно, что в трех лицах Троицы Августин усматривает аналогию душевным способностям и психическим состояниям человека (например, память-разумение-воля, или любящий-любимый-любовь). Этот же психологизм сказывается и в его истолковании трех состояний времени (прошедшее-настоящее-будущее) как коррелята и порождения помнящей, созерцающей и ожидающей души. Но главным новаторством Августина было открытие двух проблем, мимо которых прошла античная мысль: динамики человеческой личности и динамики общечеловеческой истории. Первой из этих проблем посвящена "Исповедь" - лирическая автобиография, рисующая внутреннее развитие Августина от младенчества до окончательного утверждения в церковном христианстве со всеми внутренними кризисами, надрывами и сомнениями. С недостижимой для античной литературы и философии цепкостью самоанализа Августин сумел показать противоречивое становление человеческой психики. Как уже приходилось говорить выше, автор "Исповеди" - один из первых мыслителей, поставивших проблему бессознательных "бездн" психики. Второй проблеме - мистически осмысленной диалектике исторического процесса - посвящен трактат Августина "О граде божием", о котором шла речь выше. В этом трактате Августин сумел дать меткую критику потребительски организованной позднеантичной цивилизации, обесмыслившейся римской государственной идеологии, жестоких и похотливых общественных зрелищ; однако всякое насилие (от насилия над ребенком в школе, выразительно описанного в "Исповеди", до государственного насилия) есть для него лишь неизбежное следствие греховной испорченности человека и постольку достойно презрения, но устранено быть не может.

Уникальная фигура Августина мыслима только в неповторимой обстановке его эпохи, когда греко-римская культура уже осознала в своих лучших умах свою обреченность и перешла собственные пределы, но еще не успела распасться. Августин - уже не античный мыслитель, но он свободно располагает всем интеллектуальным аппаратом античности. Такая ситуация была непродолжительной, и ее могло хватить лишь на несколько поколений; это были как раз те поколения христианских мыслителей, которые и в сфере собственно религиозной мысли уже опирались на развитую традицию, но еще не получали своего вероучения в готовом виде, а должны были сами выстрадать его. Но окостенение церковной догмы в сочетании с упадком старых культурных институтов

скоро положило этому конец. Это особенно чувствуется на Западе, где уже через несколько десятилетий после смерти Августина клявшиеся его именем теологи во многом перестают его понимать.

Через столетие после Августина жил религиозный деятель, по-своему так же характерный для своей эпохи, как Августин для своей, а на последующие века оказавший едва ли не более осязаемое воздействие: папа Григорий I Великий (ок. 540-604 гг., понтификат 590-604 гг.)! Григорий был несомненно одним из самых выдающихся людей своего поколения: это умный политик, проникательный пастырь душ, плодовитый и одаренный писатель. Тем более поражает при сравнении с Августином вульгаризация всего мировоззренческого стиля в целом. Для поколения Григория (и для многих последующих поколений) суть религии оказывается совпадающей с чудом: на первое место выходят таинства, жертвы, обряды покаяния, мир ангелов и бесов, формальные "удовлетворения" за грехи, страх божественной кары и надежда на помощь церкви. Важно то, что ныне Христос восседает на небесном престоле и к нему мощно обращаться с просьбами и быть выслушанным; впрочем, с мольбой о ходатайстве следует прибегать также к святым и ангелам. Именно Григорий возвел народные представления о помощи сил небесных в ранг развитого теологического вероучения. Но еще важнее та метаморфоза, которую претерпевает у Григория учение Августина о "граде божием". Если для Августина "град божий", неразрывно связанный с эмпирической церковью, не вполне с ней совпадает и уж во всяком случае не тождествен политическому идеалу земного первенства церкви - Августин как раз подчеркивает "бездомность" этого "града", его непригодность к политической реальности, - то для Григория он непосредственно и до конца увязан с распорядком сакральной юрисдикции церкви. Если Августин чувствовал самую церковь как мистическое убежище всеобщности, в котором утихают тревоги одинокой души, то в учении Григория церковь - это прежде всего оплот дисциплины и организация, могущая употреблять во благо кающимся сокровищницу "заслуг" Христа и святых. Именно этими идеями будет жить средневековое католичество.

Вынужденный подступающей варваризацией отбор необходимых школьных истин распространяется и на философствующее богословие. Спекулятивная диалектика Григория Нисского и Августина и на Востоке, и тем более на Западе сменяется энциклопедическим кодифицированным наукой под эгидой теологии. Как ни странно, но и эту тенденцию предвосхитил в свое время Августин, составив "Энхиридион" ("Ручное пособие" по вопросам веры). На греческом Востоке Леонтий Византийский (ум. в 543 г.) ставит на место патристического умозрения метод скрупулезного расчленения понятий и отыскания нового понятия, - метод, при реализации которого корифей формальной логики Аристотель был полезнее, чем диалектик Платон. Знаменитый византийский богослов Иоанн Дамаскин (ок. 675 г. - после 749 г.) перенес этот подход на все содержание вероучения в целом. Это знаменовало собой важную веху в истории средневековой философии: завершение патристической эпохи и начало схоластики.

Но в стороне от схоластической формализации философской мысли стоит одно своеобразное явление, давшее ответвления и на греческой, и на сирийской, и на западноевропейской почве, - традиция, исходящая от текстов так называемого Псевдо-Дионисия. В первой половине V в. впервые выплывают четыре трактата и несколько писем, написанных от имени Дионисия Ареопагита (упоминаемого в "Деяниях апостолов" афинянина I в., члена суда Ареопага и ученика апостола Павла). Этот псевдоним очень многозначителен и выражает программу неизвестного автора - синтез аттической традиции умозрения с христианской мистикой посланий апостола Павла. На деле эти сочинения написаны в V в. и, по-видимому, не греком, однако человеком, очень глубоко вошедшим в строй эллинской мысли и весьма прилежно изучившим сочинения Прокла; по одной гипотезе, это сириец Север, по другой - грузин Петр Ивер [45]. Здесь перед нами одно из самых ярких проявлений западно-восточного синтеза, образующего специфику ранневизантийского культурного целого. Первые три трактата - "О божественных

именах", "О небесной иерархии", и "О церковной иерархии" - дают грандиозное видение духовно-телесного мира как гармонического строя смыслов. Сама концепция иерархии не нова - учение о свете Единого, в ослабленном виде передающемся низшим началам бытия и затухающем в веществе, было разработано языческим неоплатонизмом, но здесь она пережита с захватывающей художественной интуицией. Византийский переписчик так передал свое впечатление от этих трактатов Псевдо-Дионисия:

Богоречивые губы в сиянье Ума погружая,
Смог ты святую Имен красоту нам явить, и по смерти
Животворящих речей богомудрую песнь воспевая [46].

Четвертый трактат, "О мистическом богословии", описывает бога как тождество бытия и небытия, как Ничто, находящееся по ту сторону бытия и качественности. "Бог, - поясняет Псевдо-Дионисий, - не есть ни знание, ни истина, ни сила, ни мудрость, ни единое, ни единство, ни божественность, ни благо, также и не дух в том смысле, в котором мы смогли бы это понять, не отцовство, не сыновство и вообще ничто из того, что могло бы быть сопоставлено с чем-либо известным из нашего или чужого опыта... Короче говоря, относительно Него ничего нельзя ни утверждать, ни отрицать, ибо всеми нашими утверждениями и отрицаниями мы ни утверждаем, ни отрицаем Его Самого, Который превыше всякого утверждения в своем всесовершенстве и превыше всякого отрицания в своей потусторонности и отрешенности..." [47]. Это учение о "Сверхсущностном" абсолюте, который уже не есть сущность, сообщается как великая тайна, долженствующая быть утаенной от непосвященных. Символ света, определявший образный строй первых трех трактатов, сменяется в "Мистическом богословии" символом "божественного мрака". Стихотворная приписка в рукописи так характеризует трактат "О мистическом богословии":

Ты и сиянье Ума, и науку о сущем оставил
Для амвросической ночи, о коей запретно поведать [48].

"Божественный мрак, - поучает неведомый автор, - это и есть тот свет неприступный, в котором, как сказано в Писании, обитает Бог. Свет этот незрим по причине чрезмерной ясности и недостижим по причине преизбытка сверхсущностного светолития, и в него вступает всякий, кто сподобился познавать и видеть Бога именно через то самое, что он больше ничего не видит и не познает, но воистину возвышается над видением и над познанием, продолжая знать только одно: что Бог во всем, как чувственном, так и умопостигаемом..." [49].

В этом ослепляющем "сверхсущностном светолитии" едва ли можно различить лик христианского личного бога. "Бог во всем", - из этого легко было сделать пантеистические выводы, растворив божество в волнах мирового света. И такие выводы не замедлили выявиться: уже на грани V и VI вв. некий сирийский монах Стефан бар Судхайле, писавший под именем легендарного ученика Дионисия Ареопагита - Иерофея (та же игра в псевдонимы), изгнанный за свои умствования из родной Месопотамии и нашедший пристанище в палестинском монастыре, выступил с проповедью имманентности бога миру [50]. Опираясь на умозрение Псевдо-Ареопагита, Стефан, который был по вероисповеданию монофиситом, перенес постулировавшееся монофиситством сущностное слияние бога-Логоса с человеческим естеством Иисуса на вселенское, космическое естество. Бог оказывался неразличимо слитым с природой. Заключенные в учении Псевдо-Ареопагита возможности ереси были очевидны. Но складывавшееся средневековое мировоззрение слишком остро нуждалось в иерархической картине бытия, в символической интерпретации природы и человеческого действия, в стройных и импозантных декорациях для христианской драмы отношений

бога и человека, чтобы ареопагитические трактаты могли быть отвергнуты. Мотивы этих трактатов - смысл имени, символика света, распорядок "ангельских чинов" - все это ключевые темы эстетики Средневековья. Поэтому церковь усваивает сочинения Псевдо-Ареопагита и включает его в систему своих авторитетов; этому процессу в немалой степени способствовал виднейший византийский теолог VII в. Максим Исповедник (ум. в 662 г.), составивший толкования на Дионисиевы писания в ортодоксальном духе. В позднейшие века Дионисий Ареопагит прочно входит в духовный мир Византии и стоявших под ее влиянием стран: например, в Грузии его изучает Руставели. Один византийский поэт посвящает Ареопагиту такие строки:

О Дионисий, иль отважусь вымолвить:
Не чревом материнским ты рожден на свет,
Но, изначальный сотоварищ ангелов,
Покинул хор надзвездный ты и к нам пришел,
Как гость нездешний, чтоб поведать в точности
О горнем строе светов невещественных [51].

Но свой самый примечательный плод ареопагитическая традиция принесла На Западе. Этот плод был запоздалым: в 827 г. византийские послы подарили франкскому королю Людовику Благочестивому, сыну Карла Великого, экземпляр рукописи ареопагитических сочинений, но только преемник Людовика Карл Лысый нашел у себя в 50-х годах IX в. при своем дворе ученого, который владел греческим языком и взялся выполнить перевод. Это был Эриугена (ок. 810 - ок. 877 гг.) [52]. Эриугена жил среди начавшего складываться - на развалинах греко-латинского единства - нового, германо-романского культурного региона, но, как говорилось выше, по всей сути своего духовного склада принадлежал к минувшей эпохе. Мы очень мало знаем о нем, но из его сочинений возникает образ своеобразного и очень одинокого мыслителя. По происхождению Эриугена был ирландцем, что, по-видимому, предопределило его антипатию к латинской теологии (Ирландия, гордая самобытным строем своей учености и своей религиозности, порой косо смотрела на претензии римской епископии, с которой успешно соперничала в размахе миссионерской деятельности, и в пику Риму культивировала смутные воспоминания о духовных связях с греко-сиро-коптским миром). К варварскому богословствованию своего времени Эриугена не относится серьезно, к Августину он выказывает почтение и интерес, но и отчужденность; его духовная родина - мир эллинской неоплатонической мысли. Философская отвага этого позднего собрата Стефана бар Судхайле столь велика, что только всеобщим непониманием можно объяснить его благополучную жизнь при дворе Карла Лысого. В своем главном сочинении "О разделении природы" Эриугена не только настаивает на примате свободного разума перед авторитетом, но и сливает Творца с его творением. Бог Эриугены - не лицо, но запредельная сущность, которая не только не может быть познана человеком, но и сама себя не может постигнуть: "Бог не знает о себе, что Он есть, ибо Он не есть какое бы то ни было "что" [53]. В эпоху, когда народная фантазия была увлечена пестрым размалевыванием картины адских мук, Эриугена позволяет себе вообще устранить понятие ада (ибо зло есть небытие) и перенести понятия загробного блаженства и возмездия в недра человеческой души. В целом грандиозные построения мысли Эриугены являют зрелище необычайной духовной утонченности, но и полнейшей беспочвенности: они никак не укоренены в реальности своей эпохи. И все же именно в своей анахроничности творчество Эриугены по-своему характерно для картины духовной жизни так называемых темных веков (VI - X вв.), когда чудом уцелевшие ростки старой культуры временами давали неожиданные всходы, немедленно истребляемые новой волной разрухи.

Новое сознание эпохи нуждалось в искусстве, но в особом искусстве, не похожем на творения античной классики. Даже жанровая картина литературы и искусства на переломе

от античности к Средневековью резко меняется: одни формы художественного творчества исчезают вовсе, другие уходят на периферию, третьи решительно занимают центральные места.

Важнейшим художественным символом греческого полиса был театр: представление трагедии в аттическом театре было великим всенародным действием, зримо являвшим духовное единство сограждан. Именно поэтому театр к исходу античности теряет смысл. Драматические жанры литературы уже века пребывали в летаргии; для эпохи Римской империи можно назвать только трагедии Сенеки, но они написаны не для постановки, а для чтения. Театр влачил существование по инерции, как один из элементов внешней декорации режима цезарей. Христианское сознание положило этому медленному угасанию конец: сам дух зрелища, показывания себя перед людьми, иллюзорного "лицедейства" казался ему предосудительным. Другой великий символ языческой эллинской культуры - статуя, кумир - также должен был в прежнем своем значении уйти в небытие вместе со всей традицией "идолопоклонства". Но на место театра и кумира становятся новые символы, в которых община выражает свои идеалы: литургия и икона. На греческой почве литургия может опереться на более богатую традицию театральных и мистериальных действий, чем на латинской, - недаром именно на греческом Востоке Псевдо-Ареопагит создал столь прочувствованную философию богослужения, - но в обоих случаях оказывается найденной адекватная самосознанию эпохи кристаллически четкая форма "предстояния" человеческого коллектива перед вечностью, как ее тогда понимали. Литургия объединяла вокруг себя целостный комплекс искусств: как отмечает В. Н. Лазарев, "церковные здания, мозаики, росписи, иконы, утварь, облачения священников, обряды таинств, песнопения, литургические тексты - все эти элементы входили в состав культа, являвшегося грандиозным художественным ансамблем, задача которого сводилась к тому, чтобы одновременно давать эстетическое наслаждение и возносить душу верующего к небесам" [54]. Блеск драгоценного убранства, мелодии напевов, красноречие проповеди, благоухание ладана создавали мощное синтетическое воздействие чувственного порядка; "театральность" богослужения не уступала по своей продуманности высшим достижениям зрелищного искусства древности, - на место залитого солнцем и открытого ветрам греческого театра встает церковный полумрак, пронизанный мерцанием свечей и лампад. Этот полумрак (зримое соответствие того незримого "божественного мрака", о котором говорил Псевдо-Ареопагит) был призван скрывать очертания тел и выявлять трепет души.

В литургии была найдена та форма, которую принимала община, чтобы достойно предстать перед образом божества, но соответственно меняется и сам этот образ. Вместо античной статуи перед нами мозаический или иконописный "лик" - не объемное тело, которое можно ощупывать или разглядывать с разных сторон, но лицо, с которым молящийся встречается глазами и вступает в молчаливый разговор. Соответственно глаза, непосредственно выражающие энергию души, начинают играть в искусстве все большую роль: огромные, экстатически расширенные зрачки изображаются так, что зритель с любой точки созерцания видит их направленными прямо на себя. Над всем обликом человека безусловно доминирует лицо, но над лицом доминирует взгляд. Тело, закрытое тяжелыми одеждами и включенное в ритм ритуальных движений, изображено таким образом, чтобы не мешать немому окликанию этого взгляда. Трехмерный мир вещей, обступающий человека, еще менее важен, и христианское искусство находит способ от него отделаться: с этой целью в технику мозаики (в первые века церковного искусства преобладавшую) вводится отрешенный синий или золотой фон, который обособлял каждую отдельную фигуру в ее "предстоянии" божеству. (Еще раз вспомним слова Августина: "Бога и душу. - И более ничего? - Совершенно ничего!")

Путь из пространств внешнего мира во внутренние пространства человеческого сознания - таков путь, пройденный в эту переломную эпоху искусством. "Не блуждай вне, но войди вовнутрь себя", - поучает Августин. Символом этого движения извне и вовнутрь могут

служить метаморфозы архитектуры. Античный храм с его колоннадами портиков, с его узорными антаблементами и фронтонами, несшими целые скульптурные композиции, выявлялся вовне: его внутреннее пространство было всего-навсего гигантским ларцом для хранения статуи бога и храмовых сокровищ. Молящийся грек стоял не в храме, а перед храмом, и храм приветствовал его всем совершенством своего внешнего облика. Наряду с пантомимой и маской греческого актера, наряду с жестикуляцией античного оратора ориентированный вовне эстетический строй Парфенона есть красноречивый символ всенародности, понятой как полисная общительность, открытость, публичность: для античного человека подлинная жизнь совершалась не за стенами зданий и не в недрах душ, но на просторе площадей. Новое общественное жизнеощущение создает новые символы. Для христианского храма его внешний облик сравнительно несущественен: полнота эстетических и содержательных функций перекладывается теперь на внутреннее пространство, призванное принять в себя молящегося, сообщить ему должную душевную настроенность и дать иллюзию пребывания в бестелесном мире раскрытого и явленного смысла. Церковное здание, обычно имеющее форму так называемой базилики (прямоугольное в плане здание, завершающееся с восточной стороны одним или несколькими полукружиями апсид), способно вместить многолюдную толпу верующих, объединяя их в "единомысленную" общину. Примечательно, что в колоннадах, разделявших интерьер базилики на несколько продольных частей, все чаще вместо классического антаблемента применяются пришедшие из Сирии аркады, назначение которых - развешивать вещественность камня, сообщать ему невесомость. Классическая греческая колоннада строилась на конструктивно выявленном жестком чередовании вертикали и горизонтали, устоя и ноши; теперь над заметно утончившимися, вытянувшимися вверх колоннами перекинута плавное полукружие, как бы снимающее закон тяготения. Сочетание колонны и арки так же значимо для ранневизантийской архитектуры, как сочетание колонны и горизонтального бруса - для классической Греции, а сочетание пилястра и стрельчатой арки для готики. Мягкое движение полукружия устраняет телесную логику прямого угла: место твердого стояния на земле заступает тихое парение в пространстве. Этот стиль мироощущения должен был достигнуть своей предельной четкости там, где к полукружиям арок и полукружиям апсид присоединилось венчающее полушарие купола, и вся центральная часть сферического или квадратного в плане строения распласталась под его невесомо выгнувшейся чашей. Замысел центрального купольного храма, намеченный еще в языческом римском Пантеоне (начало II в.), оказался сполна реализованным в прославленной константинопольской базилике св. Софии (Айя-София). Этот храм, освященный во славу веры Христа и державы Юстиниана I в 537 г., с такой же итоговой цельностью выражает новое ощущение мира, как Парфенон - идеалы Перикловых Афин. Внешний вид св. Софии скромнен; тем более поражает раскрывающееся при входе в храм подкупольное пространство, при грандиозных размерах отмеченное предельной ясностью конструкции и создающее иллюзию небывалой легкости.

Так создавалась адекватная архитектурная оправа для литургического действия. Свое место должно было занять в нем искусство слова в обеих своих формах: как риторическая проза и как поэзия. Для античного человека ораторское слово, волнуемое души на форуме, было важнейшим компонентом полисной "публичности" и символом духовного благородства, отличающего образованные народы от "бессловесных" варваров: притом важно, что это было именно "агонистическое" слово, слово как инструмент спора и борьбы, обвинения и самозащиты, шло ли дело о политическом выступлении, судебной речи или философском диалоге. Но с христианской точки зрения обвинять другого и оправдывать себя - занятие сомнительное, ибо человек в глубинном порядке вещей никогда не может быть прав, и спор только отвлекает его от уразумения этой истины. Лактанций, большой почитатель словесного искусства Цицерона, называет полемический пыл великого римлянина "собачьим красноречием": ибо слово Цицерона рвется укусить

противника. Оратор античного типа - фигура, для новой эпохи почти непредставимая (тем более, что ни политическая централизация Византии, ни политический развал Запада не оставляли места для словесных дискуссий). Декоративное и бессодержательное красноречие риторов медленно угасало на Западе и продолжало влечь свое существование при константинопольском дворе, но не оно определяло живую жизнь литературы. Подлинный наследник античного оратора - проповедник. Новый тип красноречия с классической завершенностью выступает в творчестве антиохийского пресвитера и затем константинопольского епископа Иоанна, прозванного потомками Златоустом (ок. 350 - 407 гг.). Жизнь этого гениального проповедника трагична: его яростные выступления против бессердечия богачей, против паразитической столичной культуры Константинополя, завоевав небывалую популярность среди народа, навлекли на него ненависть двора и высшего духовенства; по воле императрицы Евдоксии он был низложен и отправлен в суровую ссылку, где и скончался. Красноречие Иоанна имеет страстный, бурный, захватывающий характер. За все восемь веков у Демосфена не было более достойных наследников, чем этот христианский священнослужитель. Если литургическое "действие" есть некоторое соответствие античного театра, то соответствием самой драмы окажется поэзия гимнов. Не случайно она принимает на греческой почве явственно драматизированные формы с колоритной диалогизацией библейского повествования. Гимнограф Роман, прозванный современниками Сладкопевцем (ум. после 555 г.), и его товарищи по жанру придумывают длинные, взволнованные, риторически построенные речи, которыми обмениваются персонажи гимна. Однако со временем драматическая динамика угасает, уступая место статике словесного узора. Один из наиболее ранних тому примеров - "Акафист Богородице" (VI - VII вв.).

Гибкость и виртуозность стиховой орнаментики достигают в этой поэме единственной в своем роде степени. Но движения здесь нет. Это не значит, что поэма однообразна: напротив, она играет неистощимым разнообразием оттенков лексики и эвфонии, но это разнообразие родственно пестроте арабесок - за ним нет динамики. И притом именно в своей статичности Акафист - точный коррелят произведений ранневизантийской живописи и архитектуры. Здесь достигнуто столь же цельное единство поэтического текста и архитектурного пространства, как некогда в аттическом театре и аттической трагедии времен Софокла.

Сакральная поэзия латинского Запада чуждается таких пышных убранств: она отмечена терпкой аскетичностью и ясной простотой интонаций. Потомки практичных римлян, работавшие над уловлением душ в суровой обстановке варварских завоеваний, не имели ни времени, ни охоты к погружению в эстетику самодовлеющей обрядности.

Чином начальником латинской гимнографии был старший современник Августина - Амвросий Медиоланский (ок. 335 - 397 гг.), трудами которого в Медиолане (Милане) укоренилась очень прочная традиция "амвросианского" церковного пения. Для его гимнов характерны красота ясности и обаяние суховатой дидактической вразумительности.

Выработанная Амвросием поэтика толковой простоты была способна при нужде к еще большему упрощению; а нужда не замедлила наступить. Мы приведем строфу из одного гимна, созданного уже в самом конце описываемой нами эпохи или, возможно, в начале следующей, когда переход от античности к Средневековью давно был пройден.

Поэтичность этого гимна поистине "сделана из ничего": простейшие слова, отрывочные фразы, детский синтаксис, элементарная "складность", при которой слова действительно "складываются" друг подле друга, как камни в постройке. Вот он:

Мир даруй заблудшим,
Свет открой незрячим,
Истреби в нас злобу,
Возрасти в нас благо...

Наряду с литургической поэзией гимна и ораторской прозой проповеди носителем важнейших социальных функций оказывается еще один молодой жанр: повествовательная проза житий святых. Этот жанр обращен чаще всего к широкому низовому читателю. Колоритный историко-культурный документ являет собой принадлежащая Палладию Еленопольскому (ок. 364 - ок. 430 гг.) "Лавсийская история" (по имени некоего Лавса, которому книга посвящена), "Лавсийская история" - это цикл рассказов о египетских аскетах, среди которых Палладий долго прожил сам; их главная черта - острое ощущение бытового колорита и народная непосредственность изложения. Причудливый и пестрый мир константинопольских, александрийских, антиохийских улиц с их лавками и мастерскими, трущобами и злачными местами выпукло запечатлен в ряде памятников ранневизантийской агиографии. Лучшие жития имеют облик живой мемуарной записи: таково написанное на восточной окраине христианского региона - в Грузии - "Житие и мученичество св. Або". Небывалой безыскусственностью отличается возникшее на латинском Западе жизнеописание уже упоминавшегося выше св. Северина. По замыслу автора, аббата Евгиппа (ок. 450 - ок. 535 гг.), это, собственно, не житие, а предварительные записки, о литературной обработке которых Евгипп просил искусственного в словесности римского диакона Пасхазия. Можно только порадоваться тому, что умный римлянин не счел нужным портить этот человеческий документ условным пафосом: "поелику, - отвечает он Евгиппу, - говоришь ты просто и повествуешь толково, нам представилось, что наше рвение ничего не имеет прибавить к твоему труду" [55].

Наряду с деловыми по тону записками о почитаемых людях или новеллами о приключениях праведника в грешном мире развивается и третий тип агиографии: повествование о чудесах, граничащее с миром сказки. Эта разновидность житийной прозы получает особое распространение на Западе. Огромной популярностью пользуются составленные папой Григорием Великим "Диалоги о чудесах святых отцов", которые можно было найти в любой сколько-нибудь обширной библиотеке раннего Средневековья. Варвары, принимая христианство, долгое время усматривают в нем только особо могущественный способ магического чудотворства; поэтому легенды подобного типа пришлись им как нельзя более по вкусу. Поверия германских и кельтских народов постепенно усваивают христианскую оболочку и просачиваются в западную агиографию, определяя собой своеобразие ее окраски. Следует сказать особо об ирландской житийной литературе: единственная в своем роде по безудержности и причудливости фантастика кельтского эпоса удерживает все свои черты и в жизнеописаниях национальных святых Ирландии. Это мир, в котором заведомо нет ничего невозможного и любые превращения осуществляются с легкостью: домашнему скоту ничего не стоит превратиться в хищных волков, а куску мяса, которым пренебрегли ханжи-постницы, недостойные ученицы св. Биргиты -- в змей, тело св. Патрика в один и тот же час на двух одинаковых колесницах отправляется на север и на юг Ирландии; по стране бродят могущественные колдуны-барды, с которыми соперничают в чудотворстве святые [56]. Отвага, с которой ирландские жития стилизуют евангельские идеалы в духе языческих кельтских преданий, заставляет вспомнить другой феномен ирландской культуры VII - VIII вв.: декоративную миниатюру, дерзко превращающую волосы и бороду, завитушки морщин и глаза, руки и одежду изображаемых святых в хитросплетения криволинейного кельтского орнамента. Перед западным христианством стоял огромный и самобытный мир кельтских и германских народов. Одни из этих народов были обращены еще в IV - V вв., как ирландцы; других еще предстояло обратить; важной исторической вехой была деятельность миссионера и церковного организатора Бонифация или Винфрита, выходца из Англии, в результате которой христианство начинает обретать устойчивую почву среди германских народов. Но все эти народы, оставались ли они верными язычеству или уже успели принять крещение, были носителями своих вековых преданий и поверий,

обладателями своих идеалов и символов. Мы уже видели, как образ друида неожиданно оказывается подосновой типа чудотворца в ирландской агиографии. Поистине грандиозным мифологическим миром обладали германо-скандинавские народы. Христианство не могло просто вырвать весь этот мир с корнем, как оно выкорчевывало священные дубы языческих рощ; оно должно было справиться с ним только через его освоение. Но это означало существенную внутреннюю перестройку латинской христианской культуры.

Со времен Бонифация Рим все последовательнее ориентируется не на восток, а на север. Вот несколько политических событий, наделенных значительностью символа: в 754 г. папа Стефан III венчает Пипина Короткого королем франков, заключая с франкской державой далеко идущий союз; на Рождество 800 г. папа Лев III возлагает на Пипинова сына Карла Великого корону императора Римской империи, оспаривая право византийских кесарей быть единственными наследниками державы Константина; в 863 г. папа Николай I и константинопольский патриарх Фотий отлучают друг друга от церкви. Во всех этих фактах выражает себя осознание одной и той же истины: общехристианский регион распался на два - западнохристианский и восточнохристианский. Пройдет время, и это событие найдет для себя вероисповедное выражение в распре католицизма и православия. Отныне мы имеем дело уже не с греко-латинской, но с романо-германской культурной общностью - и с византийской культурой, идущей своими путями.

Примечания

1. А. Р. Kashdan. Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Europa. - "Das Altertum", 13 (1967), S. 108-113.
2. См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 554-555.
3. А. Ф. Лосев. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, стр. 126.
4. Византийские очерки. Труды советских ученых к XIV конгрессу византинистов. М., 1971, стр. 22-23.
5. А. П. Каждан. Византийская культура. М., 1968, стр. 50-52, 69, 81, 89-92 и др.; его же. Социальный состав господствующего класса Византии XI-XII вв. М., 1974.
6. А. Я. Гуревич. Проблема генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
7. Ср.: А. И. Неусыхин. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному (на материале истории Западной Европы раннего Средневековья). - "Вопросы истории", 1967, № 1. В этой работе едва ли не впервые в отечественной науке принципиально поставлен вопрос о характере "дофеодального" общества.
8. Византийская поэтесса IX в. Кассия подчеркивает смысловую сопряженность двух планов средствами синтаксического и метрического параллелизма:
Когда Август на земле воцарился,
истребляется народов многовластие!
Когда Бог от Пречистой воплотился,
упраздняется кумиров многобожие.
Единому царству дольнему страны служат;
В единого Бога горнего люди верят.
Исчисляются народы волею Кесаря;
Знаменуются святые именем Господа...
(W. Christ et M. Parankas. Anthologia Graeca carminum Christianorum. Lipsiae, 1871, p. 103). (Здесь и далее перевод С. Аверинцева).
9. Ср.: A. Dempf. Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttgart, 1964.
10. Ср. нашу статью: С. Аверинцев. На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы). - "Вопросы литературы", 1973, № 2, стр. 150-183.
11. См.: Jo. Leipoldt. Schenute von Atripe ("Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", B. 25). Leipzig, 1903.
12. Euseb. Vita Constantini, IV, 13.
13. Theodoret Graecarum affectionum curatio, rec. Jo. Raeder, Lipsiae, 1904, c. I, 14 (p. 18, 16-17).
14. Ср. цитату в том же сочинении Феодорита Киррского, с. 1, 51 (p. 18, 18-20).
15. Augustini De civitate Dei, IV, 6.
16. Salviani De regimento Dei, V, 4, §§ 15-16; V, 8, § 36. Сальвиан доходит до того, что одобряет римлян, которые, оказавшись под властью варваров, молятся о том, чтобы остаться в таком положении.
17. (Justini) Ad Diognetum V.
18. Tertulliani Apologeticum, XXXII, I.

19. Ср.: C. A. Patrides. *The Phoenix and the Ladder: The Rise and Decline of the Christian View of History*. Berkeley and Los-Angeles, 1964 ("University of California English Studies", 29).
20. Ср.: J. Gillmann. Some reflections on Constantine's "apostolic" consciousness. - "Studia Patristica", IV, Berlin, 1961, s. 422-428.
21. Ср.: W. Suerbaum. *Vom antiken zum fruhmittelalterlichen Staatsbegriff: Uber Verwendung von res publica, regnum, imperium und status von Cicero bis Jordanus*. Munster, 1961.
22. Photii Epistolae, ed. R. Montacutius, London, 1651, p. 115-118.
23. Clementis epistola ad Corinthios, XXXVII.
24. Cypriani De habitu virginum, I.
25. Ср.: P. Nagel. Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Monchtums. Berlin, 1966 "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur", 95 и рецензию: "Византийский временник", т. 31. М., 1971, стр. 209-211.
26. Augustini Confessiones, VIII, S, 19.
27. Ср.: I. Leiboldt. *Griechische Philosophie und fruhchristliche Askese*. Berlin, 1961.
28. Athanasii De vita S. Antonii, 5.
29. E. Hammerschmidt. *Die Koptische Gregoriosanaphora*. Berlin, 1957, S. 48.
30. "Помыслы" (logismoi) - в аскетическом лексиконе любые спонтанно возникающие и неконтролируемые движения сознания и подсознания. Цель аскета - поставить их под контроль своей воли; это требовало специальной психофизической техники, которая и разрабатывалась "старцами" на опыте самонаблюдения.
31. Aroptegmata patrum, Arsenii 5.
32. Augustini Enarrationes in Psalmos XLI, 13.
33. Migne, Patrologia Graeca, t. XXXVII, col. 755-756.
34. Ср.: А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., "Искусство", 1972, стр. 219-220 и 236-247; R. Newald. *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus*. Tubingen, 1960, S. 135-136.
35. Macrobbii Saturnalia, praef, 2.
36. См.: С. Аверинцев. Цит. соч., стр. 163-166.
37. Augustini De civitate Dei, XII, 14.
38. Ср.: I. Hessen. *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem des Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig, 1956.
39. Ср.: F. Korner. *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie*. Munchen, 1959; C. I. de Vogel. *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*. Baden-Baden, 1958.
40. Напр.; Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, IV, 23. Migne, Patrologia Graeca, t. III, col. 724 C.
41. Confessiones 1, 2, 3.
42. См.: Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, V, 4. Migne, Patrologia Graeca, t. III, col. 817.
43. Augustini Contra epistolam quam uocant fundamentum, 5, 6.
44. Augustini Soliloquia, 1, 2.
45. Ср.: Ш. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; его же. Петр Ивер и античное наследие. Тбилиси, 1963; С. Данелиа. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита. - "Византийский временник", т. 8. М.- Л., 1956.
46. Migne, Patrologia Graeca, t. III, col. 117.
47. Dionysii Areopagitae Theologia mystica, V. Migne, Patrologia Graeca, t. III, col. 1048 A-B.
48. Migne, Patrologia Graeca, t. III, col. 117.
49. Dionysii Areopagitae epistola V, Migne. Patrologia Graeca, t. III, col. 1074 A.
50. Ср.: Демпф. Цит. соч., стр. 177- 178.
51. Migne, Patrologia Graeca, t. III, col. 115.
52. Ср.: А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.
53. Ioannis Scoti Eriugena De divisione naturae II, 28. Migne, Patrologia Latina, t. CXX, col. 589 B.
54. В. Н. Лазарев. *История византийской живописи*, т. 1. М., "Искусство", 1947, стр. 27.
55. Paschasii epistola ad Eugippum, 3 (Eugippius. *Das Leben des heiligen Severin, Lateinisch und deutsch*. Berlin, 1963, S. 46).
56. Vitae sanctorum Hiberniae (Studia Hagiographica N 28), ed. W. W. Heist. Bruxelles, 1965.