



С. С. АВЕРИНЦЕВ

Порядок космоса и порядок истории

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

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

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей и пережило ее, если это

* *Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum*, VIII, 48.

** *Pseudo-Aristotelis De mundo*, I.

*** *Platonis Timaeus*, 92 C.

возможно, с еще большей остротой, чем она была пережита в древности. Но в составе христианского учения идея эта переосмыслялась. Теперь порядок приходит от абсолютно трансцендентного, абсолютно всемирного Бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий, как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их *аскеза*.

Вот как раннехристианский автор описывает мир, повинующийся Богу: «Небеса, его управлением движимы, в мире ему покоряются. День и ночь совершают они бег, им предназначенный, нимало не чиня друг другу препятствий. Солнце, и Луна, и хоры звезд по велению его в согласии, без всякого отступления шествуют по кругу в положенном им пределе. Земля, понесая во чреве своем, по воле его во время свое преизобильно пропитание подает людям, и зверям, и всем сущим в ней живым тварям, не разномысля и не отклоняясь от определенного о ней. Бездн неисследимые хляби и недр неизъяснимые струи теми же сдерживаются велениями. Беспредельное море во всем пространстве своем, по устройению его собранное вместе, не преступает положенных ему препон, но как он указал, так и действует, ибо он изрек: “Доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел горделивым волнам твоим” (Иов. 38, 11). Океан, для человеков непереплываемый, и миры об-он-пол Океана сущие теми же установлениями Владыки правимы. Сроки весны, и лета, и осени, и зимы в мире друг друга сменяют; ветров порывы, каждый во время свое, исполняют дело свое неотпустительно. Вечнотекущие источники, на здравие всем пьющим от них сотворенные, сосцы свои неиссякающие жизни ради человеков предлагают. Малейшие между живыми созданиями в мире и единомыслии сходки свои правят. Всему сему великий Создатель и Владыка сущего совершаться повелел в мире и единомыслии, всем благодворя...» *

Если Солнце — уже не бог Гелиос язычников, это вовсе не значит, как настаивает Ориген, будто оно «ничто» ** или, по Анаксагору, безжизненный и бездушный «огнистый ком» ***;

* *Clementis Romani* I Epistola ad Corinthios, XX.

** *Origenis Contra Celsum*, V, 13 (Origenes / Die Griechischen christlichen Schriftsteller (GCS). Bd II. S. 14).

*** *Ibid.* V, 11 (*Ibid.* S. 12).

нет, все небесные светила — служители Бога, способные ему молиться и осмысленно покоряться*. Они движутся отнюдь не слепо, однако и не по собственной воле, не от себя и не для себя, но для Бога. Григорий Назианзин обращается в одном из своих стихотворений к Христу:

Ради тебя сияньем своим сокрывает созвездья
Скоробегущий Титан, огненный круг проходя.
Ради тебя то живет, то меркнет полночное око
Мены, и снова горит полною славой лучей...**

«Поразмысли же теперь, — обращается к читателю Ориген, — нельзя ли к этим существам [т. е. светилам], покорившимся суете не по своей воле, но по воле Покорившего, и пребывающим в надежде обетования, приложить Павловы слова: “Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше” (Фил. 1, 23). По крайней мере, мне представляется, что подобным же образом могло бы сказать и Солнце: “Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше”. Но Павел прибавляет еще: “А оставаться в плоти нужнее для вас” (Фил. 1, 24). И Солнце поистине может сказать: “Остаться же мне в небесном этом и светозарном теле нужнее ради откровения сынов Божиих”. То же самое должно мыслить и говорить также о Луне и о звездах...»***

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

При таком понимании космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а Церковь — своего рода моделью космоса, или «космосом космоса», как выражается тот же Ориген****. Это уже очень далеко от античной космоло-

* Ibid.

** *Gregorii Nazianzeni Poemata de se ipso*, I, XXXVIII, 15—18 // PG. T. 37. Col. 1326.

*** *De principiis*, I, 7, 5 // PG. T. 11. Col. 1751.

**** *Origenis In Ioannem*, VI, 59 (GCS. Origenes IV, S. 167). Конечно, это выражение двузначно, как двузначно само слово *κόσμος*, и оно означает также попросту «украшение мира». Однако именно потому, что в философском термине «космос» продолжал просвечивать

гии, — хотя, может быть, не так далеко, как это кажется: ведь именно те направления античного идеализма, которые были особенно увлечены идеей звездного порядка, гармонии сфер, как пифагорейство и платонизм, больше всего тяготели к идеалу безусловного повиновения сверхличному авторитету и ближе всего подошли к принципу монашества. Пифагорейцы на практике создали некий «орден», связанный строгой дисциплиной, и соблюдали множество ритуально-уставных предписаний. Платон конструировал ту же жизненную установку в утопической теории государства. «Тут даже не аристократия, — замечает А. Ф. Лосев, — а скорее теократия, монастырское игуменство»*. «Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в Платоновом понимании социального бытия»**. Афонские монахи, еще в XV в. сосредоточенно смотревшие по ночам, как звезды из чистого хрустального неба смотрят на грешную землю, и поучавшиеся ненарушимой стройности их движения, были поздними наследниками Пифагора и Платона***.

Уже в платонизме напряженный интерес к порядку космоса с самого начала связан с ощущением угрозы другому порядку — порядку полиса. В ранневизантийской идеологии этот интерес окрашивается в новые тона в связи с гибелью того, что еще оставалось от порядка полиса. «Удобопревертательность» земных законов стала еще очевиднее, непреложность небесных законов — еще желаннее. Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли». Соотнесенность космологических мотивов с социальными проблемами ощутима в словах Григория Назианзина: «Да не нарушается закон подчинения, которым держится земное и не-

его изначальный смысл «украшения», сам этот смысл легко оказывался причастным «космологическому» уровню семантики. Если космос — это «украшение», нарядный порядок, то Церковь есть как бы «украшение украшения»; фундаментальное свойство космоса — стройность — присуще ей, так сказать, во второй степени.

* Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. I. С. 656.

** Там же. С. 804.

*** Ср. рассказ итальянца XV в. об этих ночных бдениях афонских старцев: *Le Millénaire du Mont Athos: 963—1963*, I. Chevetogne, 1963. P. 131.

бесное, дабы через многоначалие не дойти до безначалия» *. Каждое слово о реальности мирового порядка превращается в притчу и аллегория о желательности порядка человеческого, общественного **, причем последний мыслится в формах иерархии («закон *подчинения*» — авторитарный принцип). Немолимая, жесткая симметрия образов ранневизантийского имперского искусства, повинующихся эстетике придворного церемониала и военного парада ***, — зрительное соответствие такой космологии. Платон мог только мечтать о столь высоком уровне формализации художественного канона **** и государственного обихода ***** — одного в нерасторжимом единстве с другим; но теперь это до некоторой степени стало реальностью. А в мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона ^{6*}. Звеном этим был библейский креационизм, т. е. учение о Боге как творце стихий и законодатель людей.

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

Нельзя, конечно, утверждать, будто античная греческая философия абсолютно чужда историзму. Человеческая сущность так неразрывно связана с динамикой истории, что человеческая мысль едва ли может миновать проблему, поставленную этой динамикой. И все же классическая культура Греции оттесняла начало историзма далеко на задний план. «Поскольку

* *Gregorii Nazianzeni oratio*, 19 («Творения». М., 1843. Ч. II. С. 154).

** Эта дидактическая «сверхзадача» космологических рассуждений особенно отчетливо и откровенно выступает в популярной литературе «Шестоднегов», т. е. проповедей о сотворении мира. Такие проповеди сочиняли, в частности, Василий Кесарийский и Григорий Нисский.

*** Ср.: *Mathew G. Byzantine Aesthetics*. London, 1963. P. 17.

**** *Platonis Leges*, II, 656 D; *Ibid.* VII, 802 A—B.

***** *Ibid.*, XII, 942 A—D.

^{6*} К этому требуется некоторая оговорка: наполовину всерьез, наполовину играя, Платон как бы постулирует доктрину о сотворении мира демиургом в качестве предпосылки своих социально-этических конструкций (в «Тимее» и «Критии»). Но, конечно, это еще не настоящий креационизм; скорее, приходится говорить о «рабочем мифе», как мы говорим о «рабочей гипотезе».

в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте... Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс» *.

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

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это «космос», т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это «олам» **, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и

* Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу [«Тимей»] // Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 660. Ср.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 643; *Его же*. Античная философия истории. М., 1977.

** Исходное значение слова «'ōlām» — «сокрытое», «завешенное», отсюда — «древность», начальное пра-время, но также «будущность»; две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. Точнее, это не «вечность», а «мировое время» (в немецком переводе Бубера и Розенцвейга — «Weltzeit»), которое, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем. Иначе говоря, «олам» — мир как время и время как мир. Талмуд говорит об эсхатологическом «'ōlām habā'», что можно с равным правом переводить «будущий век» (ср. в христианском символе веры «...и жизни будущего века») — и «будущий мир». Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «эон» и латинским «секулум».

придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики — как «вместилище» необратимых событий. Греческий бог Зевс — это «Олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве — это «Сотворивший небо и землю», т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени.

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

Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. Так поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла потому именно, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций учит: «Лови день, менее всего доверяя следующему!»*. Напротив, сквозной мотив Библии — обетование, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Новозаветный автор «Послания к Евреям» так суммирует судьбу ветхозаветных «патриархов»: «Верю Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, — и он пошел, не зная, куда идет. Верю обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования... Все они умерли в вере, не получив обещанного, а только издали видели его, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верю в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...» (Евр. 11, 8—9; 13, 20). В самом деле, будущее — то, во что верят персонажи Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дарит Бог Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных залогов грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот эсхатологический оптимизм, умозакрывающий

* Carmina, I, XI, 8.

от бедственности настоящего к благополучию будущего* («Ибо Я пролью воды на жаждущее и потоки на иссохшее», — обещает Яхве в «Книге Исаяи» (Ис. 44, 3)), приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство.

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

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

Ближневосточный мистический историзм нашел в Библии свое классическое выражение и в основном именно через Библию вошел в духовный кругозор византийского средневековья. Однако он был свойствен отнюдь не только библейской традиции, но и другим религиозно-культурным традициям Ближнего Востока. Уже ранний эллинизм обеспечил его встречу с греческим типом отношения к истории. Вавилонянин Беросс (или Берос), жрец Бела, принадлежал к поколению, еще видевшему времена Александра Великого**; он успел написать для Антиоха I Сотера (281/0— 262/1 до н. э.) труд на греческом языке в трех книгах — «Вавилонскую историю». Предания своего древнего народа он излагал в формах *всемирной хроники*, отлично известных по Ветхому Завету, но совершенно чуждых классической Греции: первая книга трактовала о событиях от начала времен до потопа, вторая доводила рассказ до Набонассара,

* Ср.: *Философская энциклопедия*. М., 1967. Т. 4. С. 157—158.

** *Eusebii Chronicon*, I. С. 11.

третья — до прихода македонян. Огромную роль играли разного рода реальные и фантастические выкладки по хронологии: весь временной универсум истории, исчисляемый Бероссом в сотни тысячелетий, был представлен как единое целое и расчленен на массивные ярусы эпох. Греческая историография Геродота и Фукидида не знала этой хронологической архитектоники, оперирующей с тысячелетиями. «Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени», — говорил греку представитель памятной мудрости Востока еще в «Тимее» Платона*; «И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не ведая о том, что было в древние времена или у вас самих»**.

Можно, конечно, посмеяться над дутыми сроками вавилонского историка, как это делал в свое время Ф. Ф. Зелинский, привыкший к роли адвоката классической древности в ее тяжбе с Азией: «Берос был щедр на нули. По своему научному содержанию халдейская астрономия была не такова, чтобы особенно поразить греческих ученых... нужно было поэтому раздавить их возражения под тяжестью цифр»***. Дело, однако, обстоит не так просто. Если грек классической эпохи ощущал как нечто реально для него наличное лишь настоящее и недавнее прошедшее, это оберегало его от наукообразного шарлатанства хронологических экстазов, но одновременно закрывало для него возможность пережить и перечувствовать открытую перспективу, широкий простор времени, монументальный ритм сменяющихся мировых периодов. Гениальный Фукидид не предпринял даже минимальных усилий, чтобы сделать свою хронологию унифицированной****, а тем самым мировое время — просматриваемым, зримо явленным для ума. Здесь эллин был беднее восточного книжника, и Платон сумел увидеть это с большей пронизательностью, нежели красноречивый филолог XX в. Если бы форма восточной всемирной хроники (имен-

* *Platonis Timaeus*, 22 В.

** *Ibid.*

*** *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. Т. III. Соперники христианства. 2-е изд. СПб., 1910. С. 256.

**** Хронология Фукидида в *своем роде* очень точна; она ориентирует читателя *внутри* временного отрезка, занятого Пелопоннесской войной (счет по летним и зимним кампаниям). См.: *Жебелев С. Фукидид и его творения // Фукидид. История. М., 1915. Т. 1. С. LI—LIV.* Что отсутствует, так это единая точка отсчета.

но как *содержательная* форма) не была насущно нужна греко-римскому миру, она, очевидно, не была бы им воспринята с такой жадностью. В самом деле, без ее влияния оказалась бы невозможной уже универсалистская историография Посидония и его последователей вроде Диодора, не говоря уже о тех основанных на Библии хронологических сводах от сотворения праотца Адама, которые со времен Юлия Африкана составляют доподлинную манию любителей учености из числа христианских писателей*. Семя, брошенное Бероссом, упало на благодатную почву.

Новый Завет продолжил и усилил традицию библейского мистического историзма. Это сказалось уже в его названии. У ветхозаветного пророка Иеремии шла речь о том, что в эсхатологические времена Бог заключит с людьми новый «завет», т. е. новый «союз» (Иер. 31, 31). «Новым Заветом» именовали себя члены Кумранской общины, чаявшие «грядущего века»**. Христианство выступило с притязанием на то, что Бог уже заключил новый «завет» с «новыми людьми» (Еф. 2, 15; 4, 24), «ходящими в обновленной жизни» (Рим. 6, 4). Книги Нового Завета обещают «новое небо и новую землю»***. «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Евангелие (εὐαγγέλιον) — это «благая весть», т. е. как бы «хорошая новость», которую надо «возвещать» («керигма»), как возвещают только новость. Содержание новозаветной веры — не вневременной миф и не вневременная религиозно-философская концепция; оно связано со стихией времени и требует внимания ко времени, к «знамениям времени». «Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времени не можете» (Мф. 16, 3). Взаимоотношения Бога и человека получили временное измерение; как подчеркивает новозаветный автор, Моисеев «закон», будучи истинным установлением Бога, возник во времени и во времени же «упраздняется» (Евр. 1—7). Надо «оставить то, что позади», надо «устремляться вперед» (Флп. 3, 13). Для традиционной религиозности слово «новый» могло быть наделено только негативным смыслом — здесь официальный иудаизм и греко-римское язычество были едины: критик христианства Кельс хвалит иудеев за то, что они, в противоположность хрис-

* Об универсальном влиянии идей Беросса на сирийскую, греческую, иудейскую и христианскую историографию см.: *Dempf A. Die Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur.* Wien, 1964.

** См.: *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 153.

*** 2 Петр. 3, 13; ср.: Откр. 21, 1.

тианам, «соблюдая богослужение, унаследованное от отцов, поступают подобно прочим людям» *. Молодое христианство ввело слово «новый» в обозначение своего «завета» и своего «Писания», вложив в это слово свои высшие надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма **.

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

«Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, — так и снова по прошествии весьма протяженных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимые разы этот же самый Платон, этот же город, эта же школа, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили! Ибо единожды умер Христос за грехи наши; воскреснув же из мертвых, уже не умирает, и смерть не будет более обладать Им... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что по кругу, как полагают они, будет возвращаться их жизнь, но потому, что таков путь заблуждения их, сиречь ложное учение» (De Civ. Dei, XII, 14).

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

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

Как это произошло?

* *Celsi* V, fragm. 25.

** Ср.: *Patrides* C. A. The Phoenix and the Ladder: The rise and decline of the Christian view of history. Berkeley; Los Angeles, 1964 (University of California English Studies, 29); *Bultmann* R. History and Eschatology in the New Testament // New Testament Studies. 1954. I. P. 5—16.

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

Тема апокалиптиков — взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и «тот свет». Когда древние пророки говорили о народах и государствах, для них еще существовал пестрый человеческий мир с его красками; для апокалиптиков красок не осталось — только ослепительное сияние и крошечный мрак. Атмосфера их сочинений характеризуется единством двух крайностей — предельной экзальтации и предельной рассудочности. С одной стороны, перед нами экстатические визионеры; откровение о сокровеннейших тайнах «будущего века» предполагает напряженность интонации, непривычность и невероятность образов. С другой стороны, апокалиптикам очень трудно и очень страшно представить получателями откровения лично себя; для их совести легче взять на себя роль позднего хранителя тайных пророческих преданий, размышляющего над древним пророчеством, вычисляющего сроки его исполнения и выводящего из него все новые следствия. Отсюда книжный и головной характер апокалиптической литературы; отсюда же влечение апокалиптиков к анонимности и псевдонимности. Апокалиптик предпочитает скрывать себя за условными именами таинственной древности и выставлять себя в качестве безымянного инструмента предания. Он излагает свое учение устами какого-нибудь персонажа незапамятных времен — например, устами Адама и Евы, или Еноха, или двенадцати сыновей Иакова, — при этом «пророчествуя» о давно прошедших событиях и пересказывая библейские саги и хроники в формах будущего времени. Перед нами не просто мистификация. По очень серьезным и содержательным причинам такому автору нужна для осмысления истории воображаемая наблюдательная точка *вне* истории; эту позицию

удобно локализовать либо в самом начале истории, либо в самом ее конце, — но к концу прикован умственный взор апокалиптика, а в начале он помещает своего двойника, дав ему имя хотя бы того же Еноха. Глазами этого своего двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошедшее и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между «уже» и «еще не» в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто predeterminedенное и постольку данное готовым. Мало определить апокалиптику как мистику истории; в отличие от мистики конкретного исторического процесса у библейских пророков, это мистика абсолютизированной, и потому абстрактной, и потому *снятой истории*. Апокалиптик очень остро чувствует историю — как боль, которую нужно утолить, как недуг, который нужно вылечить, как вину, которую нужно искупить. Здесь не место говорить об исторических причинах, сформировавших такой психологический стереотип. Достаточно указать на то, что апокалиптик скорее ненавидит историю, чем любит ее, и что он больше всего хотел бы от нее избавиться; столь характерный для библейской традиции мистический историзм на пределе своей кульминации обращается против самого себя. Поэтому для апокалиптика так важна идея абсолютного конца, когда все движущееся остановится, все открытое замкнется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор.

Во-вторых, по мере того как христианство приобретало формы систематического философствования, оно перенимало греческие мыслительные навыки. Еще в 30—40-е годы IV столетия за пределами Римской империи работал «персидский мудрец» Афраат, интерпретировавший содержание христианской веры вне эллинских философских схем, идя от традиции восточного историзма. «Двадцать три гомилии Афраата имеют больше библейской полнокровности и колоритного материала по вопросам жизни Иисуса, чем все трактаты апологетов», — отмечает Э. Барниколь *. Все это так; но для своего времени Афраат был безнадежно отставшим провинциалом. Историческое развитие прошло мимо него, и оно не могло идти иначе. Каждый шаг навстречу более тонкой интеллектуальной культуре означал для христианства приближение к онтологии эллинского типа, к

* Barnicol E. Das Leben Jesu der Heilsgeschichte. Halle, 1958. S. 71.

платоновскому или аристотелевскому идеализму. «Когда около 230 года Ориген создал первый опыт научно построенной теологии, это означало, что грек еще раз превратил историю в космологию. Он писал о началах, когда должен был писать о царстве Божиим»*. Значение этого факта трудно переоценить. Ориген — самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены Церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставал оказывать влияние. Вся христианская философия средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика. Продолжая традиции эллинистического толкования мифов и поэтических текстов**, основанная Оригеном александрийская школа христианского богословия разработала метод аллегорической интерпретации библейской «священной истории»***. В практике такой интерпретации было немало курьезного; но суть ее нельзя сводить к курьезу. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени, как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени. Если Библия о чем-то повествует, текст этого рассказа имеет три значения: буквальное — плотское, моральное — душевное и, наконец, мистическое — духовное. Идеальная структура снова про-

* *Dempf A. Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München; Berlin, 1929. S. 109.*

** Здесь следует назвать разработанную стоиками моралистическую интерпретацию Гомера, методы которой были переняты неоплатониками. Эти же методы еще до христианских александрийцев перенес на Библию иудейский александриец Филон; у него, как и у Оригена, эллинистическая традиция толкования текста накладывается на иудейскую (остается, однако, неясным, не обязана ли «мидрашистская» и протокабалистская экзегеза своим рождением эллинистическому влиянию).

*** Ср.: *Clavier H. Esquisse de Typologie comparee, dans le Nouveau Testament et chez quelques ecrivains patristiques // Studia Patristica (SP), IV. Berlin, 1961. P. 28—49 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (TU 79)); Danielou J. Typologie et allegorie chez Clement d'Alexandrie // Ibid. P. 50—57; Idem. Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950; Hanson C. Allegory and event. A Study of the Sources and Significance of Origenes' Interpretation of Scripture. London, 1959; Shark R. J. Typology in the Kontakia of Romanes // SP, VI (TU 81). Berlin, 1962. P. 211—220.*

тивопоставлена конкретной истории. Если смысл события имеет вневременной характер, он может выявиться в целой цепи разновременных событий. Отсюда богословская «типология» в средневековом смысле слова, т. е. доктрина о «преобразовании» (идеально-смысловом предвосхищении) более поздних событий в более ранних. Едва ли не все эпизоды Ветхого Завета разбирались как аллегории о земной жизни Христа, но события последней, в свою очередь, могли иносказательно указывать на перипетии внутренних путей христианской души. Интерпретация александрийской школы как бы спешит пройти, проскочить сквозь конкретный образ события к его абстрактному значению, принимая вполне всерьез только последнее; что она почти не принимает всерьез, так это время. Прошлое симметрично отвечает настоящему, настоящее симметрично отвечает будущему; необратимость времени снова приглушена гармонией как бы пространственной симметрии. Конечно, это уже не языческий миф о вечном возврате. К. Леви-Стросс назвал миф «машиной для уничтожения времени»*. «Типология» — это «машина» не для уничтожения времени, но для нейтрализации времени.

Теология александрийской школы была таким явлением мысли, которое могло претерпевать самые различные степени популяризации, вульгаризации, бытовой материализации, удерживая свои основные черты. Все средневековье постепенно размывает умственные конструкции александрийцев на мелкую монету общедоступного назидания. Но у экзегезы александрийского типа был аналог и в собственно бытовой сфере церковной жизни: речь идет о неуклонно развивающейся от века к веку системе годовых праздников. «Единожды умер Христос», — восклицает Августин; но каждый год в неизменной череде Пасха сменяла Страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий «священной истории», разумеется, как подобие этой неповторимости, как ее «икона», но психологически — как ее возможная нейтрализация. Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном, прямом, узком пути, имеющем цель.

Вернемся к александрийской школе — и одновременно перейдем к следующему, третьему, пункту наших рассуждений. У александрийской школы был соперник и оппонент — антио-

* *Леви-Стросс К.* Структура мифов // Вопросы философии. 1967. № 7. С. 155.

хийская школа. В противоположность александрийскому аллегоризму антиохийцы культивировали интерес к буквально-историческому смыслу Библии, в противоположность платонизирующему александрийскому онтологизму и космологизму — юридически окрашенную этику свободной воли, восточную идеологию священной державы и восточноэллинистический тип историографических занятий. Здесь не место рассматривать, как тенденции антиохийской и александрийской школ в наиболее крайнем своем выражении дали две «христологические» ереси — соответственно несторианство и монофизитство, — открывшие выход центробежным силам культурно-этнического сепаратизма; как антиохийская этика свободной воли с ее правовым уклоном повлияла на западную, латинскую теологию; как умеренные формы александрийства и антиохийства вошли в синтез византийского богословия. Сейчас нас занимает иное: почему выразившаяся в деятельности антиохийцев и, вообще, присущая сирийско-палестинским кругам заинтересованность в историографическом оформлении идеологии священной державы тоже могла быть путем — еще одним путем, — уведившим от новозаветного, раннехристианского историзма. Основатель и классик церковной историографии — виднейший идеолог священной державы Евсевий Кесарийский. Этот уроженец Палестины был связан с преданием оригеновского круга, но скорее биографически; он унаследовал от Оригена разве что элементы филологически-полигисторской культуры и чисто теологические воззрения проарианского характера, но не основной уклон его философского мышления. Он в достаточной мере связан с ближневосточной традицией, чтобы исполнить требование эпохи и написать фундаментальный исторический труд. «Для решения этой задачи должен был прийти сириец, обладавший достаточным вкусом к конкретности единичных событий и в то же время достаточной греческой культурой, чтобы научно излагать эти события» *. Но перспектива истории ведет в глазах Евсевия к христианской державе Константина и до некоторой степени замыкается на ней. Эсхатологическое будущее подменено политическим настоящим. Дело не в том, чтобы назвать Евсевия «сервильным» и «льстивым» автором; если бы причина такой установки сводилась к личным недостаткам характера Евсевия, весь облик византийской культуры был бы более светлым. Перед нами не лесть; перед нами официальная идеология «благоверной» государствен-

* *Dempf A. Sacrum Imperium... S. 109.*

ности, принимающая сама себя вполне всерьез. Она была, правда, оспорена Иоанном Златоустом *. Но, хотя Иоанн Златоуст стал великим святым греческой Церкви, а Евсевий остался полуеретиком, наиболее общие черты ходовой византийской концепции государства были предвосхищены не Иоанном, а Евсевием. За историей оставлена конкретность, но у нее почти до конца отнята открытость — хотя бы открытость на таинственное абсолютное будущее эсхатологии. Византийское христианство сравнительно мало эсхатологично **, а византийская эсхатология почти не знает тайны. История превращена в задачу с приложенным результатом. Аналогичный уклон можно усмотреть в ранневизантийских переработках библейских сюжетов, будь то апокрифы, будь то проповеди или кондаки. В Евангелиях Христос молится в Гефсиманском саду: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39; Мк. 14, 35; Лк. 22, 42.). «Если возможно» — это условная конструкция, а условная конструкция — простейшая схема исторического свершения: через нее выражено, что настоящее колеблется и открыто будущему. Конечно, и в Евангелиях есть другая тема — тема предопределенности: «впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению» (Лк. 22, 22). Однако обе темы остаются в отношении подвижного равновесия. Напротив, у ранневизантийских авторов тема предопределенности, мотив «предвечного совета», вневременного бытия всех вещей в замысле Бога, но также и в умах верующих решительно выходит на передний план, подавляя и глуша чувство «священной истории» как истории. Христос уже не говорит «если возможно»; он говорит совсем другие слова: «Это от начала Мне изволилось» ***. Он уже не прощается с матерью как бы навсег-

* Ср.: *Verosta St. Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*. Graz; Wien; Köln, 1960.

** Ср.: *Podskalsky D. Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel, 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der philos. Fakultat. 9)*. München, 1972; рец. А. П. Каждана на эту книгу в «Византийском временнике» (1973. Т. 35. С. 264—265). Подскальский говорит об «идеологизации византийской имперской эсхатологии».

*** Romanos le Mélode. *Hymnes / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons*. Vol. IV (SC 128). Paris, 1967. P. 180.

да*; он разъясняет ей, что она узрит его первая по выходе из гроба**.

Здесь утрачена мистическая диалектика Нового Завета: «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13, 9—10). Для фидеистического рационализма средних веков временами исчезало всякое «отчасти»: все разъяснено, все расписано с самого начала, как текст некоего священного действия, никто не собьется со своей роли. Фидеистический рационализм враждебен не только духу научности; в известных пределах он враждебен религиозному переживанию тайны. Абсолютное будущее слишком определено, чтобы быть абсолютным, и, пожалуй, слишком определено, чтобы быть будущим. Из бездны света оно превращается в массивный золотой иконостас. «Имперфект» человеческой истории, да и библейской «священной истории», не столько «прошедшее», сколько *проходящее* время, заменяется снятым и готовым «перфектом» извечного Божьего решения, заменяется *стоящим настоящим* литургии, но также имперской идеологии, которая готова отнести апокалиптические пророчества о тысячелетнем царстве мира к сбывшейся, осуществившейся еще при Константине христианской государственности***. Настоящее остановлено; будущее — уже не совсем будущее, ибо оно в некоем идеальном плане дано готовым сейчас, но и прошедшее — не совсем прошедшее, ибо оно, как предполагается, обладало смысловым содержанием настоящего и будущего. В самом деле, если новозаветные авторы не устают подчеркивать новизну своей веры и своей «вести», то Евсевий энергично утверждает, что в христианстве нет «ничего нового и ничего странного»****, что в некотором смысле оно существо-

* Это прощание «как бы навсегда» эмоционально присутствует в повелении усыновить Иоанна: «се сын твой» (Ин. 19, 26).

** Romanos le Mélope. Hymnes. Vol. IV. P. 177.

*** Эта подмена идей — одна из главных тем книги Д. Подскальского (см. примеч. выше).

**** *Eusebii Pamphili Historia Ecclesiastica*, I, 4, 1 (с. 14 Sch). Необходимо, однако, одна оговорка. В греческом языке есть два разных слова со значением «новый»: *καίνος* и *νέος*. В обозначении «Нового Завета» употреблено первое слово, у Евсевия — второе. Первое слово нейтрально в оценочном отношении, а потенциально может иметь легкий оттенок похвалы («новое» как свежее и подающее надежды). Второе слово означает не только «новое», но и «молодое», а потому в соответствии со взглядами традиционалистского общества легко приобретает смысл порицания («новое» как юное и по-

вало от начала мира*. И здесь мы имеем дело с мыслительными мотивами, которые, вообще говоря, не исключают друг друга. И Новому Завету (тем более апологетам) не чужда мысль об идеальном предсуществовании христианской веры, и Евсевий не может не считаться с конкретностью ее возникновения во времени. Но весь вопрос в том, на чем ставится акцент; и мы имеем право и обязанность отметить, что акцент переместился — с «нового» на «предвечное».

Фидеистический рационализм присущ не только византийской культуре; он характерен для всего средневековья. Чтобы христианство могло стать идеологической санкцией раннесредневековой монархии, а затем — позднесредневекового феодализма, его динамические идейные структуры должны были в пределах возможного быть заменены статичными. Но на Западе, где империя была слабой и обреченной, где ей предстояло перейти из мира реальностей в мир желательностей, для мистического историзма оставалось больше места. Именно там мистический историзм и был возведен на новую, философскую, ступень, став основой широкого интеллектуального синтеза. Результат этого синтеза — труд Августина «О Граде Божиим». История человечества представлена в нем как противоборство двух человеческих сообществ («градов» в античном смысле города-государства, города-общины): мирской государственности и духовной общности в Боге. «Град земной» основан «на любви к себе, доведенной до презрения к Богу», «град Божий» — «на любви к Богу, доведенной до презрения к себе». Граждане «града Божия» хранят верность небесному отечеству и остаются «странниками» в земном отечестве. Напряжение между двумя полюсами истории мыслится не снятым и после Константина. История — это драма, разделенная на шесть актов (сообразно шести дням творения): 1-й период — от Адама до гибели первого человечества в волнах потопа, 2-й — до Авраама, заключившего «завет» с Богом, 3-й — до священного царства Давида, 4-й — до крушения этого царства и Вавилонского плена, 5-й — до рождества Христова; 6-й период все еще длится, а 7-й даст трансцендирование истории в эсхатологическое время.

V век дал всему средневековью две книги, каждая из которых выразила в предельно обобщенном виде идеологические

стольку чуждое старческой многоопытности, как экстравагантное и постольку чуждое устоявшейся мудрости). См.: *Schmidt H. Synonimik der griechischen Sprache. Leipzig, 1878. II. S. 94—123.*

* Та же мысль, впрочем, появляется и у Августина.

основания огромной эпохи. Но одна из них написана по-латыни, другая — по-гречески, и различие между ними как бы символизирует различие между латинским миром и ранневизантийской культурой. Тема трактата «О Граде Божиим» — мир как история, причем история (разумеется, «священная история») понята как острый спор противоположностей и как путь, ведущий от одной диалектической ступени к другой. Временное начало принято у Августина по-настоящему всерьез. Тема корпуса так называемых «Ареопагитик» (сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита) — мир как «космос», как структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как иерархия, неизменно пребывающая во вневременной вечности. И Августин, и Псевдо-Ареопагит идут от идеи Церкви. Но для Августина Церковь — это «странствующий по земле», бездомный и страннический «град», находящийся в драматическом противоречии с «земным градом» и в драматическом нетождестве себе самому (потому что многие его враги внешне принадлежат к нему). Для Псевдо-Дионисия Церковь — это иерархия ангелов и непосредственно продолжающая ее иерархия людей, это отражение чистого света в чистых зеркалах, это стройный распорядок «тайнств»; о драматизме, о проблемах не приходится и говорить.

Августиновская философия истории имела на Западе таких наследников, как Оттон Фрейзингский, написавший в XII в. свою «Хронику, или Историю о двух Градах». Начавшись ортодоксальным историзмом Августина, культура западного средневековья завершает свой путь еретическим историзмом Иоахима Флорского, учившего о диалектике трех «мировых состояний» (эры Отца, эры Сына, эры Святого Духа) и вдохновлявшего ереси предвозрожденческой поры. Но даже историософская доктрина Августина сохранила известную привлекательность для гуманистов Ренессанса; недаром Эразм издал трактат «О Граде Божиим», а Вивес его комментировал*. Псевдо-Дионисиева философия мирового строя тоже имела наследников внутри породившей ее византийской культуры — от Максима Исповедника до Григория Паламы. Но не только на византийском Востоке ее идеи вошли в плоть и кровь цивилизации. Корпус Псевдо-Дионисиевых трактатов рано подвергся переводу на латинский язык, и к этим трактатам писали комментарии ведущие мыслители средневековья и Возрождения — в их числе Фома Аквинский и Марсилио Фичино. Без

* См.: *Patrides C. A. The Phoenix and the Ladder...* P. 34—35.

влияния «Ареопагитик» были бы невозможны философские построения Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, эстетика света и символа, выраженная у Сугера* и Витело** и воплощенная как в готическом искусстве, так и в поэзии Данте***. Иное дело — труд Августина. Его двадцать две книги практически остались неизвестны ученым теологам грекоязычного мира****. Его идеи не могли быть восприняты официальным ромейским правоверием.

Недостаточно констатировать, что ранневизантийскому образу мира свойственна приглушенность динамики мистического историзма и эсхатологизма. Даже та мера интереса к движению «священной истории», которая присутствует в составе ранневизантийской культуры, от века к веку уменьшается. Наглядный тому пример — жанровая эволюция церковной поэзии. Эволюция эта открывается расцветом так называемого «кондака» — поэмы, включающей в себя повествовательные и драматизированные, диалогизированные части. Действующие лица такой поэмы обмениваются репликами, изливают в патетических монологах свое душевное состояние, вступают в собеседование или спор*****. Прославленный мастер такой поэзии — Роман Сладкопевец. Мы только что видели, что он придает «священной истории» черты драмы, как бы разыгрываемой по готовому тексту, существовавшему еще до начала времен; и все же это как-никак драма, и она, по крайней мере, действительно разыгрывается. Событие приобретает облик ритуального «действия», некоей мистерии^{6*}; но оно изображается именно как событие. Оно имеет свое настроение, свою эмоцио-

* Ср.: *Panofsky E. Abbot Suger on the Abbey Church of St-Denis and its Art Treasures.* Princeton, 1946.

** Ср.: *Baeumker Cl. Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* 1908. III.

*** Ср.: *Guardini R. Das Licht bei Dante.* Münster, 1957.

**** См.: *Altaner B. Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius // Altaner B. Kleine patristische Schriften.* Berlin, 1967. S. 57—98.

***** См. ниже главу «Согласие в несогласии». (См. по изданию: *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.* М., 1997. С. 221. — *Примеч. сост.*.)

^{6*} О «мистерииальном» начале в византийской литературе ср. нашу статью: «Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии» // *Проблемы поэтики и истории литературы.* Саранск, 1973.

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

Вместо Евы чувственной мысленная со мной Ева —
Во плоти моей страстный помысл... **

Так мог бы, собственно, сказать и Роман; но у него это было бы басенной «моралью» к повествованию. Андрея Критского не интересует повествование, его интересует «мораль». Весь «Великий канон» — как бы свод «моралей» к десяткам отсутствующих в нем «басен». Конкретность «священной истории» перестает быть символом и становится не более как иносказанием.

Церковные поэты последующих веков — Иоанн Дамаскин и Косьма Маюмский, Иосиф Песнопевец и Феофан Начертанный, и прочие, и прочие — это не наследники Романа; это продолжа-

* Единственная религиозная поэма, которая, по-видимому, принадлежит эпохе Романа Сладкопевца и может принадлежать ему самому, но которая осталась в церковном обиходе, — это «Акафист Богородице» (о нем см. ниже, в главе «Рождение рифмы из духа греческой “диалектики”» (см. в указ. издании с. 233. — *Примеч. сост.*)). Однако недаром именно с этого гимна начинается редуцирование повествовательного и драматического элемента, отчасти присутствующего только в самых первых строфах, да и то в условной и статичной форме.

** *Cantarella R. Poeti bizantini. Milano, 1948. I. P. 101.*

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

Ты свой народ избавил древле, Господи,
 Рукою чудотворною смиряя хлябь;
 Но так и ныне к раю путь спасительный,
 Ты отверзаешь, Девой в мир рождаемый,
 Хоть человек всецело, но всецело Бог*.

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

*
* *
*

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

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

Упорядоченное — это *расчлененное*, «членораздельное». Мир «членоразделен», как членораздельно «Слово», вызвавшее его к жизни. Библия описывает сотворение мира как ряд актов «отделения» одного от другого («...и отделил Бог свет от тьмы...», «...и отделил Бог воду, которая под твердью, от воды,

* Ibid. P. 111.

которая над твердью...»); и она требует от человека «отличать священное от несвященного и нечистое от чистого» (Лев. 10. 10). Бог «отделил» — и человек должен «отделять».

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

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

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

Можно было бы сказать вышеприведенными словами «Книги Левит», что нижний ярус в каждом случае относится к верхнему, как «несвященное» относится к «священному» и как «нечистое» относится к «чистому». Это так, но это не совсем так. С христианской точки зрения все время есть «Божье» и постольку сакральное время, все пространство есть «Божье» и постольку сакральное пространство; Бог есть «благословляющий и освящающий *все*»*. Поэтому вступает в действие оппозиция «священное — священнейшее». Эта оппозиция выражена в двуединстве христианского канона Библии: Ветхий Завет свят, однако Новый Завет *более* свят. Она выражена в религиозно-социологической дихотомии: и верующие миряне — освященный «народ Божий», даже в некотором смысле «царственное священство» (1 Пет. 2, 9), «люди, взятые в удел» (Там же), но только священнослужители составляют «удел» Бога (κλήρος — «клир») в особенном, повышенном, усугубленном смысле. Она выражена в архитектуре церкви: весь храм — священное место, но алтарь — священнейшее. Она выражена в распорядке церкви: всякое богослужение — сакральный акт, но литургия принадлежит к более высокому уровню сакральности. Она выражена в двойственной системе этики: браку принадлежит «честь», но аскетическому, обетному «девству» — бóльшая «честь» (Евр. 13, 4; 1 Кор. 7).

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

Во-первых, это библейская, ветхозаветная оппозиция: не до конца осуществившая себя «слава Божия» в истории — ее

* Слова из чинопоследования вечерни: ὅτι σὺ εἰ εὐλόγων καὶ ἀγιάζων τὰ σύμπαντα (Ἡ θεία Λειτουργία... ἐν Ἀθήναις, 1888. Σ. 11).

окончательное осуществление в эсхатологическом «дне Яхве» (ср.: Ис. 2, 11; 13, 16; 61, 2; 23, 6; Иер. 46, 10; Иоил. 1, 15).

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

К этому надо добавить, в-третьих, в-четвертых и в-пятых, извечную культовую оппозицию житейски-профанного и сакрально-табуированного, столь же извечную мифологическую оппозицию настоящего времени и времени мира, наконец, народно-сказочное противоположение области кривды и области правды. Такой ряд можно было бы продолжить. Особенно противоречивыми были отношения взаимоотношения и взаимоотталкивания между библейским и платоническим подходами к членению всего сущего. Христианство — ни в коем случае не религия «духа»; это религия «Святого Духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал — не самоодухотворение, а «покаяние», «очищение» и «святость», что опять-таки не одно и то же. С христианской точки зрения и плоть может быть «честными мощами», а дух может быть «нечистым духом» — причем, что особенно важно, нечистым вовсе не в силу контакта с материей, как представляли себе платоники, гностики и манихеи, но по собственной вине непослушания. Христианство учило о святом веществе евхаристических «Даров», о воскресении плоти и ее будущей славе. «Не всякая плоть — одна и та же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела темные; но иная слава у небесных, иная слава у земных, иная слава у Солнца, иная слава у Луны, иная слава у звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (2 Кор. 12, 2). Как предполагалось, вся совокупность материальных вещей создана творчеством Бога и «хороша весьма» (Быт. 1, 31), между тем как дьявол вызвал к жизни только одну злую, и притом, кстати говоря, всецело невещественную, всецело духовную вещь — грех. Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом.

Строго говоря, абсолютизированная в спиритуалистическом смысле дихотомия телесного и бестелесного, вещественного и невещественного — не христианская дихотомия. Абсолютным мыслилось только различие между Богом и «тварью». «Бестелесным и невещественным, — поясняет Иоанн Дамаскин, — называется ангел по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, который один несравним, все оказывается грубым и веществен-

ным. Одно только божество в строгом смысле слова невещественно и бестелесно» *. Однако и навыки мышления в формах греческого идеализма, очень устойчивые у многих представителей патристики, и практические нужды морального назидания в аскезе заставляли ранневизантийских авторов вновь и вновь говорить платоническим языком. Если нужно уговаривать мирянина или тем более монаха обуздывать свое тело и подчинять его уму, было слишком удобно сказать, что ум как бы субстанциально выше материального, «грубого», «тучного» тела.

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

Все три модуса были сопряжены в единой символической системе как взаимозаменяемые смысловые эквиваленты. Перед нами как бы уравнение: духовное так относится к телесному, как небеса относятся к земле и «будущий век» относится к «сему веку» (ряд можно продолжить — таково же отношение восточной стороны к западной стороне, правой стороны к левой стороне, и т. д.). Но этого мало. Достаточно часто приравниваются друг к другу не только отношения, но и сами члены этих отношений; взаимозаменяемость как бы переносится на них. Уже в Новом Завете речь идет о человеке, который был «восхищен до третьего неба». Автор добавляет: «в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает» (1 Кор. 15, 39—41). Если этот путь на небеса был совершен «вне тела», его надо мыслить как духовный экстаз, как переступание онтологической грани, для которого пространственные образы «небес» и «земли», «горнего» и «дольнего» могут служить только метафорой. Если же он был совершен «в теле», его надо мыслить как пространственное движение. Что же выбрать? Автор не дает нам ответа. Он говорит «не знаю».

Еще более характерный пример — ранневизантийская легенда о поваре Евфросине **. В ней повествуется о некоем священ-

* *Ioannis Damasceni De fide orthodoxa*, II, 3.

** Византийские легенды / Пер. С. В. Поляковой. Л., 1972. С. 181—183.

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

