

Л. П. КАРСАВИН



**РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ
ХРИСТИАНСТВО**

**и
ВАРВАРЫ**



ВІВЛОЧЕСА
МЕДИ
АВИ



БІБЛІОТЕКА
СРЕДНІХ
ВЕКІВ



bibliotheca
medii
ævi



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ

Редколлегия серии «Библиотека средних веков»:

*С. П. Карнов (председатель),
Н. И. Басовская, О. И. Варьяш, Л. И. Киселева, Г. Е. Лебедева,
В. Н. Малов, А. А. Сванидзе, П. Ю. Уваров, В. И. Уколова,
Н. А. Хачатурян, В. А. Якубский*



L. KARSAVINAS

EUROPOS KULTŪROS
ISTORIJA

I
ROMĖNŲ IMPERIJA,
KRIKŠČIONYBĖ
ir
BARBARAI

V. D. UNIVERSITETO H. M. F. LEIDINYS
Kaunas
1931

Лев Платонович
КАРСАВИН

ИСТОРИЯ
ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

I
РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ,
ХРИСТИАНСТВО
и
ВАРВАРЫ

Перевод с литовского
Татьяны Алекнене

• АЛЕТЕЙЯ
Санкт-Петербург
2003

УДК 62
ББК 60.56
К27



*Данное издание выпущено в рамках проекта «East-East»
при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия
и Института «Открытое общество» — Будапешт*

*This publication is financed by the «Books from Lithuania» from the resources
of the Foundation of Culture and Sport Support of the Republic of Lithuania*

Рецензенты:

член-корреспондент РАН *Н. Казанский*,
доктор исторических наук, профессор *А. Егоров*

Карсавин Л. П.

К27 История европейской культуры. Т. 1: Римская империя, христианство и варвары / Пер. с лит. Т. Алекнене; науч. ред., библиография А. Клементьева. — СПб.: Алетейя, 2003. — 336 с. — (Серия «Библиотека средних веков»).

ISBN 5-89329-639-7

«История европейской культуры» Л. П. Карсавина — исследование западноевропейской, а отчасти и восточноевропейской культуры от ее зарождения в римскую эпоху вплоть до XVIII–XIX вв. Первую часть этого труда и представляет собой том «Римская империя, христианство и варвары», в котором Л. П. Карсавин дает общий обзор событий истории и культуры Европы с III в. н. э. до середины VIII в. н. э. (последние события — конец эпохи Меровингов во Франкском королевстве, время Альфреда Великого в Англии, Лиутпранда и папы Григория III в Италии), вместе с тем делая большие экскурсы в более раннюю историю Римской Империи, античного и западноевропейского (варварского) мира. Будучи частью большого произведения, данный том, вместе с тем, представляет собой самостоятельное произведение, достаточно законченное по форме и может быть предметом специального исторического интереса для специалиста-антиковеда. Исследуя период III–VIII вв. и рисуя картину этого перехода как единого целого, Л. П. Карсавин следует традиции западноевропейской науки XVIII–XIX вв. (например, Л. де Тиллемон, Эд. Гиббон, Н. Д. Фюстель де Куланж и др.) и предвосхищает новые направления исторической науки XX в. (Дж. Бьюри, А. Джунз, Р. Ремондон, Э. Корнеманн, Дж. Эм. Уолесс-Хедрилл).

УДК 62
ББК 60.56

ISBN 5-89329-639-7



© Т. Алекнене, перевод, 2003
© А. Клементьев, научная редакция,
библиография, 2003
© А. Егоров, примечания, 2003
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2003

Это сочинение представляет собою лишь первый том истории европейской культуры, вернее говоря, введение в нее. По моему мнению, европейская культура родилась в IX-XI веках на почве еще остававшихся живыми иных культур (прежде всего, римско-эллинистической), восприняв и переработав их мотивы. Поэтому при написании этого введения мне следовало понять и указать, как, где и когда сформировалась европейская культура, а для этого — описать условия и обстоятельства ее рождения. В итоге хронологически содержание книги определяют IV-VIII века, а тематически — Римская империя, культура варваров и, в первую очередь, христианство. Несомненно, можно по-разному относиться к вопросам религии и по-разному оценивать Западную Церковь; однако великое историческое ее значение совершенно очевидно, как очевидно и то, что только изучение христианства позволяет историку обнаружить подлинное основание культуры европейцев — христианской культуры. Неважно, что «просветители» XIX века пренебрегали вопросами веры, особое внимание уделяя жизни социальной и экономической. Задачи общего курса и объективной науки совершенно отличны.

Хронологические рамки этого тома, разумеется, не строги. Местами автору пришлось углубиться в историю первых веков нашей эры; с другой стороны, желая в самых общих чертах обрисовать облик едва зарождающейся культуры, полезно было дать краткое изложение истории Англии IX века. Ибо введение призвано служить целям всего труда, цели же эти требовали от автора не столько изложения исторического процесса, сколько общей и, можно сказать, статической характеристики эпохи.

Такова уж сущность истории, что и самые абстрактные вопросы историк может исследовать и излагать, опираясь исключительно на конкретные, подчас даже мелкие факты. Фактов этих в моей работе, возможно, многовато. Однако писать «абстрактно» я не хотел, и вот почему. — Знакомство с образцовой исторической литературой Западной Европы позволяет с легкостью обнаружить и пространные научные курсы по общей истории, и популярно изложенные обзоры ее, наконец, и студентам, и просвещенной публике полезные информативные учебники, излагающие не самую интересную, но, увы, необходимую фактическую историю. На литовском языке ни первой, ни второй, ни третьей разновидности книг у нас пока нет. Поэтому стараюсь писать свой труд так,

чтобы он частично отвечал и информативным целям. Полагаю, что посредством «Содержания» читатель сам без труда отличит важнейшие факты от иллюстративных или исключительно информативных частностей, а при помощи «Указателя» и «Библиографии» сумеет отыскать необходимую информацию. В первую очередь студентам назначены некоторые сугубо специальные отделы, где на примере анализа текста я хотел дать представление о критике и интерпретации источников — основе основ исторического метода.

Право, слишком много у этой книги трудно сопрягаемых целей — и написать ее складно было трудно. Кроме того, взялся я за ее писание едва сводя концы с концами по-литовски, и только в процессе написания лучше освоил язык. Поэтому прошу извинить мне, что многое сказано «слишком по-литовски», а кое-что отдает переводом. И того бы не написал, когда бы не правил этого труда мой учитель (большой, кстати сказать, любитель речевых изысков) г. А л. Ю ш к а. Сердечно благодарю его здесь за это.

Считаю приятным своим долгом в завершение этого предисловия поблагодарить Факультет Гуманитарных наук, на средства которого печатается эта книга. Только сделавшись его профессором, я вновь могу спокойно работать и заниматься синтезом специальных своих исследований. Кроме того, многие коллеги помогли мне своими советами.

Л. Карсавин

Каунас,
31 октября 1931

851

22

311

1886
1887
1888
1889

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ,
ХРИСТИАНСТВО
И
ВАРВАРЫ

СОДЕРЖАНИЕ

I. Социально-политический строй поздней империи 23

1. Поскольку европейская культура родилась из римско-эллинистической и не достигших своего апогея древних кельтской и германской культур, исследование [культуры] Европы требует предварительного знакомства с этими культурами. 23

2–3. В момент высочайшего своего подъема Римская империя представляла собою если и не федерацию городов-государств, то государство с широкой городской автономией. Город-государство (*civitas*) составляя ядро римского государства. Это государство начало распространяться в Италии в союзе с другими городами, и со временем город сделался административной единицей империи. 24

4. Северную Италию (*Gallia Cisalpina*), Сицилию, южную Галлию (*Gallia Narbonnensis, Provincia, Provence*) и другие завоеванные земли римляне превратили в свои провинции. Рассматривая их как частное владение своего народа (*praedia populi romani*) и заменяя местные власти собственными магистратами, римляне, тем не менее, признали большинство городов своими союзниками, не уничтожали самоуправления и основывали новые города — колонии. Политический строй колонии походил на строй самого Рима, а другие города — особенно с возникновением муниципиев — стремились уподобиться Риму. Этот процесс уподобления конституций завершился в III веке по Рождестве Христовом: империя превратилась, как сказано (§ 3), в государство с широкой городской автономией. 26

5. Трудно было управлять большим государством без бюрократии. Поэтому города (муниципии) постепенно сделались органами римского управления. Городские магистраты и сенаторы, или декурионы (*decuriones*) тому не противились, но сочетали общеимперский патриотизм со своим городским патриотизмом. 27

6. Однако со временем императоры бюрократически централизовали империю, а сами декурионы из своих городов начали проникать в Римский Сенат и вообще в высшее сословие. В результате сословие декурионов сократилось и ослабело. Кроме того, городское хозяйство никогда не отличалось образцовым порядком, а бюрократические меры императоров глушили дух инициативы. В конце концов, правительство даже прикрепило декурионов к городам. 28

7. Провинциальная аристократия (т. е. наиболее богатые декурионы) была связана с крупнопоместной знатью. Последняя получила чрезвычайное политическое значение, тем временем как классы средних и

мелких землевладельцев слабели. Магнаты сначала завели на своих землях плантационное хозяйство, позднее начали использовать труд зависимых крестьян (прекаристов, колонов). Для поздней империи как раз и характерно мелкое хозяйство таких крестьян на земле крупного собственника.

30

8. Одержавшие политическую победу над знатью (римской сенатской олигархией) императоры вынуждены были признать социальное значение магнатов. Императоры даже привлекали магнатов-помещиков к делам государственного управления. В результате со временем магнаты усилились и политически, тем более, что и сами императоры были крупными земельными собственниками.

32

9. Как и города, магнаты постепенно сделались органами бюрократически организованной власти: не только город, но и магнатское поместье являлось административной единицей поздней империи. Бюрократическая организация империи завершилась доминантом Диоклетиана-Константина. Последние уничтожили политическую власть Сената; центром государства сделали свой двор (*palatium*) и совет (*consistorium*); преобразовали управление провинциями и армию. Однако новая бюрократическая система была не слишком удачна.

34

10. В самом деле, бюрократия не могла действительно управлять государством без общества, т. е. без городов и магнатов. Императоры же, хотя и старались расширять самоуправление, введя даже съезды представителей провинций, не сумели, тем не менее, возродить заглохнувшей городской инициативы. Желая сохранить самоуправление и социальный порядок и не будучи, к тому же, в состоянии обойтись без общества, императоры прикрепили, в конце концов, к земле и должностям крестьян, куриалов (§ 6), ремесленников и солдат. Кастовый строй пришел на смену свободной организации общества.

36

II. Экономический строй империи

39

11. Завоевывая эллинистические государства Рим политически объединил экономически объединенную уже культуру, поскольку в Средиземноморье, в особенности на востоке, процветали промышленность, торговля и денежное хозяйство. Это хозяйство ускоряло экономическую эволюцию Запада и заметно влияло на земельное хозяйство и собственность. Одновременно с ослаблением крестьянства крепили крупные помещики, захватившие государственные земли (*ager publicus*), хозяйствовавшие на продажу и заводившие на своих землях рабовладельческое плантационное хозяйство (ср. § 7). В поместьях и городах появились мастерские, где трудились рабы. Однако в I-II вв. не было еще недостатка в средних землевладельцах и свободных ремесленниках. Промышленность, торговля и металлические деньги экономически объединяли всю империю.

39

12. Нельзя однако признать хозяйство империи капиталистическим. Население было не слишком велико, и земля оставалась основой хозяйства. Производственного капитала в это время еще не было. Поскольку отличительной чертой экономического уклада империи было потребительское хозяйство, а промышленность и торговля не обрели

самостоятельности, кризис III века разрушил денежное хозяйство, обнаружив подлинную природу хозяйства имперского. Знать начала возвращаться к старинным формам хозяйствования; средние классы слабели; и экономическому единству империи настал конец. А без такого единства таяло и единство политическое. .

42

III. Доминат и гибель Западной империи

47

13. Первая политическая организация империи, так называемый принципат (или диархия) явилась компромиссом между монархией и республикой. Революции и войны III века обнаружили сущностный порок этого принципата. Уже Аврелиан приступил к реорганизации империи.

14. Однако подлинными основоположниками новой политической формы, так называемого домината, стали Диоклетиан и Константин Великий. Правда, изобретенная Диоклетианом тетрархия не прижилась. Однако он сформулировал принципы домината, перестроил центральную власть, провинции, старался оживить финансы и хозяйство. Реформы Диоклетиана довершили уже Цезарем начатую эллинизацию империи, проявившуюся и в религиозном характере нового государства.

49

15. Столица республики и принципата, город Рим лишился былого политического значения. Культурный центр Римской империи переместился на Восток; и новой столицей стал Константином основанный Константинополь. Тем самым доминат Диоклетиана превратился в христианскую деспотию. .

52

16. Однако подлинным политически-экономическим единством новая империя уже не обладала. Кроме того, ее границам угрожали варвары. Поэтому первостепенной задачей Диоклетиана и его преемников была реорганизация армии. Диоклетиан поделил армию на приграничные войска и действующую армию; первые со временем превратились в оседлые поселения. Эти поселения, как и сама действующая армия, скоро стали варваризироваться, поскольку при недостатке новобранцев приходилось нанимать варваров и полуварваров. Появилось множество варварских отрядов, варваров союзников (*foederati*); наконец, целые германские племена обосновались на землях империи в качестве ее воинов. Варваризированная армия начинает играть видную политическую роль; ее командующие избирают и низлагают императоров. Варваризировалось и само общество.

53

17. Раздражавшая людей варваризация империи неминуемо обернулась гибелью империи, вернее — Западной империи, поскольку в V веке на Западе повсеместно хозяйничали варвары, и варвар Одоакар даже низложил последнего римского императора. Однако в правовом отношении и этот факт можно было интерпретировать патриотически, усматривая в нем воссоединение Западной империи с Восточной.

57

18. Как сами римляне не заметили гибели империи, так и варвары в целом не стремились ее уничтожить. Кроме того, погибла только Западная империя, а стало быть, Римская империя не погибла, но лишь сосредоточилась вокруг Константинополя.

58

11

IV. Духовная культура империи

60

19. Рассматривая гибель империи, историк не может доискиваться причин и факторов этой гибели, но может и должен описать гибель и, по мере возможности, обнаружить общий, сущностный, повсеместно проявляющийся факт. Факт же этот — социально-психический.

60

20. Энергичная, но всецело консервативная и безынициативная политика императоров была выражением этого сущностного социально-психического факта. Еще лучше мы понимаем его, познакомившись с обществом, чей патриотизм и чувство общности неуклонно угасали. Что позволяет нам говорить об атонии общества и атрофии политических и социальных чувств.

62

21–22. Можно назвать эту атрофию индивидуализмом, выражением которого служила и энергичная деятельность императоров. Индивидуализм обогащал человеческую душу, однако самого человека ослаблял. Познать характер этих людей позднего Рима лучше всего позволяет рассмотрение знатной и образованной части общества: магнатов-литераторов. Они хотя и состояли на государственной службе и, стало быть, жили в городах, однако предпочитали свои поместья; вели хозяйство, охотились, интересовались литературой. Литературные интересы объединяли их в кружки. . . .

65

23. Литература и культура в целом, — несомненно, главный интерес магнатов. Однако римская культура была культурой эллинистической, и в культурной сфере римляне были неоригинальны, оставаясь организаторами и подражателями. Они лишь популяризировали эллинистическую культуру, со II века клонившуюся к упадку.

71

24. Даже в литературе, еще в V веке переживавшей своеобразный расцвет, оригинальных идей не было, исключительно — реминисценции древности и превосходная техника. .

73

25. Единственно христианская литература отличалась новизной, что выдвигает на первый план проблему истории религии.

76

V. Языческое общество и христианство

78

26. Поскольку языческие боги постепенно смешивались с христианскими святыми, а языческие праздники превращались в христианские, языческий народ неприметно христианизировался и крестился, сам о том, можно сказать, не ведая. .

78

27. Труднее было креститься людям образованным. Последние упорствовали в язычестве, верные не столько религиозной, сколько политической и патриотической традиции. Однако римское язычество утратило религиозное и моральное свое значение, и образованные люди обратились к поискам нового мировоззрения. Распространение получили философские системы эпикуреизма, стоицизма, скептицизма и эклектизма. Однако системы эти, хотя и обладали, за исключением разве что эпикуреизма, религиозным смыслом, неспособны все же были удовлетворить просвещенное общество.

79

28. Языческая знать была, как сказано (§ 27), сторонницей антихристианской политики императоров, стремившихся к возрождению империи (§§ 14–15, 67). Но подлинно религиозного смысла в деятельности магнатов уже не было. Что обнаружила и история алтаря Виктории. Но и

- крестившиеся магнаты литераторы были скверными христианами. Не слишком ладили с христианством языческие их воззрения и весь их нрав. В их среде родились, тем не менее, и новые люди. 84
29. Самый индивидуализм побуждал людей к вере, а философов — к созданию новой универсальной системы. Неслучайно в империи процвели мистические восточные культы и, наконец, само христианство, действительно разрешившее проблему эллинистического мировоззрения. 88
30. Новая мистическая философия нашла свое выражение в так называемом н о в о п и ф а г о р е и з м е. В правление Севера интеллигенты новопифагорейцы замахнулись даже реформировать официальную имперскую религию. Однако это чисто интеллигентское движение скоро выродилось в непристойный восточный оргастический культ. Для возрождения государственной религии нужна была народная вера. Такой верой был, кажется, м и ф р а - и з м, скоро распространившийся по всей империи. Однако он так и остался солдатской религией, отнюдь не реформировав религиозной жизни в целом. . .
31. Новое религиозное миропонимание родилось из так называемого с и н к р е т и з м а. Его представителями были е в р е и д и а с п о р ы, прежде всего Ф и л о н и так называемые гностики. 91
32. Уже г н о с т и к и - о ф и т ы ясно определили проблематику гностицизма. Офиты стремились сопрячь пантеизм с морально необходимым им дуализмом; однако заменили идею спасения мира обещанием вызволить из мира одних лишь гностиков; кроме того, многих вопросов они не разъяснили совершенно, оставив эту задачу великим теософам гностицизма. 94
33. Первый из них, В а с и л и д определил понятия абсолютного Божества и миротворения, но не умел согласовать пантеизм с дуализмом. Отсюда и проистекли противоречия изложенной Василидом космогонии. Доказать, что Бог действительно спасет в е с ь мир, Василиду не удалось; кроме того, он слишком строго отличал мир от Бога. К трагедии самого Бога обратился В а л е н т и н, преобразовавший космогонический миф офитов (§ 32). Однако и система Валентина, начавшись пантеизмом, завершилась дуализмом, а дуалистически-аскетический ее характер заставлял отрицать действительность Богочеловека. Еще большим дуалистом был еретический последователь апостола Павла, третий великий гностик М а р к и о н, основавший гностическую Церковь. 96
34. Всех гностиков отличали духовный аристократизм и произвольная фантазия. Они не способны были удовлетворить ни образованного общества, требовавшего более научного метода, ни простых людей, весьма безразличных к глубокой, но темной их метафизике. Нетрудно поэтому понять причину успеха синкретизировавшего гностицизм с маздеизмом м а н и - х е й с т в а. Как и маркионизм, манихейство образовало собственную Церковь и долгое время боролось с Церковью христианской. . 97
35. Тем временем, как соблазняявшее простолюдинов манихейство бо- 103
ролось с христианством, х р и с т и а н с к и е ф и л о с о ф ы и н о в о п л а -
т о н и к и взялись за создание подлинно научной — не фантастической, как у гностиков, — новой религиозной философии.
36. Анализируя человеческое сознание, гениальный основатель ново- 105
платонизма П л о т и н разъяснил, наконец, что есть Бог, чем отличен от мира, и сформулировал, хотя и не совсем достоверно, догму Троицы. Одна-

ко в эмпирическом бытии Плотин видел тень бытия Божественного и в сфере этики был чуждающимся мира аскетом. Ученики Плотина сочетали этот аскетизм с фантастической магией и пытались возродить язычество, своею научностью все более удаляясь от народной веры.

107

VI. Историческое значение христианства и христианского богословия

111

37. Задача эпохи заключалась в синтезе религиозной научной философии с живой народной верой. Христианство единственное разрешило эту задачу.

111

38. Ибо христианство — не только моральная система, но и определенная метафизика, очевидная уже в Евангелии. — Христианское понятие ж и в о й в е р ы, представляющей собою и доподлиннейшее познание, означает, что Бог бесконечно близок человеку и может именоваться От ц о м ч е л о в е к а. Поскольку же необходимо признать Бога недоступным уму и абсолютным, обнаруживается основная апория христианства, разрешаемая одним только П о с р е д н и к о м Бога и людей. Тем не менее, называя людей детьми Божиими, христианство строго о т л и ч а е т Бога от мира, а в самом мире (человеке) — подлинное от неподлинного и небожественного; только различие это — не природное, как у гностиков, но нравственное. Общечеловеческий грех отдалил людей от Бога, но вновь единит их с Богом Христос и живая вера. Здесь берет начало толкуемая св. Павлом антитеза веры и благодати, смысл страдания и идея преображения Богом мира и плоти. Защищая плоть христианство действительно защищает и самое индивидуальность.

112

39. Вера простолудинов, христианство естественным образом выросло и в привлекательную для образованных людей метафизику. Этапы становления этой христианской метафизики суть — м у ж и а п о с т о л ь с к и е, а п о л о г е т ы, а л е к с а н д р и й ц ы и а н т и о х и й ц ы. Начиная с IV века большое значение имеют вселенские соборы, а на Западе постоянно растет влияние римских пап.

120

40. Основная догма христианства, догма Т р о и ц ы представляет собой не только разъяснение сущности Бога, но — частично уже Плотинем сформулированный (§ 36) — принцип подлинной онтической гносеологии. Однако в проповеди этой догмы и онтического ее значения христианское богословие ясно отличало Бога от Его творения, определяя их отношения понятием причастия. Арианская, несторианская, монофизитская и монофелитская ереси объяснимы тем обстоятельством, что не все поняли должным образом суть причастия (*participatio*). Из последнего проистекает синергия Бога и людей, составляющая подлинное содержание исторического процесса. Однако синергии препятствует общечеловеческий грех, являющийся, согласно христианству, не чем иным, как недостатком блага (*privatio boni*), и ставший словно бы второй человеческой природою. Таким образом, христианская догматика с истинами теоретическими сочетала практическую — истину спасения человечества. Здесь как раз заметно возникшее уже различие между восточной и западной формами веры.

126

41. С усилением дуалистического мироощущения во всей империи получил распространение аскетизм. Христианство не создало его, а лишь сущностно преобразило и «окрестило» (§ 26). Уже в I веке появились христианские аскеты и их сообщества, а преследования способствовали аскетической жизни христиан в пустыне. Росли лавры, прежде всего «лавры св. Антония», позднее — монастыри, основанные св. Пахомием и другими первоначальниками монашеского движения. Некоторое единообразие придал восточному монашеству св. Василий Великий. Не без восточного влияния аскетизм распространялся и на Западе, где в IV веке дают уже о себе знать и противники аскетизма. Но победа осталась за защитниками аскетизма и аскетами: монастыри начинают расти по всей Европе. Особенно важна была деятельность св. Гонората и св. Мартина. Св. Кассиан стремился единообразить монашескую жизнь.

133

42. Однако Василием Запада стал не он, а пользовавшийся поддержкою папы св. Бенедикт, автор классической «*Regula S. Benedicti*». Крайне важно было то обстоятельство, что бенедиктинцами, в конце концов, стали и монахи монастырей Кассидора: они питали большой интерес к наукам. — Западные монастыри стали центрами культуры. . .

141

43. В христианском аскетизме нашла свое выражение созидательная и организующая сила христианства. Еще важнее для организации культуры была постепенно умножившаяся церковная иерархия. Преследования не сумели уничтожить церковной организации, а с победою христианства над язычеством эта организация приспособилась к политическому строю империи. При поддержке императоров церковная иерархия заняла место подле имперского чиновничества, проникая постепенно в государственный организм. .

145

VIII. Христианское мирозерцание и Церковь на Западе

150

44. Первой решить проблему христианской культуры попыталась Византийская империя. В этой империи Церковь была тесно связана с государством, и христианская вера стала основанием единого многонационального государства. Этим и следует объяснять религиозный характер империи, роль императоров (василевсов) в Церкви и отношения Византии с Западом. Поскольку вера составляет подлинное основание культуры, то, желая лучше постичь историю западной культуры, мы должны иметь в виду культуру Византии, а стало быть, и особенности восточного христианства и своеобразную его проблематику. .

150

45. После сосредоточения римско-эллинистической культуры на Востоке Западная империя вступила в период политической гибели. На Западе возможно было сохранить лишь культурную традицию, покровительницей и отчасти даже предводительницей которой со временем стала Церковь. Церковные писатели, прежде всего Сальвиан, Августин и Орозий, хотя и в общих чертах, определили проблему христианской культуры, как борьбу Божьего и земного царств.

156

46. Этот исторический вопрос характерен для миропонимания Запада. Он сопряжен с практичностью западной теологии, ясно обнаружившейся в творениях Тертуллиана, Амвросия и Августи-

на. Тертуллиан посвятил свою философию защите Церкви от еретиков и устройству христианской жизни; старался строго различать недоступного познанию Бога и человека; разъяснял значение веры и авторитета, защищал плоть, но требовал аскетичной жизни. Этические вопросы занимали основоположника нравственного богословия св. Амвросия.

162

47. Характернейший представитель западного христианства, несомненно, — св. А в г у с т и н, индивидуально и индивидуалистически переработавший христианскую догматику. Именно индивидуализмом Августина (§§ 21-22, 29) можно объяснить важнейшие проблемы августинизма, а именно — идеи веры и благодати (*gratia*) и теорию предопределения (*praedestinatio*).

166

48. Индивидуализмом и антропологизмом отличается и учение Августина о Т р о и ц е и его изложение теории з л а. Тем не менее, сам Августин частично преодолел собственный индивидуализм, сформулировав основную аксиому новой метафизики — «*cogito, ergo sum*», второй такой аксиомой почитая истину бы т и я Б о ж и я. Кроме того, он углубил понятия в р е м е н и и в е ч н о с т и, хотя и склонен был отрицать абсолютную ценность временного бытия.

174

49. Метафизическая система индивидуалиста Августина явилась отражением его жизни, самим им описанной в «И с п о в е д и» (*Confessiones*): юность, манихейский, скептический, новоплатонический и, наконец, христианский периоды.

179

50. Важнейшие проблемы последнего из них в свою очередь индивидуализовали проблематику западного христианства. Первейшую его проблему разъясняла теория б л а г о д а т и, на почве которой Августину пришлось столкнуться с представителем иного религиозного типа П е л а г и е м. Но если сам Августин излагал здесь не совсем церковное учение, то стремившийся отстоять человеческую свободу Пелагий впал в совершенную ересь. Немудрено поэтому, что первоначально победа осталась за августиинцами. Позднее на борьбу со строгим августинизмом поднялись новые его противники — галльские епископы, и вопрос так и не получил догматического разрешения. Такое завершение спора явилось следствием не одной только теоретической сложности проблемы, но и всего индивидуалистического характера западного христианства.

187

51. Сам Августин также противился индивидуализму, по крайней мере, его результатам, отстаивая а в т о р и т е т Ц е р к в и, который ему пришлось защищать в борьбе с д о н а т и с т а м и. Определяя Церковь, как *corpus permixtum*, Августин желал доказать ее единство и непогрешимость, однако, как и все африканцы, высочайшей инстанцией почитал не папу, а вселенский собор. Это, скорее восточное, воззрение не вполне соответствовало традиции и характеру Запада. Историческое право было в данном случае на стороне отстаивавших свое первенство пап. Папам же укреплять эту идею помогали и западные императоры и сама восточная Церковь, нередко обращавшаяся к папам за помощью. Защищая веру и восточных христиан от императоров и не признавая церковной власти правителей ариан, папы формулировали принцип независимости Церкви.

193

52. На закате Западной империи, не императорская уже, а папская столица, — Рим вновь приобрел политическое значение. Как сама западная

Церковь словно естественно спланировалась вокруг папы римского, так проникавшие в папскую курию магнаты делали Рим политическим центром Италии. Постоянно богатеющая Римская Церковь сделалась покровительницей населения Италии. Лев Великий был лишь популярнейшим помощником императора; Григорий Великий — едва ли не самостоятельным правителем.

198

IX. Рим, лигуры и кельты

203

53. Рим лишь организовал эллинистическую культуру, обретшую в христианстве свою идею. Однако в христианстве эллинистическая культура столкнулась с другими культурами, поскольку христианство стало основанием и византийской, и западной культур. При этом западная культура (как и византийская) нуждалась в новых этнических элементах. Последние имелись в самой Западной империи и на ее границах.

203

54. История Европы начинается в период неолита (примерно 3000 г. до Р. Х.) мало нам известной «империей» и доевропейцев. Древним населением западной Европы были так называемые лигуры. Археологические находки, дольмены, менхиры, кромлехи и некоторые тексты древних авторов — вот и весь материал, на который мы можем опираться при исследовании первого, лигурийского периода европейской истории.

207

55. В Галлии и Испании с лигурами столкнулись и частично смешались иберы.

211

56. Примерно в то же самое время в Галлию пришли и индоевропейцы кельты, или галлы. Из Германии, своей родины, кельты распространились в Британии и Ирландии, Галлии, северной Италии (*Gallia cisalpina*), в долине Дуная и даже в Малой Азии (Галатии), основав несколько государств. Политический строй галлов был примитивен: место первоначальной монархии заняла олигархия, а федерации государств были слишком слабы. Власть принадлежала опиравшимся на клиентов и рабов магнатам, а притесняемый ими народ поддерживал узурпаторов. Поэтому кельты не сумели отстоять своей независимости и национальной особенности: Галлия быстро романизировалась.

212

57. Галльская знать смешалась с римской аристократией; города-государства в конечном итоге стали муниципиями. Патронат был общим кельтско-римским учреждением; а положение низших галльских классов, возможно, даже улучшилось. Своеобычность Галлии проявлялась не столько в сфере социально-политической жизни, сколько в национальном характере кельтов и духовной их культуре.

217

58. В этом отношении чрезвычайно важна кельтская религия — род монистического и натуралистического пантеизма. Галлы поклонялись духам природы (озер, источников, лесов, гор, деревьев). Великие боги их пантеона — Меркурий-Геракл-Огмий, Кернунн — *Dis Pater*, Тараний-Юпитер, Юпитер-Аполлон и Теутатес. Галлы считали себя детьми Кернунна и верили в метемпсихоз, по крайней мере, в иную жизнь.

219

59. Религиозное их мироощущение напоминает, в целом, скорее восточную, нежели западную веру. Однако мы вынуждены знакомиться с галльской религией на основании сведений о воззрениях друидов,

переработавших и усовершенствовавших народную веру. Друиды и были наиболее влиятельным в культурном отношении галльским классом; однако действительной власти не получили; кроме того, не повсюду они и были. . . . 224

60. Кельтам не удалось основать долговечного государства. Галльские кельты скоро романизировались, и собственно кельтская культура лучше всего сохранилась в Ирландии и Британии, где кельтизировалось и принесенное галльскими миссионерами христианство. Ирландские монахи кельты в свой черед проповедовали христианство европейским язычникам, укрепляя ослабевшую веру европейцев, — и несколько ее кельтизируя. Даже лишь постепенно утвердившаяся в Британии англосаксонская Римская Церковь многое впитала из своеобразного кельтского христианства, прежде всего — его культурные традиции. Кельтская же вера походила скорее на восточное, нежели на западное христианство. . . 226

Х. Германцы

. 232

61. Соседями кельтов первоначально были германцы; в III веке до Р. Х. они заняли прирейнские области и начали проникать в саму Галлию. Другая часть германцев, так называемые восточные германцы распространилась на востоке Европы вплоть до Черного моря и (II-III века по Р. Х.) Фракии. Большая часть их племен входила в федерацию лугиев при участии вандалов и бургундов. Восточными германцами были и готы. Из них одна группа, висиготы, в начале III века по Р. Х. столкнулась с Римской империей, висиготы пытались вторгнуться даже в Грецию, а в IV веке стали «союзниками» (*foederati*) империи и крестились. Тем временем остроготы основали свою империю между Балтийским, Черным морями и Уралом. Однако империю эту, обратив часть остроготов в рабство, разрушили гунны. Другие остроготы бежали к Карпатам или получили от римлян земли в качестве их «союзников». Поддержкой остроготов, равно как и висиготов, пользовался Феодосий Великий. Однако в скором времени усилилась группа висиготских патриотов, и новый конунг Аларик возобновил борьбу с империей, вторгшись, в конце концов, в пределы Италии. После его смерти висиготы основали свое королевство в Галлии и Испании. Королевство это расширил и укрепил Эйрик; однако с усилением франков висиготы очутились в Испании, куда в начале VIII века вторглись арабы. . . . 232

62. После распада гуннской империи вновь усилились остроготы. Их конунг Теодорик Великий именем императора завоевал управляемую Одоакаром Италию и сам сделался ее правителем, в качестве готского короля и императорского наместника. Имперские чиновники остались на своих местах; многие римляне сделали советниками конунга. Однако итальянцы с подозрением относились к готам арианам, а византийцы не теряли надежды рано или поздно устранить могущественного императорского наместника. Замысел Теодорика касательно создания возглавляемого готами обширного союза варварских царств не увенчался успехом: в 533 г. Италию завоевал Юстиниан Великий, а в 568 г. сюда вторглись лангобарды. . . . 237

63. Таким образом, восточные германцы, за исключением лангобардов и висигогов, долговечных государств создать не сумели, и для истории европейской культуры много важнее германцы западные. Как раз при посредничестве последних германские элементы соединились с римскими и кельтскими для создания новой культуры. — Древние германцы не были уже кочевниками, но, как и лигуры и индоевропейцы, занимались со времен неолита неуклонно развивавшимся земледелием. Однако, желая действительно постичь социально-экономическую жизнь древних германцев, следует с осторожностью интерпретировать соответствующие тексты Цезаря и Тацита. Из этих текстов следует, что германцы обрабатывали землю и вели хозяйство, можно сказать, индивидуально, семьями. Пресловутая «теория марки» основана не на фактах, а на сомнительных гипотезах; и аграрный коммунизм древних германцев является плодом ученой фантазии. Были среди германцев и крупные земельные собственники. Правда, описанные Цезарем германцы были, кажется, не столь оседлы, как обрисованные Тацитом. Однако и до Цезаря и после Тацита германцы время от времени отправлялись на поиски новых земель. Одно такое периодическое волнение (вовсе не раннюю культурную стадию) и запечатлел Цезарь. Кроме того, описанный Цезарем порядок не слишком отличен от тацитовой характеристики. Даже к переселениям германцев понуждала потребность в новых землях; а, обосновавшись в империи, они учились у римлян более совершенным формам хозяйствования.

241

64. Поскольку земельное хозяйство германцев было относительно примитивно, они и кочевали так легко и часто. Это всецело отвечало воинственному их нраву и политике их конунгов. Последним не составило особого труда создать обширную империю; но и погибла она весьма скоро, поскольку крепкой государственной организацией германцы еще не располагали. Основной социальной и политической их жизни была большая семья, род. Однако родовой строй не препятствовал социальной дифференциации. — Помимо независимых людей существовали магнаты, их клиенты, литы и рабы. Понятно поэтому, что знатные и богатые особы начинали пользоваться большим социальным влиянием, что возникали другие сообщества и государство, основным выражением которого служило народное собрание. Народ одновременно был и армией. Территорию народа составляло несколько меньших округов (*gau, pagus*), каждый из которых созывал свое собрание и, в свою очередь, разделялся на сотни. Народом правил конунг или совет принцевов, пагом (*gau*) — принцепс, тунгин или, позднее, граф, сотней — сотник. В военное время избирались дуки (герцоги); кроме того, появились и частные армии.

248

65. Ядром такой частной армии можно считать описанную Тацитом военную дружину германцев (*comitatus, trustis*); подобием которой были кельтские амбакты и римские *bucellarii*.

253

66. Гибнущая римская культура постепенно сливалась с не исчезнувшими еще кельтской и германской культурами; однако нам дано наблюдать только элементы и результат синтеза, но не сам процесс. Да и элементы эти приходится изучать на материале ведущего культурного слоя. В результате столь важная для понимания германской культуры религия германцев известна нам, главным образом, по вере относительно образованных людей и произведений поздней литературы.

256

67. Религия первобытного германца — натуралистический и, в сравнении с индийским, антропоцентрический пантеизм. Единую природу олицетворяли и конкретизировали боги: Меркурий-Один, Юпитер-Тир, Геракл-Тор, Мать-Земля и прочие. . 259

68. Чем далее, тем конкретнее становились все эти божества, уподоблявшиеся постепенно человеку. Своеобразную форму этого процесса конкретизации запечатлела поэзия скальдов, обнаруживающая вместе с тем идеалы воинственных викингов. Песнь Эдды В о л у с п а излагает трагическую космогонию древних геманцев. . 261

69. Германскую культуру, как упомянуто, связывали с культурой римскою, главным образом, западные германцы, первоначально составлявшие три большие группы — герминонов, иствеонов и ингвеонов. Западные германцы столкнулись с римлянами уже в I веке до Р. Х. (поход А р и о в и с т а); в I-м веке по Р. Х. сильными противниками римлян были Марбод и Арминий. . 265

XI. Англосаксы

. 267

70. Несколько особняком от европейского материка, хотя и на тех же самых основаниях, в Средневековое государство преобразовалась Британия; стоит поэтому кратко ознакомиться здесь с ее историей вплоть до X века. Тем самым яснее станут общие тенденции европейской истории. — Оставленную римлянами Британию в V-VI вв. завоевали англосаксы (англы и саксы) и юты; оттеснив к западу кельтов-бриттов, сами они основали, в конце концов, так называемую г е п т а р х и ю. Пришедшие в Британию германцы составляли военную организацию; однако вместе с военными приходили и земледельцы. Со временем пришельцы смешались с местным населением; и конунги организовали политически-социальную жизнь по германскому образцу. Новую культуру образовали кельтские, римские и германские элементы. Большим подспорьем конунгам была Римская Церковь: возглавляемые Августином миссионеры занимались проповедью христианства и созданием зависимой от папы церковной иерархии. Новая Англосаксонская Церковь поддерживала власть конунгов, объединяла всю страну и в борьбе с кельтами вбирала в себя культурные тенденции ирландских монахов, одновременно взращивая и собственную культуру. 267

71. Англосаксонское духовенство занимали не одни вопросы веры, но и наука и литература, не только латинский и греческий, но и англо-саксонский язык. Беда был автором Истории Англов, А л ь д г е л ь м — англосаксонских стихов. Возникали связи между древним творчеством англосаксов и римской культурой. Первое нашло свое выражение в Б е о в у л ь ф е и других сочинениях VIII-IX веков, отображавших национальный характер и постепенно распространявших его на самое англосаксонское христианство. 272

72. В области латиноязычной литературы англосаксы долгое время оставались на положении учеников. Однако ученический труд обогащал и формировал сам английский язык. Сочинения А л ь ф р е д а В е л и к о г о можно считать началом английской литературы и культуры. Альфред создал и политическую организацию Англии; отстоял ее от н о р м а н н о в, увеличил флот, реорганизовал армию и социальное устройство. При Альфреде в Англии появились подлинные ростки новой культуры. 276

73. Политическое объединение Европы выпало на долю франков. Самих франков объединил Хлодвиг; сначала он завоевал «королевство» Сиагрия, затем, одержав победу над висиготами, расширил собственные владения, а после крещения сделался главой галльских католиков. Завоевая романизированные земли, Хлодвиг покорял и германские племена. В результате, если на востоке королевства преобладал германский социально-экономический строй, то на западе германцы жили в галло-римской среде. Король, антрустионы и магнаты сделались здесь крупными земельными собственниками. С другой стороны, римские магнаты охотно признавали короля своим патроном: становились его «словниками». Франки и римляне начали образовывать новую мерovingскую знать. 280

74. Земельная знать по-прежнему оставалась наиболее влиятельным общественным слоем, хотя существовали еще и средние земельные собственники и горожане. В целом жизнь стала легче, ибо государство не требовало уже многочисленных денежных платежей и повинностей. Землями управляли уполномоченные королем графы, самому королю обходившиеся недорого. Центром всего чиновничества был королевский двор (*palatium*). При дворе короля графское чиновничество объединялось с церковною иерархией, управляемой тем же самым королем. Опираясь на поддержку Церкви король романизировал и расширял свою власть. Способствовало этому и то обстоятельство, что с постоянным расширением государства лишились прежнего значения народные собрания и место народного права заняло право королевское. Правда, каждый народ Франкского государства жил согласно своим обычаям и законам (*Stammesrecht*), однако король издавал общие законы, создавая для королевства правовой свод. 284

75. Равно простиравшееся и на германский восток и на римский запад, Франкское королевство с самого начала отличалось сочетанием германских и римских элементов. Однако к середине VI века период завоеваний завершился, уступив место глубокому политическому кризису, проявлявшемуся в ожесточенной междоусобной борьбе королей и знати. Однако знать боролась не с самим принципом государства, но за новую его организацию, которую и провозгласила в конце концов *Constitutio Chlotharii*. 288

76. Сформулированные этой Конституцией принципы обнаруживали подлинную природу нового королевства. — В сравнении с Римской империей роль знати у франков испытала глубинные изменения. Франкские магнаты почитали социальные и политические привилегии своих земель собственными правами, а не дарами правителя; и дары короля магнаты получали не даром, но за определенную службу. Условия этого договора были обязательны и для магнатов и для короля; к тому же, были они скорее частными правами. Отсюда уясняется каковы происхождение совершенно нового смысла прекария-бенефиция, и роль клиентской присяги и иммунитета. Иммунитет, вассалитет (клиентела) и бенефиции и являются основаниями нового государства. 292

77. Форму этого государства можно объяснять политической психологией и мировоззрением, но только не так называемым натуральным хозяйством. В Мерovingском государстве имелись и купцы и ремесленники, и можно было, по крайней мере, попытаться организовать его иначе. 297

78. Эдикт (Конституция) Хлотихара II явился компромиссом между королем и знатью. Со временем меровингская династия пришла в упадок, а знать окрепла и организовалась. Во главе ее встали майордомы, преследовавшие, как и сама знать, государственные интересы. В конце концов, майордомы Каролинги (Пипиниды) отстранили от власти выродившийся меровингский род и заняли престол. Тем временем Европе угрожали уже дикие германцы, славяне, авары и арабы, а в Италии папы боролись с лангобардами и греками. 300

79. Готская власть в Италии не прервала политической традиции, поэтому византийцам даже не пришлось возрождать ее. Однако постоянные войны, особенно войны с лангобардами, вынудили их несколько милитаризовать Италию, организовав дукаты и милицию. 302

80. Вытеснить лангобардов из Италии им все же не удалось, хотя после смерти Альбоина эти варвары только в 584 г. возродили свое распавшееся на множество дукатов королевство. А новые лангобардские короли взялись за организацию нового же государства, где римляне не были уже, как при Теодорике Великом, особою категорией подданных. В конце концов, Лиутпранд объединил национальную политику арианских королей с католичеством и начал готовиться к завоеванию всей Италии. 304

81. Здесь лангобардам и пришлось столкнуться с папами, которые все не намеревались становиться епископами лангобардского королевства, но фактически превратились в почти самостоятельных правителей, не желавших терпеть даже догматическое иго Византии. 307

82. Защищавшие римское вероисповедание папы защищали вероисповедание западное, постоянно ориентализируемое императорами. В первой половине VII века догматическая борьба Рима с Византией приобрела и политический смысл; политическая победа осталась за императором, моральная — за папою. Так что к концу столетия император и политически не мог одолеть папу. В начале восьмого века против императора в союзе с лангобардами восстала вся самим византийцам принадлежавшая Италия. Правда, после примирения Лиутпранда с Византией папа опять потерпел поражение. 308

83. Однако неудачная «лангобардская» политика пап обращала их взгляд в сторону франков. Возникла новая политическая комбинация — союз франков (Каролингов) с папой, положивший, можно сказать, начало истории европейской культуры. 313

84. В восьмом веке прояснились уже природа, задачи, тенденции и проблемы этой культуры. 314

85. Римская империя погибла с ростом «индивидуализма». Сформулировавшие идеал христианской культуры, сами римляне, тем не менее, не способны уже были его осуществить, ибо, формулируя, исказили его индивидуалистически. За осуществление этого идеала взялись вступившие в контакт с римлянами варвары, и Каролингская империя стала первой политической формой новой культуры. 316

Библиография 319

I

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ СТРОЙ ПОЗДНЕЙ ИМПЕРИИ

1

Задача историка — исследовать человеческую культуру, точнее говоря, развитие этой культуры. А понятие развития предполагает существование того, что развивается, или развивающегося субъекта; в случае истории, — социально деятельного человечества. Не существует, правда, единой для всех людей культуры, которая обнимала бы все народы и, непрерывно развиваясь, переходила бы от одного к другому. Общечеловеческая культура — это система тенденций, которые конкретно проявляются только в отдельных культурах и особое сочетание коих составляет специфику каждой культуры. Такая отдельная культура представляет собою определенный политический организм, который рождается, достигает апогея и умирает. Каждая культура своеобразно выражает культуру общечеловеческую, хотя, разумеется, одни выражают ее более и лучше, другие, не достигшие своего апогея, слабее и хуже. Таким образом, общечеловеческая культура не едина для всех народов и не абстрактна, она — конкретная система всех культур, которые существуют то одновременно, то друг друга сменяя. Не может быть культуры без действующего в ней одной и в ней одной существующего социального субъекта, который вне этой культуры есть чистейшая абстракция. Субъект не действует на культуру извне, наподобие какого-нибудь «духа», «фактора» или «причины», — когда эти понятия прилагаются к истории, выходит только дурная метафизика. Субъект культуры — она сама, ее единство. Такой субъект есть определенная индивидуализация и индивидуальность человечества, а само человечество — конкретная система таких субъектов. Однако субъект любой культуры, будучи в некотором смысле самим человечеством, выражается не только своею, но и другими культурами, отдельные тенденции которых он представляет или даже специфицирует и продолжает в своем развитии. Оттого и в истории Ев-

ропы различимы тенденции не только собственной ее культуры, но и эллинистической, восточной и прочих культур. В этом смысле и говорят, к примеру, о «возрождении» римской и греческой культур в XVI веке или о «европеизации России». Всякая культура рождается из других; ее субъект, можно сказать, отделяется от человечества, действующего тем временем в других субъектах, в других культурах. Родившись, культура в конце концов исчезает. Однако, просуществовав некоторое время самостоятельно, она как бы «переживает» себя и развивается через другие, заступившие ее место культуры.

Отсюда уясняются задачи историка Европы. Он должен обнаружить момент рождения европейской культуры и проследить ее развитие. Но в то же время он должен представлять себе и окружение, в котором данная культура произросла, т. е. другие культуры и их «посмертное» в ней существование.

Европейская или *западная христианская* культура сформировалась в IX-XI вв., приблизительно в нынешней Франции. Политические формы этой культуры и основы ее мировоззрения имеют свои корни в Римской империи, в *римско-эллинистической* культуре. В этническом отношении европейский «народ» — это по преимуществу италийцы, романизированные кельты и германцы. Лишь позднее в европейскую культуру просачиваются иные этнические элементы. Поэтому, прежде чем браться за исследование европейской культуры, следует взглянуть на то, как приходила в упадок Римская империя и что собою представляет история древних кельтов и германцев.

2

К моменту высочайшего своего подъема Римская империя занимала в Европе земли к западу от *Glasgow-Edinburgh'ской* (в Британии) — Рейн-Дунайской линии. По другую сторону этой линии граница империи проходила между *Рейнбролем* (неподалеку от Кобленца) на Рейне, и *Эйнингом* (близ Регенсбурга = *Regina Castra*) на Дунае, где *limes* (окопы, заграждения, небольшие крепости) защищали так называемые «*agri decumates* [sic!]», и — по левому берегу Дуная — между Тисой и Дунаем (Дакия).

3

Желая постичь политический строй римской империи и ее судьбу, следует в целом представлять себе своеобразие политического состояния римлян (и греков). Центром социальной и политической жизни был тогда город, вернее, *город-государство* (πόλις — ср. литов. «*pilis*», *civitas*). Город обнимал, включал в себя всю окрестность; немалая часть территории находилась за городскими стенами; вся вместе она и составляла единое

государство, центром которого была крепость (*oppidum*). На этих территориях жили не только граждане, но и коренное население (на чьих землях пришлый народ основывал свой город), и чужеземцы (*peregrini*). Однако ни те, ни другие не обладали никакими гражданскими правами, хотя и могли иметь или создавать сообщества и организации. Напротив, — переселенцы-граждане, основавшие на далекой чужбине новое поселение, или «колонию» (*colonia*), по-прежнему могли участвовать в народных собраниях, хотя на практике это оставалось делом неосуществимым.

Поскольку все граждане прямо участвовали в политической жизни, слишком большая территория по существу не годилась для города-государства. С чрезмерным расширением этой территории политическая власть неизбежно попадала в руки меньшинства, тем более что древний город был *земледельческой общиной*.

Сколь бы ни увеличивались размеры городских земель и их население, само по себе это не прибавляло новых граждан, а лишь превращало народ в стоголавого тирана над завоеванными землями. Ни расселение граждан на завоеванных землях, ни распространение права гражданства практически ничего не меняло, поскольку вся политическая жизнь сосредоточивалась в одном городе. Но чем дальше росло Римское государство, тем труднее становилось управлять им без бюрократии, с незапамятных времен существовавшей в восточных абсолютных монархиях (в Риме до III века ее, можно сказать, не было). С другой стороны, Римское государство росло в самой Италии, где было много самостоятельных городов-государств; и римляне (как и греки) признавали город естественной формой человеческого сообщества. Неслучайно Аристотель определил человека как ζῷον πολιτικόν, т. е. как существо политическое или государственное. Лишь варварам пристало жить неорганизованными группами или разбросанными поселениями. Победители могли, разумеется, совершенно истребить или поработить побежденных. Но для продолжительной и полезной их эксплуатации требовалась постоянная политическая организация. И где же, в отсутствие бюрократии, взять такую организацию, если не в существующих уже городах?

Кроме того, в Италии римское государство выросло за счет союзов (*foedus, foedus aequum*) и в результате начало походить на крупную федерацию городов, с первенством самого Рима; пользуясь своим могуществом, Рим заключал договоры с остальными городами, те же не имели права заключать договоры и образовывать объединения. Общей власти у союзников не было, не было и представительства отдельных городов-государств: сам Рим представлял весь союз и обладал всей полнотою власти. Стало быть, федеративное римское государство было не столько федерацией, сколько государством с городской автономией; тем более, что союзники не участвовали в политической жизни самого Рима, а Рим всегда мог вмешаться в их внутренние дела.

На первых порах римляне относились к своим провинциям (то есть к землям, отдаваемым в распоряжение «магистратов») как к своему частному владению (*praedia populi romani*), хотя в них были и союзные города. Магистрат (*propraetor, proconsul*, т. е. исполняющий обязанности претора или консула), представитель римского народа, занял место прежнего правительства и распоряжался провинцией к пользе римского народа и... к своей собственной. Такой порядок не отменял ни городского, ни местного народного самоуправления. Более того: стремясь придать своему правлению в новых землях более действенный и спокойный характер, Рим искал здесь союзников, основывая так называемые колонии.

Колония — это, прежде всего, группа римских граждан, которую римляне селили на завоеванных землях для присмотра за такими землями и ради их романизации. Колония — ни что иное, как римский гарнизон. Пожалуй, это стало еще очевиднее, когда (в I веке до Р. Х.) колония превратилась в средство избавления от солдат, в особенности, по окончании гражданских войн. В любом случае колонисты селились с женами и детьми. Нередко это были солдаты, но солдаты-земледельцы и земле-владельцы. Не поделенные жеребьевкой (*sorte*) земельные пространства (*loca relicta*) становились либо землею римского государства (*ager publicus*), либо общей территорией колонии. Постепенно различие между колониями (с римским и латинским правом) стерлось, а со времен Тиберия прерогативы и имя колоний присваивались совсем другого разряда городам. Одновременно в колонии непрерывно просачивалось туземное население.

Политический строй колонии — это несколько упрощенный строй города Рима. *Duumviri jure dicundo* заняли место консулов и председательствовали в *курии* (*curia*), равнозначной Римскому сенату. Каждые пять лет дуумвиры (так называемые [*duumviri*] *quinquennales*), как и «цензоры» в Риме, составляли список (*album*) членов курии, или *декурионов* (*decuriones*). Более мелкими магистратами в колонии были *эдилы* и *квесторы* (*quaestores*), а едва ли не до III века сохранялись и народные собрания.

Наряду с колониями существовали и чужеземные города, *civitates peregrinae*. Среди них были *civitates stipendiariae*, платившие в знак зависимости *стипендиум* (подушную и поземельную подать), *civitates liberae* и *civitates foederae*, т. е. города, обладавшие определенной автономией и собственными магистратами — либо с позволения Рима, либо в союзе с ним (*foedus*). Такие города были *immune*s, свободны от стипендиума, хотя и платили «добровольно» налоги и посылали вспомогательные войска.

С распространением права римского гражданства появилась новая разновидность городов — *муниципии*, — вскоре распространившаяся и

на другие города. Муниципий — это город, который, не являясь колонией, обладал, тем не менее, такую же политическую организацию и почти такими же правами для своих граждан; кроме того, во внутренних делах он мог по своему усмотрению применять и римское и собственное право.

Другие города, разумеется, старались не отставать от муниципиев; а поскольку Рим поощрял романизацию, многие из них действительно превратились в муниципии. С другой стороны, не только города в провинциях, но и в самой Италии, в конце концов, были обложены определенными налогами, главным из которых был земельный налог. Можно сказать, что в III веке процесс выравнивания городских конституций завершился: Римская империя целиком превратилась в федерацию городов, во главе с Римом или, скорее, в государство с широкою городской автономией. Колонии и муниципии различались теперь исключительно именем и мерою почета. В каждом городе были свои консулы и эдилы (*duoviri* и *aediles*, иногда — *quattuorviri jure dicundo*), квесторы, муниципальный сенат (*curia, ordo decurionum*). Одновременно почти повсеместно стали исчезать народные собрания, права которых наследовали курии.

5

Рим был заинтересован в сохранении местного самоуправления, поскольку римских чиновников хватало только для управления относительно большими территориями и надзора за городами. С возникновением местного патриотизма муниципии превратились в контролируемые органы римского управления. В руках их магистратов и курий остались лишь функции полиции и суда низших ступеней. Декурионы (т. е. магистраты и курия) назначали населению налоги, которыми, особенно земельной податью, со временем были обложены все *possessores* (= землевладельцы) Римской империи. Декурионы поставляли в государственные закрома зерно, призывали новобранцев и т. д. Кроме того, в их обязанности входил надзор за городом и управление всем городским хозяйством.

Средства для этой деятельности приносили общегородские земельные угодья и денежные взыскания. Однако этих средств было мало, тем паче, что императоры считали общегородские земли своею «*res privata*» и урезали их посредством конфискаций. Город мог существовать и расти только за счет патриотизма и щедрости магистратов. В древности магистратура была безвозмездною службою, или обязанностью. До III века недостатка в такой любви к отечеству не было. Магистраты возводили в своих городах общественные здания и бани, украшали города статуями, портиками, устраивали для народа публичные зрелища и игры, платили жалование профессорам; гордились своими городами, не забывали их,

даже став членами самого Римского сената. К примеру, известный поэт III века, учитель Грациана, Авсоний, удостоившись титула римского консула, пишет о своей родине, дражайшей своей *Бурдигале* (Bordeaux):

*Diligo Burdigalam, Romam colo. Civis in hac sum,
Consul in ambabus. Cunae hic, ibi sella curulis.*

*Риму — почет, Бурдигале любовь; хоть консул в обоих,
Здесь я — жилец; тут моя колыбель, там — курульное кресло.**

6

Однако декурионам улыбнулась более почетная карьера, особенно в III веке, когда создающая бюрократическую организацию империя образовала чиновничью иерархию (*patricii, viri nobilissimi, viri illustres, v. respectabiles, v. clarissimi, v. perfectissimi* [патриции, мужи знатнейшие, мужи светлые, м. почтенным, м. знаменитейшие, м. совершеннейшие]). На определенных условиях декурионы могли войти в сословие «*perfectissimorum*», а по исполнении службы муниципальных магистратов (квестора, эдила, дуумвира), даже «светлейших» (*clarissimi*), или сенаторов, хотя и без права участвовать в заседаниях сената. Не только *perfectissimi*, но и венчавшее карьеру декуриона почетное звание *clarissimi* [*clarissimus*], или сенатора, было всего лишь титулом. Тем не менее, этот титул освобождал бывшего декуриона от земельного и некоторых других налогов. Вплоть до 450 г. сенаторы вынуждены были платить имущественный налог, так называемый *aurum glebale* (= *glebalis collatio, follis*), но зато освобождались от декурионских налогов, равно как и от всякой ответственности за налоги и повинности своего родного города. К тому же это были люди влиятельные и богатые, так что часто могли не платить вовсе.

В результате сословие декурионов ослабло политически и утратило патриотический пыл: место любви к отечеству заняло чувство сословного достоинства. Сенаторы нередко забывали о своей родине, а поредевшему сословию декурионов пришлось взять на себя все прежние налоги и повинности. Правда, помимо декурионов и городского люда, или «*plebs*» (малоимущих хозяев, ремесленников), существовал многочисленный средний класс, образованный при Августе и просуществовавший до III в., — сословие *августалов*. Это были мелкие землевладельцы, частью — отпущенные из крепостной зависимости. Августалы могли, разумеется, разбогатеть, а если не были запятнаны рабским прошлым, — даже стать декурионами. Однако, поскольку городские территории сокращались, а

* Перевод М. Л. Гаспарова. — Т. А.

основу уклада империи составляла земельная собственность, курии приметно не расширились, и, самое главное, города уже не богатели.

Кроме того, со временем приходил в упадок и сам институт декурионов. Декурионы и магистраты перестали добросовестно заниматься городским хозяйством; поэтому имперское правительство, вообще склонное все регламентировать, было просто вынуждено взять под контроль городских магистратов — щедрых, но озабоченных больше собственным почетом, нежели действительными интересами города и государства. Со времени Траяна в городах появились *кураторы* (*curator civitatis*), оттеснившие магистратов и от имени императора надзиравшие за финансами курии. Поначалу их выбирали из богатых и высокородных жителей других городов; скоро стали назначать из самих декурионов. Когда институт кураторов прекратил существование, император Валентиниан I (364-375) изобрел новую, похожую должность, также, в конце концов, превратившуюся в исключительно муниципальную — должность народного *защитника* (*defensor plebis*). Поскольку императоры видели в городах важный источник государственных доходов, все эти меры кажутся понятными и даже необходимыми. «Курии — нервы государства и чрево города», — гласит один закон V века. Однако меры эти подточили нервы самого города, подавив дух щедрости и инициативы.

Немудрено, что с III века, для империи вообще нелегкого, города начинают беднеть. Декурионы всеми правдами и неправдами уклонялись от своих обязанностей. Одни, как сказано, переходили в высшее сословие; другие попросту бежали, продав свою землю и рабов, либо переходили на чиновничью, военную или церковную службу; третьи стали крепостными или обосновались на отвоеванных у варваров землях. Тщетно правительство по просьбе самих декурионов пыталось воспрепятствовать их переходу в высшее сословие, а Феодосий Великий взялся даже изгонять из сенаторского сословия всех лиц, происходящих из сословия декурионов; тщетно запрещалось продавать свое имущество без дозволения провинциального начальства; напрасно прикрепляли к курии проживающих в городе иноземцев (*incolae*), купцов, вольноотпущенников, даже детей, создавая «резерв декурионов» — сословие *куриалов* (*curialium ordo*), которые могли стать декурионами. Правительство, засучив рукава, боролось с симптомами, однако, так и не возродив городской жизни, оно лишь прикрепило куриалов к городам. Городская деятельность превратилась в крепостную повинность, а ответственные за городские финансы и налоги куриалы — в рабов города. И сам город походил теперь на тюрьму: в результате войн и мятежей третьего и последующих веков на месте прежних городов с просторными площадями, великолепными постройками и дворцами появились небольшие городки, схожие со средневековыми крепостями, — задавленные стенами, мрачные, с тесными улочками.

Бедняги декурионы, не имевшие даже права нажитое состояние, — им было запрещено торговать, — превратились в скромных чиновников, подконтрольных наместнику провинции. Им надлежало следить за тем, чтобы город должным образом исполнял возложенные на него повинности и выплачивал налоги. Беднякам приходилось распределять населению земельную подать и осуществлять ее сбор. Это был превосходный повод беспощадно грабить население, особенно сельских жителей, которые порой забрасывали таких сборщиков камнями. «Сколько куриалов, столько тиранов!» — пагетически восклицает писатель V века Сальвиан. Куриалы в самом деле были тиранами, но не по доброй воле. Они и сами страдали от тирании требовавшего денег правительства. Не всякий куриал грабил для личной наживы, но отчитаться за уплату налогов должен был каждый. Большинство куриалов бедствовали, однако, терпели. Иным приходилось продать даже своих рабов. Другие бежали. Состоятельные бежали в обширные свои поместья с блестящими виллами.

7

Еще во времена республики сложилась *крупнопоместная знать*. Римская городская аристократия присвоила себе массу государственных земель (*ager publicus* — § 4). Этот слой повсюду распространил свои *латифундии*, по словам одного писателя, погубившие Италию, да, пожалуй, и провинции (*latifundia perdidere Italiam, jam vero et provincias*). С этим классом связана была и провинциальная аристократия. В третьем веке были отменены законы, прежде вынуждавшие сенаторов участвовать в работе сената и иметь земли в самой Италии. В пятом веке сенаторский слой раскололся на «*spectabiles*» и «*illustres*», которым полагалось жить в Риме, и «*clarissimi*», живших в провинции и лишенных права участвовать в заседаниях сената (ср. § 6). Тем не менее, все «сенаторы», а со временем — и все крупные помещики образовали единое привилегированное сословие состоятельных и «почтенных» (*honorati*) землевладельцев.

С умножением крупных земельных владений класс мелких и средних землевладельцев не прекратил своего существования. Однако социально-политическая сила знати, опасные и тяжелые, в особенности для бедных, войны и мятежи, упомянутый (§ 6) кризис городов, наконец, вся экономическая эволюция империи способствовали росту богатства аристократии и ослабляли, отчасти и вовсе уничтожали слой мелких землевладельцев (ср. § 11).

Долгие войны на чужбине изнуряли беднеющих земледельцев, тем более что до времен Мария им приходилось служить в легионе. Когда же в армию попали безземельные «пролетарии», — спасти земледельца было уже поздно. Пользуясь дешевой рабской силой, магнаты завели на своих землях «плантационное хозяйство», так что большая часть

земель обрабатывалась теперь рабами. Магнаты все меньше возделывали теперь землю, взявшись за скотоводство, оливковую и виноградную культуры, тем более что хлеб из Африки и Сицилии снизил цену хлеба италийского. Безденежные мелкие землевладельцы не могли, конечно, заменить прежнюю, зерновую культуру новыми, и их хозяйство сделалось убыточным.

Если погрязшие в долгах мелкие землевладельцы не бросали вовсе своих полей, превращаясь в пролетариев, то, спасаясь от голодной смерти, они были вынуждены искать помощи у тех же состоятельных помещиков. Последние в таком случае принимали их в свои *клиенты*, в свой *патроциниум*; а с переходом клиента под могущественную опеку (*recomendatio*), опекуну начинала принадлежать и земля. Иногда это был наем (*locatio-conductio*), чаще всего — так называемый *прекарий* (*precarium*, *possessio precarita*, т. е. «испрошенное», от *preces* = просьба). Продав (почти всегда фиктивно) свою землю владельцу поместья, крестьянин взамен мог пожизненно владеть (*possidere*) и обрабатывать большее количество земли, но с тем условием, что его *possessio* (распоряжение), а не *dominium* (не владение уже), полностью зависело от милости помещика. Потому это *possessio precaria* и называлась, с позиции поместного владельца, — «милостью», *beneficium*.

Как бы то ни было, большинство земледельцев оказались в зависимости от помещиков. Ибо ни прекарист, ни арендатор не хотели отказаться от своей земли, да и желая, не могли — по причине долгов. На их счастье сам владелец поместья и не думал изгонять своих прекаристов и арендаторов. — Два первых века империи были свидетелями знаменитого «Римского Мира» *Pax Romana* и, стало быть, недостатка в рабах. С другой стороны, помещики заметили, что плантационное хозяйство, и, значит, труд многочисленных рабов, требовавших неусыпного бдительного надзора, не Бог весть как доходно. Оказалось, что удобнее и доходнее хозяйствовать, используя труд мелких зависимых земледельцев. Сокращая обрабатываемую рабами часть земель, «господскую пашню», помещики начинают раздавать землю даже своим рабам (*servi casati*), позволяя им некоторую степень самостоятельности.

Крупные хозяйства сохранились, разумеется, во многих местах. Однако отныне они заняты исключительно животноводством, со времен республики распространенным, прежде всего, в южной, отчасти и в центральной Италии. Типичной формой земельного хозяйства стали мелкие хозяйства зависимых крестьян на землях крупного владельца. В большом поместье, каких у всякого магната было немало, трудится теперь многочисленная община земледельцев, — тут и рабы, и вольноотпущенники, свободные, но пребывающие частично зависимыми от помещика работники. Кроме того, в крупном поместном хозяйстве трудились и свободные соседи по деревне, арендовавшие клочок господской земли, и

наемные работники. Поскольку рабов для обработки господской пашни в разгар работ не доставало, крепостные и арендаторы должны были отбывать барщину (*opera et juga*). С постепенным улучшением условий жизни крепостных крестьян, крепостными сделались многие свободные земледельцы, или *колони* (*coloni* от *colere* = обрабатывать землю). Рабами они не были, однако, начали походить на рабов, сделавшись «рабами земли» (*servi glebae*) помещика.

8

В борьбе с римской аристократией, которая была и земельной аристократией, императоры были продолжателями социально-экономической политики Гракхов. Наследники партии демократов, они старались вернуть к жизни крестьянский класс, былой оплот государства и армии. В то же время, принужденные давать отпор знати, императоры организовывали свои земли на манер крупных помещиков, возможно, не без влияния Востока, в особенности Египта, где земли правителей и святилищ с незапамятных времен обрабатывались крепостными.

Поместье императора (*fundus*) — вылитое имение помещика. Лучшие земли составляли обрабатываемую рабами господскую пашню, большая часть которой находилась возле господской виллы или замка. Другие земли поместья были поделены между многочисленными колонами — так, что каждый колон имел полосы на разных полях, а жил либо в отдельной хижине (*casa*), либо в деревне — вместе с другими колонами. Колон платил земельную ренту и отбывал барщину. Среди колонов были прекаристы, наследственные арендаторы (эмфитевты), просто арендаторы и арендаторы, отдававшие господину часть урожая. Помимо арендаторов (*inquilini*), живущих в поместье, наши источники упоминают еще *proximi quique possessores*, — колонов, владевших собственной землей, но арендовавших и господский участок. Обычно все поместье брал в наем один крупный арендатор (*conductor*), самостоятельно ведущий хозяйство за господина (императора). При этом императорские латифундии, или «*saltus*» исключались из городских территорий и управлялись особыми управляющими (*procuratores, actores*) в соответствии с особым законом, *lex, lex fundi*. Управляющие не только вели хозяйство, но и судили население, собирали налоги, призывали новобранцев и т. д. Неудивительно поэтому, что, согласно одному декрету императора Валентиниана, другие управляющие не должны были вмешиваться в дела поместья (*иммунитет*). Со временем и знать получила привилегии императорских земель.

Не только фактически, но и юридически императорские колонны превратились в подданных особой категории. Экономические интересы, долги, «поместный закон» и императорские управляющие прикрепили их к поместью, превратившемуся в своеобразный организм с хозяйствен-

ным планом и организацией, с общими землями (*subseciva* — леса, залежные земли и т. д.). Таким образом, возрождение на императорских землях мелких земледельческих хозяйств было не чем иным, как введением крепостной зависимости, или *колоната*. То, что в поместьях знати возникло естественным путем, здесь по преимуществу явилось плодом сознательной государственной деятельности.

Ни императорские латифундии, ни латифундии знати не уничтожали поселений свободных крестьян. Немало таких деревень сохранилось на городских территориях. Крестьянин имел свой дом и несколько полос земли на разных полях, иногда — отдельный земельный участок, пользовался и общей землей «*communia*», — общим пастбищем (*compascua*) и лесом. Все же очень счастливы свободные крестьяне не были. Ведущая социальная и экономическая роль принадлежала крупным землевладельцам — императорам и магнатам.

Даже сменив свою политическую роль, земельная знать побеждена не была и прежнего политического значения не утратила. — Как города, так и сами помещики использовались императорами в делах государства, прежде всего для управления финансами. Помещики отвечали за налоги и повинности живущих на их землях колонов, за призыв новобранцев и т. д., что окончательно прикрепило колонов к земле (а фактически — к помещикам). Ибо государство и здесь по мере сил стремилось «*quieta non movere*» — не позволять своим налогоплательщикам менять место работы и уплаты налогов. Поди сыщи своего плательщика в другом поместье, а то и в городе, а что его и след простыл, — совершенно ясно.

Вообразите себе знатную персону, «почтенного человека» (*honoratus*)! — Он, «патрон», представляет или, по крайней мере, поддерживает своих клиентов (§ 7), своих людей, в суде и в их отношениях с чиновниками; сам разбирает мелкие их тяжбы, собирает и платит в государственную казну их налоги, призывает из их числа новобранцев, следит за тем, чтобы они исполняли свои обязанности перед государством. В качестве собственника (*dominus*) их земель, он управляет всем поместьем и обходится со своими людьми как заблагорассудится. Даже поделенное между мелкими хозяевами, имение его осталось цельным, нераздробленным, на что указывает единообразие управления и то обстоятельство, что принадлежащие помещику земли (поля, леса, озера, реки и т. д.) отдавались в пользование всем мелким хозяевам за определенный налог или повинность. В своих землях вельможа чувствовал себя господином: это было его царство, его *regnum*. Правда, новоявленному царю недоставало воинства, но с началом войн и мятежей появилось и воинство, а блестящая *villa urbana* вельможи превратилась в крепость, «бург».

С ослаблением городов неуклонно усиливалась земельная знать. Правда после того, как сенат окончательно лишился политической роли, она не имела уже никакой политической организации и единства, пото-

му в глазах императоров не представлялась более опасной. Отныне императоры могли еще увереннее использовать помещиков в интересах государства. Но вельможи являлись теми основаниями власти, которым принадлежало будущее, в то время как города хирели. Кроме того, даже будучи разделенными, крупные помещики представляли угрозу необычайной силой пассивного своего сопротивления. Они принимали под свою опеку беглых жителей. А лишившееся своих людей правительство вынуждено было признавать полицейские функции знати, позволяя своим чиновникам арестовывать людей лишь в том случае, когда сам вельможа от них отказывался. Политический характер империи предвосхищает средневековый «иммунитет».

9

Империя испытывала недостаток в чиновниках, следовательно, не могла обойтись без тех или иных органов самоуправления: городов, помещиков, не говоря уже о старых республиканских магистратах и учреждениях. Сознывая это, императоры с самого начала империи (особенно начиная с Клавдия, еще более — со времен Адриана) усердно плели бюрократические сети. Только уж больно редко вышла эта сеть.

Основанную Августом «диархию» (т. е. систему двоевластия императора и сената) или «принципат», сменил «доминат» или неограниченная деспотия, осуществленная Диоклетианом и Константином Великим. В такой деспотии сенат не имел уже политической власти, превратившись отчасти в совещательное учреждение без определенных функций, отчасти — в муниципальный совет города Рима. Центром государства стал императорский дворец. Место сената занял совет государя (*consilium principis*), вскоре получивший именование консистория (*consistorium*), т. е. собрания служащих, говоривших с императором только стоя. Со времен Константина этот консисторий составляли «*comites consistoriani*», т. е. такие *комиты*, или спутники императора, которых он сам назначал постоянными своими советниками. Помимо них в заседаниях консистория участвовали приглашаемые сюда время от времени *префекты претория* (*praefecti praetorii*), генералы и — в качестве постоянных членов — высшие чиновники: *quaestor sacri palatii* (министр права), *comes sacrarum largitionum* (министр финансов), *comes rerum privatarum* (министр императорского имущества), *magister officiorum*. Самый могущественный из всех министров, *magister officiorum* руководил дворцовым управлением, т. е. личной прислугой императора, отчасти и его гвардией, прежде же всего — центральными канцеляриями (*scrinia, officia*). Можно назвать его канцлером, премьером. При помощи многочисленных подвластных и организованных на военный лад чиновников он держал в своих руках бразды правления всей империей.

Так в последние годы империи была организована центральная ее власть. Великие римские реформаторы Диоклетиан и Константин существенно перестроили и *провинциальную организацию*. Повсюду воцарился бюрократический принцип. Не разделяя более провинции на сенатские и императорские, как это делал Август, реформаторы увеличили их число больше, чем вдвое. Диоклетиан создал целую иерархию наместников (*proconsules, consulares, correctores, praesides*), имевших равные права, но состязавшихся за более высокий титул и тем взаимно ослаблявших друг друга. Провинции не были уже такими большими округами, как прежде. Наместники превратились в мелких чиновников и не могли поддерживать прямые связи с императорским дворцом. Поэтому несколько провинций объединяли в более крупные округа, или «диоцезы», управляемые *викариями*. Несколько таких округов составляли префектуру. Вся империя была поделена на 4 префектуры, 12 диоцезов викариатов и почти сотню провинций.

Префект претория (praefectus praetorii) первого периода империи, превратившийся из командующего гвардией в командующего армией, а в придачу обладавший верховной юрисдикцией, был, разумеется, крайне опасной фигурой. — Четыре новых префекта уже не были командующими армией; постоянно действующую армию возглавляли *два когиты (magister equitum и magister peditum)*», позднее — один *«magister utriusque militiae»*. Да и «преторианскую» гвардию в самих столицах, Константинополе и Риме (позже — в Равенне), на службе императору сменили *«domestici»* и *«protectores»*, во главе с двумя комитами и *«sc[h]olares»*, под началом *«magister officiorum»*.

Лишая префекта военных полномочий, реформаторы исходили из того, что отдавать в одни руки военную и гражданскую власть чрезвычайно опасно. Мы видим, что с III и даже со II века генералы, или *дуки (duces)*, назначавшиеся в расположенные в провинциях армии, были лишены гражданской власти. Для охраны границ империи Диоклетиан основал множество военных округов, обнимавших порой несколько провинций. Помимо таких возглавляемых *дуками* приграничных армий (*limitanei* или *riparienses*), постепенно превращавшихся в оседлые военные поселения, существовала еще постоянно действующая армия, сосредоточенная вокруг внутренних укреплений. Возглавлял ее упомянутый *magister utriusque militiae*. В любом случае, руководство армией и гражданская администрация были разными вещами. Повторно обе эти власти начали объединяться лишь к концу империи, в особенности там, где обосновались варварские народы.

Не довольствуясь разделением гражданской и военной властей и сокращением провинций, императоры стремились ввести целостную *систему* контроля. С этой целью в провинции посылались комиты, секретари консистории (*notarii*), специальные курьеры (*agentes in rebus*), которым

предписывалось надзирать за наместниками и обо всех своих наблюдениях доносить центральной власти. Кроме того, каждому наместнику предназначалась канцелярия (*officium*). Канцелярские чиновники (*officiales*) сменялись относительно редко и по своей опытности могли ограничивать власть наместника. Чиновники должны были контролировать законность деятельности наместника и вместе с ним привлекались к ответственности. В скором времени во главе их появляется специальный уполномоченный центра (*agens in rebus*), попросту говоря, верховный шпион, подотчетный одному императору и прямо связанный с центром.

Пока разного рода надзиратели множили число чиновников, взаимные доносы подрывали самые основы всего здания, сея подозрительность и истребляя инициативу. Разумеется, наместники и «официалы», не исключая и «уполномоченного центра», искали и находили наилучшую форму взаимного соглашения — их роднили общие интересы и общее сознание нового сословия. К несчастью, соглашение это преследовало не государственные интересы, а собственную их корысть, — крупные и мелкие чиновники уславливались о том, как всеми правдами и неправдами обирать народ. В результате выигрывали наиболее богатые классы общества, все те же «*honorati*», тем более, что большинство наместников были выходцами из этого сословия. Напрасно императоры грозили тяжкой карой, даже смертью. «Слышите ли вы, разбойничьи руки чиновников, слушайте, говорю я вам, — иначе вас отсечет меч!» — восклицает в одном своем декрете Константин Великий. — Слишком много рук пришлось бы отсечь. Постоянно издаваемые, декреты эти не имели ни малейшего воздействия.

10

Хитроумная римская бюрократическая организация впечатляет, однако, в целом она была неудачна. Оно и немудрено. — Сама по себе бюрократия еще ничего не решает. Она может быть хорошим средством управления государством, лишь добросовестно работая для организации общества, т. е. распространяя и претворяя в жизнь общественные цели и идеалы. Будучи сама организацией общества, бюрократия не могла нормально развиваться без общества здорового, желающего и умеющего жить.

По мнению императоров, вернее, — согласно государственному их инстинкту, бюрократия служила средством и надзора за самоуправлением, и его ограничения. Императоры и не думали обойтись без старинных учреждений, обществ, союзов, без городов и помещиков. Правда, под влиянием эллинистических монархий в самоуправлении они видели бюрократический орган, призванный выполнять задачи низшего порядка, в особенности — административные, финансовые и полицейские. При этом

они наивно полагали, что, контролируя самоуправление, бюрократия все приведет в порядок, а сама в свой черед будет контролироваться самоуправлением. Однако бюрократия не слишком страшилась общественного контроля, а бюрократические тенденции императоров и сама непрерывно усиливающаяся бюрократия лишали общество той толики инициативы, какую оставили ему общие социально-политические процессы.

В самом деле, что могли предпринять и что должны были контролировать несчастные куриалы? Правда, *съезды представителей провинций* поощряли культ Рима и его «августов». Во многих городах появились всякого рода алтари и святилища нового культа (в Лугдунуме = Лион, Тарагоне и т. д.). Представители городов съезжались сюда выбирать делегатов, в свою очередь избравших жреца (*sacerdos, flamen, ἄρχιερεύς*) и прочих магистратов. Эти съезды, особый влиятельный слой которых составляли бывшие жрецы (*sacerdotes, flaminales*), обсуждали не только вопросы религии, но и общие заботы провинции. Право петиции позволяло им посылать делегации к самому императору и подавать жалобы на наместников. По отбытии наместником его службы съезд провинции обычно голосовал за похвальный декрет, а то и почитал наместника установлением его статуи; иногда обсуждать такой декрет демонстративно отказывались, иногда принималось решение судиться с наместником в столице. В первые годы империи провинциалы часто выигрывали свои тяжбы. Со временем верх взяла бюрократия. Депутаты от Эпира в 377 г. по требованию императора Валентиниана признались, что к написанию похвального декрета их принудил сам наместник. Тем временем депутации Киренаики ответа ждать пришлось три года. Таких случаев было множество. Оно и понятно: города приходили в упадок, а городская знать единилась с чиновничьей и сенаторской аристократией.

Так или иначе, во имя спасения большого государства следовало спасти остатки самоуправления и вообще — самостоятельной деятельности. Императоры, как уже было сказано, это сознавали, к несчастью, сознавали деспотически и бюрократически. *Прикрепляя* к должностям уклоняющихся от них мелких чиновников (*officiales, susceptores, cohortales*) и видя, что куриалы бегут, оставив свои земли, императоры, как мы видели (§ 6), и их прикрепили к куриям. В результате города теряли свое политическое значение. Наряду с городами возникли и другие государственные органы, а именно — крупные поместья (§ 8). Само правительство признало прикрепление крестьян к земле, превратив социальный факт в правовую норму. В конце концов, правительство прикрепило к деревне (*vicus*) и свободных крестьян, которые не могли отныне ее покинуть и продать свое имущество посторонним людям, даже соседям.

Императоры превращают в наследственных ремесленников и работников монетных дворов, оружейников (*fabricenses*), работников своих мануфактур, казначейских (*fiscus*) и армейских извозчиков (*bastagarii*),

ветеринаров (*mulomedici*), почтальонов и т. д. Все эти ремесленники были объединены в «коллегии» и организованы на военный манер: им надлежало умереть «изнуренным трудами», *exhausti laboribus*.

Имперские столицы, Рим и Константинополь, с их бедной промышленностью и многочисленным населением, находились в зависимости от промышленных изделий и зерна, поставляемых провинциями. Не полагаясь более на общественную инициативу, императоры позволили поставлять зерно привилегированному товариществу; в IV веке такие «*navicularii*» превращаются в наследственную корпорацию. Помимо нее существовали и другие официальные, отчасти наследственные товарищества: *corpus pistorum* (мельники и пекари), *collegium fabrum* (кузнецы и слесари), *calcis coctores* или *calcarienses* (изготовители извести), *hydrophylaces aquarii* (работники водоснабжения и банщики), музыканты, артисты и т. д. Столицы кормили и развлекали крепостные. Кастовый строй распространился по всей империи.

Императорское правительство, похоже, совершенно не отличает процессов социально-экономических от чисто политических. Оно стремится регулировать всю жизнь; сознавая необходимость самостоятельной деятельности, оно желает, чтобы деятельность эта не выходила за рамки послушного исполнения его указов. Подобное вмешательство в социально-экономические вопросы, подобный «этатизм», или «государственный социализм», следует объяснять не только деспотическим характером правительства, но и состоянием самого общества, его «атонией». Политический рационализм всегда возрастает одновременно с умиранием живого государственного инстинкта; и, как разновидность этого рационализма, социализм возникает там, где общество больно: он есть вернейший знак скорой гибели этого общества или... новой жизни. Весьма характерно то, что императоры пеклись не столько о горожанах, которые, казалось бы, больше нуждались в империи, сколько о помещиках, которые могли прекрасно жить, богатея и без большой империи.

Тем не менее, было бы ошибкой полагать, будто императоры своим деспотизмом уничтожали общественные предприятия и общественную инициативу. Своими рационалистическими и, по правде говоря, мертворожденными мерами императоры по мере сил стремились поддержать и оживить социально-экономическую жизнь. Не их вина, если оживлять и поддерживать было уже нечего. Саму мертворожденность их указов и законов следует объяснять тем, что взгляды и намерения правительства всегда и всюду отражают умонастроение и состояние народа.

II ЭКОНОМИЧЕСКИЙ СТРОЙ ИМПЕРИИ

11

После гибели крито-микенской культуры экономическая жизнь в Средиземноморье оживает к VIII-VII вв. до Р. Х. Греческие, финикийские, карфагенские и этрусские пираты и купцы бороздили моря; торговали аттическим оливковым маслом, вином с малоазийских островов, медью, оружием, вазами, коврами, тканями, одеждой с Кипра и Эвбеи, доставляли в Малую Азию и Грецию зерно, меха, медвежьи шкуры и мед с юга России. Так бывает лишь в условиях промышленного роста, дифференциации населения, с появлением большого числа ремесленников, мастерских, с техническим подъемом. В Малой Азии, действительно, издавна славились такие крупные торговые и промышленные центры, как Милет и Эфес, а с VI в. выдвинулись удачливые их конкуренты в самой Греции — остров Эгина, Мегара, Коринф и, наконец, Афины. Недоставало свободных ремесленников, поэтому с V в. для земельного хозяйства и промышленности покупаются рабы. Появилось большое количество металлических денег. Крупная торговля (*ἐμπόριχῆ*) отделяется от мелкой (*καπηλικῆ*), при этом крупные купцы (*ἐμπόροι*) стремятся к политическому влиянию. В Коринфе, на Эгине, Родосе и в Карфагене купеческая и промышленная знать прибирает к своим рукам политическую власть; в Аргосе, Сиракузах, Таренте и Афинах после кровавых революций тот же самый класс берет верх над демократией мелких ремесленников.

Александр Великий и его преемники открыли для греков новые богатые земли, новые области для сбыта товаров и эксплуатации многочисленных народов. Азия и Египет для греков третьего века — то же, что Америка для европейцев XVI века. А селевкидская Сирия и птолемеевский Египет указали купцам путь на самый дальний Восток, — в Китай и Индию.

Период так называемого натурального хозяйства пришел к концу, и если о капитализме древности следует говорить с большой осторожно-

стью (капитализм — типичная экономическая форма *новой* Европы), то экономическую жизнь эллинистической культуры можно смело сравнивать с жизнью Европы XVI-XVII веков. В хозяйственном отношении эллинистическая культура обладала определенным единством. Завоевываемые эллинистические государства, Рим лишь придал окончательную политическую форму культурному факту.

С завоеванных земель в Рим стекалось золото, серебро и всевозможные ценности. Хищные проконсулы и пропреторы, словно клещи, высасывали из провинций, этих «*praedia populi romani*», их богатства; превосходящие их алчностью «всадники» (*equites, ordo equitum*), сторонясь политической деятельности, по подрядным договорам собирают с провинций дань и налоги, образуют с этой целью специальные общины (*societates publicanorum*), занимаются спекуляцией и наживают большие состояния. Золото рекой текло в Италию, питая ее хозяйство. Городу Риму потребовалось много товаров, которые он оплачивал деньгами тех же провинций — взимаемыми с них налогами.

В городах Запада расцветает торговля, прежде всего — крупная. Здесь имеются паевые и акционерные общества, кредитные операции и банковские векселя (? — *permutatio*). Нерва и Траян пытались даже учредить ипотечный кредит, ссужая земельным собственникам деньги, проценты от которых должны были идти на воспитание неимущих детей (*alimenta*). Одним словом, некапиталистическое римское государство неплохо все же было знакомо с «*фидуциарной экономикой*», т. е. таким укладом денежного хозяйства, при котором господствует кредит.

Названные экономические процессы оказывали, конечно, большое влияние на земельное хозяйство и земельное владение (ср. §§ 7-8). После завоевания Римом Сицилии и Африки хлеб из этих провинций сбил цену италийского. Такая дешевизна ослабила мелких землевладельцев, и без того вынужденных оставлять свои земли по причине продолжительных войн. Крестьяне были не в состоянии конкурировать с крупными помещиками. А крупные помещики, «прекаристы» государства захватили государственные земли, *agrum publicum [ager publicus]*, в Италии и провинциях, и накупили рабов для обработки своих земель. Только они и могли, пользуясь новой экономической конъюнктурой, перейти от прежнего зернового хозяйства к животноводству, масличным и виноградным культурам. Маслины и виноград требовали большого количества времени и рабов, животноводство — больших земель, а все вкупе — больших денег. Крестьяне разорялись, а крупные помещики не довольствуясь более «хозяйством самопотребления»: хозяйствуют на продажу, экспортируют скот, вино, оливковое масло, строят в своих поместьях обжиговые печи. Дешевизна рабов облегчила рационализацию хозяйства по образцу эллинистических земель, прежде всего Карфагена. В первом веке до Р. Х. возникло плантационное хозяйство, основанное на рабском

труде (ср. § 7). Однако земельная аристократия, в особенности сословие всадников — сенаторы не имели права непосредственно заниматься коммерцией, — вкладывали свои деньги в торговлю, отчасти даже в промышленность. Не только в поместьях, но и в городах возникали мастерские, использовавшие труд рабов. Триумвир Красс составил большое состояние, скупая и продавая в Риме земельные участки, организуя строительные бригады рабочих из рабов, а главным образом, — ссужая деньги под проценты. Друг Цицерона Атик при помощи рабов многократно переписал сочинения Цицерона и других писателей; он и был, пожалуй, первым издателем.

Гражданское и коммерческое право свидетельствует о победе денежного хозяйства над более примитивными хозяйственными формами. Не было недостатка и в валюте. Юлий Цезарь начал чеканить золотые деньги (*aureus* = 8,18 г чистого золота; цена серебра в то время равнялась $\frac{1}{12}$ части цены золота). Правда, *aureus* скоро упал в цене. Во времена Нерона он весил уже всего 7,4 г, а отчеканенный Каракаллой *антониниан* содержал 90-98,5% сплава и, по словам Моммзена, был уже простою «металлическою ассигнацией». Только Диоклетиан и Константин вновь пустили в обращение твердые деньги, однако, не надолго.

В хозяйственном отношении и в целом первые два века империи выглядят весьма впечатляюще: «Римский Мир» (*Pax Romana*), обнимающий весь культурный мир, прекрасные дороги, чистое от пиратов море, подвижная экономическая жизнь, в городах, городках и крупных поместьях цветут ремесла и предприятия, торговля объединяет все имперские земли.

Правда, усиливался класс крупных землевладельцев. Однако в первом веке по Р. Х. последние, оставив плантационное хозяйство, принялись делить свои земли на участки и полосы, обрабатываемые арендаторами и прекаристами. Противясь земельной знати, императоры организовывали колонии, а на своих землях старались возродить класс мелких земледельцев. Не только средние, но и мелкие землевладельцы не исчезли окончательно; напротив, их число даже несколько возросло, хотя и ненадолго (ср. §§ 7-8). Вот что в I веке пишет один африканский землевладелец (надпись земледельца из города Мактар):

«Родился я в небогатой семье; отец мой не имел ни дома, ни дохода. С малых лет непрестанно работал я на своем поле; ни я, ни земля никогда не отдыхали. Когда созревали хлеба, я принимался жать первым. Когда молодые парни нанимались на жатву в окрестностях Цирты, столицы Нумидии, или в предгорьях со стороны горы Юпитера, я первый трудился на своем клочке земли. Позднее, оставив родные места, работал на другого под страшно палящим солнцем; одиннадцать лет руководил отрядом жнецов и сам жал хлеба в полях Нумидии. Трудясь и довольствуясь малым, стал, наконец, владельцем дома и поместья. Теперь живу хорошо; даже прославился: включен в список городских декурионов. Кол-

леги избрали меня цензором, хотя в начале жизни и был я неприметнейшим человеком. Боги дали мне детей и потомков, и выросли они здоровыми. Жизнь моя прошла спокойно, и все меня почитают».

12

Тем не менее, ни в коем случае не следует преувеличивать значения имперского хозяйства: в особенности не следует сравнивать природу этого хозяйства с капиталистической природой новоевропейского хозяйства. Существо капиталистического хозяйства требует наличия индустриального общества. Социальный строй капитализма, — таков характерный его признак, — стремится не просто эксплуатировать природу, но перерабатывать объекты своей эксплуатации, создавая тем самым искусственную, производную культуру. В эпоху капитализма появляются банкиры, предприниматели, промышленные рабочие, становящиеся наиболее влиятельными, ведущими общественными классами, оттеснив классы земельного хозяйства, за счет которых живут сами. Работают уже не хлеба единого ради. — Торгуют ради самой торговли, производят ради самого производства, работают во имя самой работы — таковы движущие тенденции капитализма. Не земля уже, но деньги обладают здесь безграничным могуществом. Вкладываемый в торговлю, индустрию и земледелие капитал совершенствует их и существенно перестраивает.

В Римской империи таких процессов не было. Прежде всего, не столь велико было население страны, а густонаселенность есть непременное условие капитализма, его спутник. — После смерти Августа в империи было 50-65 миллионов жителей на площади, за вычетом африканских пустынь, 3.339.500 кв. км, то есть 16-20,8 жителей на один кв. километр (в наше время в Бельгии на один кв. километр приходится 254, в Германии — 120, во Франции — 74, в Литве — 39,9). С этого времени население начало редеть. Уже во II веке до Р. Х. Полибий жаловался, что города опустели, а земли заброшены. «Нам не хватает людей, ибо нам недостает детей. Мы слишком любим деньги и богатство, и слишком мало — труд. Люди избегают женитьбы, а, женившись, с грехом пополам наживают пару детей, ибо желают взрастить их в роскоши и оставить как можно больше всяческих благ». Во втором веке по Р. Х., по мнению Плутарха, вся Греция не сумела бы вооружить более 3.000 мужчин. В Западной империи этот процесс несколько запаздывает, однако, законы Августа и его преемников недвусмысленно свидетельствуют о сокращении населения. Лаций и южная Этрурия опустели, а в Аппенинах бродят одни пастухи со своими стадами. В Самнии, Бруттии, Лукании и так называемой «Великой Греции» уже в I веке до Р. Х. возникли латифундии помещиков, промышленяющих крупным животноводством. Апулия, по свидетельству Цицерона, была почти пустыней. Ломбардия — в лесах и болотах.

Относительно велико население Галлии (*Gallia Narbonnensis, Aquitania*) и южной и приморской Испании (*Baetica, Tarraconensis*), но другие части Галлии, восточная и центральная Испания населены редко.

Самая густонаселенная область империи, без сомнения, — Египет (около 8 миллионов жителей при площади 30.000 кв. километров, т. е. — 200 на один кв. километр). Здесь вырос «крупнейший в мире порт» — Александрия, с территорией в 920 гектаров и 300.000 жителей. На втором месте — сирийская Антиохия, на третьем — вторая столица империи — Константинополь. В самом Риме жило, пожалуй, не более 300.000 человек; кроме того, Рим никогда не был промышленным городом. Другие западные города, даже Немаус (*Nîmes*), Толоза, Августодунум (*Autun*) и Массилия (*Marseille*) кажутся небольшими городками, с населением не более 50.000 человек и 200-300 гектарами территории. А в IV веке, после укрупнения городов (§ 6), Бурдигала (*Bordeaux*) занимает всего 23 гектара, Августодунум — 10, другие 16, 10, а то и 7-6 гектаров, крупные города имеют не более 21-25 гектаров площади и 5 тысяч жителей.

Следовательно, ни промышленность, ни торговля не могли стать основой народного хозяйства: большинство населения жило за счет земледелия. Кроме того в древности человек довольствовался малым. Немного хлеба, овощей, растительного масла; изредка — свинина или козлятина; вино пили редко. Одевались неважно и не заботились об уюте своего жилища; снимали комнатку в гостинице, т. е. в одном этаже дома или на «острове» (*insula*), не более того. Обстановка комнаты была примитивной; редкая вещь — керосинка или жаровня для обогрева комнаты в зимнее время. А к чему ему хорошая квартира, если праздный он прогуливался по улицам, отдыхал в портиках, искал развлечений в цирке, театре, бане? К чему работа и хлопоты, если правительство и так даром раздает хлеб, билеты (*tesseras*) в цирк и театр, бесплатно пускает в бани? Городской пролетариат слишком ленив, не по нему всерьез заниматься ремеслом; мелкий ремесленник или крестьянин — для него слишком скромно.

Были, разумеется, и богатые люди. В том же самом Риме помимо 41.602 «*insulae*» при Августе было 1790 дворцов. Однако владельцы этих дворцов кормились и рядились из того, что получали из своих поместий; приобретали главным образом предметы роскоши. Спекулировать, похоже, спекулируют, копят богатство, понимают, какая замечательная вещь — приобретение (*pulchritudo capiendi*), но приобретать предпочитают латифундии: цель жизни — всеми чтимый вельможный покой (*otium cum dignitate*). Если Красс рассчитывал богатством получить политическую власть, если в глазах Цезаря и Августа обогащение было средством для политической карьеры, то упомянутый Аттик все свое не совсем чисто нажитое богатство вкладывает в землю и успокаивается, став богатым меценатом. Гораций воспевал «*auream mediocritatem*». Согласно этому идеалу «золотой середины», человеку надлежит довольствоваться

своею жизнью. Многое, понятно, может требоваться человеку: довольствоваться своею жизнью можно и увеличивая богатства, и умаляя потребности. Но идеал все равно тот же самый — *otium cum dignitate*, совершенно не капиталистический идеал: цель и смысл деятельности не в ней самой, но в покое.

Мало потреблявшие низшие классы промышленности не поддерживали, средние классы в IV веке были слабы. А капитал, производивший исключительно предметы роскоши, нарушал равновесие производства, уменьшая производство всеобщих необходимых товаров. Стало быть, производство в Римской империи не было основой народного хозяйства: оно словно пустоцвет хозяйства земельного, — существовало, было необходимо, однако, важной социальной роли не играло.

Помимо мастерских, производящих для имперских столиц и армии (ср. § 10), действительно крупных предприятий в империи не было. Большое значение имела торговля, но и она не Бог весть как велика. Взирая на экономические отношения римлян с индийцами и китайцами, историки нередко забывают, что отношения эти не были тесными и что слишком большую долю этой торговли составляли предметы роскоши. Кроме того, римляне не признавали промышленности и торговли деятельностью, достойной свободного и благородного человека. Итальянские купцы по преимуществу — не подлинные римляне, а жители бывшей Великой Греции, презренные люди, в конце концов смешавшиеся с сирийцами, евреями и прочими восточным людом. *«Italici qui negotiantur»* — главным образом ростовщики. После того как императоры отменили съём налогов (§ 11), деньги в рост начинают пускать и сенаторы, и «всадники», во времена республики бывшие съёмщиками налогов (*publicani, societates publicanorum*). Все они ссужали крупные суммы денег восточным царям, городам и разным людям под 75 процентов, а то и под 100 процентов. Великий республиканец Брут ссужал деньги под 48%. В самой Италии совершенно законными были 12%. Богатые люди предпочитали пускать деньги в рост, а не вкладывать их в предприятия. Ростовщичество было подлинною римскою промышленностью и коммерцией, в то время, как производственный капитал еще совершенно отсутствовал.

В результате римская знать нажила изрядные состояния для покупки земель и всевозможных расходов. Если она не копила денег, то уж бросалась ими направо и налево в угоду своим желаниям. Накопленный в эллинистических землях капитал лишился в Риме своей производительной силы, а потому скоро рассеялся. В течение одного столетия погибли плоды завоеваний. Старой знати пришел конец, пожалуй, уже во времена Нерона. Веспасиан попытался образовать новую знать из провинциалов, однако, никакой капитал не держался уже более трех-четырех поколений. А с уменьшением средств и расходов богачей начинается нищета и государство.

По правде говоря, не столь беднеет общество, сколько исчезает денежное хозяйство, и выступает на поверхность подлинная природа имперского хозяйства, основой которого всегда была деятельность землевладельцев и крестьян. Помещичье или крестьянское хозяйство покрывало свои издержки и само потребляло произведенные продукты или росло с их помощью. Кое-что, конечно, покупалось, прежде всего — хозяйственные орудия, да и другие вещи, даже из одежды. Однако *по сути* своей хозяйство это могло обойтись без торговли, и было, согласно К. Бюхеру, хозяйством «домашним», или *οἶκος*'ом, потребительским хозяйством. Не следует только принимать абстрактно-теоретическую систему Бюхера за подлинную реальность. Потребительское хозяйство есть гипотетическая цель экономической эволюции, которой она никогда не достигала. Всегда существовали ремесленники, купцы, рынок, и даже самодостаточность крупного поместья — чистая фантазия: помещики, крестьяне, крепостные и даже рабы покупали массу вещей в ближайшем городе. И все же, не торговля и не производство свободных ремесленников, пусть и не прекратившие существования, определяли характер хозяйства поздней империи. Политические и экономические события, как сказано (§ 7), подорвали хозяйство мелких землевладельцев, превратив множество крестьян в пролетариев, прекаристов, колонов или крепостных. Те же самые процессы шли на пользу помещикам. Последние заводили на своих землях новые хозяйственные культуры; в I веке до Р. Х. и в I веке по Р. Х. увеличивали часть земель, обрабатываемую рабами, создавая тем самым плантационное хозяйство; специализировали свое хозяйство и приспособляли его для производства (§ 11). Но и приспособляемое к новым условиям, *по сути своей, потенциально* крупное хозяйство оставалось самодостаточным. В первые два века появлялись все новые предметы потребления, но не новые классы. Средний класс, не говоря уже о высшем, составляли исключительно землевладельцы.

Ни промышленность, ни коммерция не обрели экономической самостоятельности и не создали классов, могущих стать основой нового общества и тем укрепить анемичное государство. Поэтому в III веке, в годы политического кризиса, земельная знать перестала непосредственно участвовать в экономическом обороте, возвращаясь к старым формам хозяйствования. Испытывая недостаток в рабах, крупный помещик бросал плантационное хозяйство и делил свою землю между арендаторами, прекаристами и колонами. Его оборотный капитал и наличные деньги, разумеется, начинали убывать, но одновременно росла его экономическая самостоятельность, социальный и даже политический вес (§ 8). А поскольку государство не объединялось уже денежным хозяйством, то оно не в силах было сохранить даже прежнее единство, и вынуждено было опираться на помещиков, его же единство подрывающих. В том и

состояла большая трагедия императоров: одолев «сенаторов» политически, они не нашли новой социальной опоры и в иных формах принуждены были возродить земельную знать.

Нетрудно винить императоров в том, что они боролись только с симптомами и стремились спасти империю посредством казарменного порядка: стоило лишь открыть широкие пути для экономической инициативы общества, не чинить препятствий крестьянам, ремесленникам и куриалам, прикрепляя их к земле, профессии, должностям. — Социальный организм можно реанимировать, только полагаясь на живые силы общества. К несчастью, таковых уже не было, и главной задачей правителя было уже не возрождение империи, а защита ее от антигосударственных стихий, грозивших ей и извне, и изнутри. Разумеется, усилия императоров уже не спасли империю, однако, они отодвинули ее гибель на Западе до конца V века, а на Востоке помогли ей претвориться в новую, византийскую, культуру.

III

ДОМИНАТ И ГИБЕЛЬ ЗАПАДНОЙ ИМПЕРИИ

13

В первый период Римской империи, в эпоху «*принципата*», или (согласно Моммзену) «*диархии*» (§ 9), император был главным *магистратом* римского народа и бессменным *командующим армией*. Командование армией означало сосредоточение в своих руках всей реальной власти, но для управления государством требовался правовой титул. Для этого император был пожизненным *tribunus plebis*, т. е. представлял римский народ, мог остановить акт любого магистрата, или — заступить между магистратом и объектом его деятельности (*inter — cedere*). *Империум* (командование армией) и *tribunicia potestas*, делающая императора неприкосновенным (*sacrosanctus*), обрастали прочими титулами и правами. Император был *pontifex maximus* (в языческие времена — главный жрец, после победы христианства — равноапостольный епископ внешних дел Церкви), первый член сената (*princeps senatus*) и вообще «*princeps*», иногда — цензор или консул. С точки зрения права он был римским магистратом, поскольку народ и сенат вручили ему, пусть и единолично, власть всех высших магистратов; фактически это — исключительный магистрат, из одной осторожности не именовавший себя диктатором. После того как народные собрания, уже при Августе лишившиеся своего смысла, в скором времени прекратили существование, остался лишь сенат, с которым императоры еще долго делили свою гражданскую власть и управление провинциями.

Однако в этой диархии, в этом двоевластии, двойность служила лишь для отвода глаз, утверждая идею права, тогда как единственной реальной силой была лишь власть, обладавшая поддержкой армии. Эта двойность ослабляла и самих императоров, поскольку и общество, и кое-кто из них наивно верили в абстрактную теорию. Дион Кассий словами Августа и Мecenата изложил в своей истории стройную систему диархии. При Александре Севере эта идеальная мечта правоведов как будто во-

плотилась в идиллическом согласии между правителем и сенатом (222-235). Но как раз убийство Севера и его матери и начавшийся политический кризис развеяли обманчивую идиллию. Революции третьего века обнаружили существенное противоречие диархии.

В самом деле, императором правителя признавала армия, а гражданскую власть он получал от сената. Тем самым в самом лице «принцепса» пришли в столкновение бессильный сенат и своевольная армия, уже не организация самого народа, но день ото дня варваризирующаяся профессиональная армия. Императоры были сильнее сената и охотно уступали ему время от времени часть своей власти только во имя республиканских идеалов и — Бог весть зачем. Однако могущество императора зависело от прихоти армии, а армия, хоть и просила иногда сенат избрать императора, не признавала ни тонкостей права, ни воли сената. Всякая армия больше была связана со своим командующим, нежели с абстрактной родиной или далеким сенатом. Осознав свое значение и силу, армия втаскивала на престол своего любимого вождя или просто влиятельного и богатого человека, от милости которого ждала лакомых даров, не более того. Когда Септимий Север разогнал преторианскую гвардию, провинциальные армии стали отдавать престол кому попало и боролись между собой из-за кандидатов. Не стоит удивляться, что императоров было много: удивительно, что они вообще были, поскольку в случае восстания в армии избранник чаще всего осуждался на смерть и всегда от нее зависел. Слова Септимия Севера: «Обогащайте солдата и не принимайте всерьез всего остального», — подлинный девиз этих несчастных. Но и это мало уже помогало. Большинство императоров умерли не своей смертью.

Около 250 г., вторгшись в Сирию, *персы* захватили Антиохию, *франки* напали на Галлию и дошли до Испании, *аламанны* вторглись в Италию, *готы* — в Македонию. Провинциям самим приходилось оборонять свои земли. После победы персов над императором Валерианом и его пленения выдвинулся князь Пальмиры *Оденат*. Сперва — «*dux Orientis*» (§ 9), потом — «император» Оденат, а еще больше — его наследница Зенобия мечтали восстановить в Сирии государство Селевкидов. В это время галльская армия провозгласила императором *M[арка] Постума*. Однако во время своего десятилетнего правления Постум старался объединить и охранить только Галлию, Испанию и Британию, и не помышляя обо всей империи.

М. Аврелий Клавдий (268-270) и Аврелиан (270-275) отстояли империю от варваров и воссоединили ее. Но рассчитывавшему на более продолжительное существование государству был надобен новый порядок. Сознывая это, Аврелиан сокращал сенат и укреплял императорский престол. Искавший новых принципов возрождения империи, император сам был создателем религии императоров и бога Солнца, первым *deus* и *dominus natus* среди римских императоров.

Сознавая, что одному человеку с такой большой империей не управиться, и, по крайней мере, инстинктивно, понимая значение сепаратистских движений III века, Диоклетиан поделил ее на четыре части. Единой властью в империи обладали теперь два *августа*: сам Диоклетиан, припавший новое имя «Иовий» (= сын Юпитера), и его соратник по оружию Максимиан, «Геркулий» (= сын Геракла). Вояке Максимиану в этом союзе августов надлежало быть силой, а Диоклетиану — разумом, водителем богов и людей. По прошествии семи лет Диоклетиан усовершенствовал свою систему, назначив правителем своей половины империи помощника — «цезаря» Галерия и приставив Максимиану другого «цезаря» — Констанция Хлора (293). Согласно системе, «цезари» должны были унаследовать власть и титул «августов» и в свою очередь назначить себе двух новых цезарей.

Задуманная Диоклетианом «тетрархия» оказалась слишком искусственной, оттого и не способна была к длительному существованию. После отречения Диоклетиана и Максимиана от престола (305) в борьбу за власть немедленно включились не только новые августы и цезари, но и сыновья Максимиана и Констанция Хлора, Максенций и Константин Великий. Одолев своих противников и став единодержавным правителем империи, Константин поделил государство между своими сыновьями и племянниками.

Несмотря на педантичный характер своей тетрархии, направление развития империи Диоклетиан (284-305) понял верно. Кроме Константина (323-327) только Констанций (350-361), Юлиан (†363), Иовиан (†364) и Феодосий Великий (на несколько месяцев 394-395 гг.) сумели прибрать к рукам всю империю. Теоретически оставалось одно, на деле — принадлежавшее двум императорам государство. «Цезарей», правда, уже не было, зато, со времени Константина, империя была поделена на четыре «префектуры», равные в основном частям «августов» и «цезарей» (Восточная, Иллирийская, Италийская и Галльская префектуры, ср. § 9). Вся административная сеть империи явилась воплощением плана Диоклетиана, великого бюрократа и подлинного основателя бюрократической империи.

Идя по стопам Аврелиана, Диоклетиан отобрал у сената политическую власть (§ 13) и возложил на свою голову диадему восточных владык, знак вечности и божественности. С этих пор император перестал быть первым магистратом своего народа. Остался лишь «*dominus*», господин, владевший своими подданными, как хозяин рабами. — Он «*legibus solutus* [свободный от закона]», не связан законами, не зависит более от них: что ему угодно, то и закон — «*quod principi placuit, legis habet vigorem* [то, что нравится принцепсу, имеет силу закона]». Живет он особняком от народа, в великолепном дворце, эдакий земной бо-

жок, вызывающий не то что почитание, но прямо-таки поклонение (*adoratio*). Восточный император уже не письма писал своему коллеге, западному правителю, но «задумывал достичь его божественного слуха». Обитает он в «богодоме», словно в святилище (*sacrum palatium*), поживает в «священной опочивальне» (*sacrum cubiculum*). Христианство не уничтожило языческих представлений, языка, символов: верховный жрец (*pontifex maximus*, § 9) стал представителем Церкви. В нем не признают уже воплощенного бога Солнца, однако, аура святости сияет над божественной главой императора. Не родовитость, не состояние, одна лишь милость правителя возвеличивает человека, вознося раба над всеми остальными. Окруженный сонмом придворных император не отличает собственных своих слуг от высших чиновников. Немудрено, что в V веке титул министра опочивальни (*praepositus sacri cubiculi*) превосходил титулы других министров, даже «*magistri officiorum*» (§ 9). Императорский дворец — центр государства.

Мы видели, что первоначальная Римская республика, город-государство (§ 3), не могла стать большой империей, не превратившись одновременно в деспотию. Управляя всеми землями эллинистической культуры, Рим по отношению к ним превратился в олигархию, весьма схожую с первым Афинским союзом. Однако олигархией Римская республика была не только по отношению к завоеванным землям. Тот же самый олигархический строй обнаруживается и во внутреннем развитии республики. Для нормального развития самого Рима (т. е. — города Рима и центральной Италии) необходимо было найти новый государственный принцип, который и провозгласила демократическая партия Рима. С другой стороны, для управления большой империей и политического формирования эллинистической культуры необходимо было уничтожить олигархию и учредить власть, которая была бы уже властью не одного города Рима, но всего государства. Юлий Цезарь, последний демократ и первый деспот, пытался согласовать обе задачи. По образцу эллинистических монархий он создал монархию абсолютистскую и демократическую, но — ненадолго. Отказываясь от цезаризма, приемный сын Цезаря Август постарался примирить республиканцев с монархистами, а демократов с олигархами. Из таких противоречащих друг другу задач и соображений и произошел странный компромисс, который мы называем диархией, или принципатом. В конечном итоге, это означало, что императоры признали социальную и экономическую власть знати, взамен забрав большую часть власти политической. Ибо демократическая политика принципсов была крайне неудачной: крестьяне императорских земель превратились в крепостных, а средние классы со временем ослабели, а то и совсем исчезли.

Впрочем, не состоялась и политическая реформа. — До конца принципата оставалось неясным, кто такой император: не то республиканский магистрат, не то самостоятельный правитель. Выдавая себя за республи-

канскую магистратуру, принципат все же противоречил республиканской идеологии и не имел, по правде говоря, никакого правового основания. Упомянувшееся уже (§ 13) сущностное противоречие диархии было и противоречием ее идеи.

Доминат был воплощением идеологии Цезаря и, в конечном итоге, идеологии эллинистических правителей. Уже Август прекрасно сознавал, что для возрождения империи необходимо возрождение религии. Первые «доминусы» искали в религии тот несомненный принцип императорской власти, которого не имел принципат, и которого невозможно уже было искать в области республиканского права: новая империя должна была стать государством, религией оправданным и религией обоснованным. Аврелиан и Диоклетиан, позднее Юлиан Отступник возродили язычество; Константин Великий в основание империи полагал христианство.

Таким образом, совершенно объясним религиозный характер империи Диоклетиана и его преемников: все эти «*sacra palatia*», «*sacrae litterae*», весь этот странный, экзотический язык. Дело здесь не только в вере, но и в определенной политической хитрости. Здесь, как и во всем, присутствовал хорошо продуманный план спасения и переустройства империи.

От божественного правителя происходит вся имперская бюрократия, надзираемая не сенатом, а правительственной консисторией (§ 9). Не было, притом, вопросов, которые не занимали бы самого правителя. — Великий «Иовий» хорошо понимал значение здорового государства и народного хозяйства. Он реформировал финансы, произвел перепись земель, повторяя это каждые пятнадцать лет. На основании этого «кадастра» каждой податной области назначаются «*caput*» или «*jugum*», за которые должны платить жители. «*Caput*» равен $\frac{1}{2}$ *ga* виноградников или 5 *ga* хорошей земли (= 10 *ga* средней земли = 15 *ga* плохой) или 225 хорошим масличным деревьям (= 450 плохих)*. «*Jugum*» — земельный участок, способный прокормить одну крестьянскую семью. Каждой провинции, таким образом, было назначено определенное число «капутов» и «югов»; наместники провинций распределяли их городам, а города — населению (§§ 5-6). Каждый помещик должен был платить за определенное количество капутов.

Кроме того, Диоклетиан пытался пустить в оборот доброкачественные деньги (ср. § 11): чеканил (296) мелкую серебряную (*argenteolus*) и разменную медную (*denarius communis*) монеты, вновь установил вес золотой монеты (*aureus* = 5,45 г золота). Похоже, что он стремился также установить максимальную плату за зерно, одежду, должностным лицам и т. д. Разумеется, таковой «*Edictum de pretiis rerum venalium*» не улуч-

* Так у автора. Обычно считается, что *jugum* — это единица площади, а *caput* («голова») — единица населения. — А. Е.

шил, а ухудшил положение народного хозяйства и был отменен. Да и вся денежная реформа продержалась недолго. В скором времени правительству пришлось вернуться к оценке налогов (отчасти и к взиманию их) натуральными продуктами.

15

Диоклетиан Рима не любил; но и сам Рим не имел уже прежнего значения для управления империей и для защиты ее от варваров. Лишившийся былой политической мощи, Рим остался для империи святыней, тогда как политические и стратегические соображения настоятельно требовали, чтобы императоры жили неподалеку от атакуемых границ. Сам Диоклетиан жил в Никомедии, у врат Азии; его цезарь — в Сирмии, Максимиан — в Милане (*Mediolanum*), Констанций Хлор — в Трире (*Augusta Treverorum*). Прославленный Рим практически не был уже столицей, и давняя борьба между Римом и «Романией» (т. е. — возглавляемой Римом культурой) завершилась в пользу последней. Поскольку римская культура была не столько римской, сколько эллинистической, то победа Романии глубоко соответствовала внутреннему развитию империи, превратившему верховного магистрата республики во владыку восточных деспотий.

Эллинизм одержал победу над Римом, обратив остатки несчастной республики в малопримечательные реликвии. Идеологический центр государства оказался там, где ему и подобало быть, — на Востоке. За идеологическим центром естественно последовал политический, возвращая Западной империи изначальное ее значение эллинистической окраины. С рождением новой, Византийской, не римской уже, а ромейской (ῥωμαῖοι = *romaei*) империи, Римская империя на Западе пустела, отдавая наиболее активные свои элементы восточной половине, ослабевала и приходила в упадок.

Неважно, понимал ли это Константин, закладывая основание «Нового Рима», Константинополя (324-326-330). Судя по всему, не понимал. Он, видимо, представлял себе стратегическое значение старинной греческой колонии «Византиона». Но те же самые стратегические соображения требовали в то время, чтобы верховный командующий армии жил, скорее, на Дунае, а то и на Рейне, откуда грозили воинственные германские племена, тогда как персы временно были ослаблены внутренними войнами. Римская столица не была уже опасна окрепшей власти, зато императору она была удобнее, нежели свежеспроектированный Константинополь. Блестящего же будущего Константинополя и расцвета Ромейской империи не сумел бы тогда угадать и самый гениальный политик, не то что генерал, едва концы с концами сводящий по-гречески.

Хотя и не истинный христианин (крестился только перед самой смертью), Константин был в своем роде верующим человеком. Внезапно вдохновленный верой, он решил перенести столицу из языческого Рима в призванный служить славе Божией совершенно новый город. Это решение он принял совершенно неожиданно, одержав победу над Лицинием (18 сентября 324 г.). Избрав местом для новой столицы Византион, Константин обнес его новыми стенами, в четыре-пять раз длиннее прежних. Он обирал языческие святилища — кровли, двери и статуи шли на украшение Нового Рима; приказал убрать установленную византийцами языческую статую Судьбы (Τύχη). В своей столице он не терпел языческих символов, зато возводил здесь великолепные дворцы для наиболее почтенных римских родов и переправил в Константинополь часть сената, желая сделать Константинополь настоящей христианской столицей империи.

Из замысла Константина не вышло бы ничего особенного, когда бы не действовала сила, превосходящая индивида — сила исторического процесса. Желая того или нет, Константин Великий основал христианскую деспотию, последнюю форму эллинистической культуры. Тем самым он, орудие исторического процесса, обрекал старое римское государство. В то время как на востоке возрастала укрепляемая Новым Римом империя, где сияло ликующее христианство, а греческий язык изгонял латынь, очутившаяся на задворках Западная империя угасала. Преемники Константина мало пеклись о «западной части» (*pars occidentis*), исключая, разумеется, императоров самой этой «части». Восточная часть (*pars orientis*) время от времени пыталась даже отбиваться от варваров (остроготовов, гуннов), отесняя их на запад. Недаром Западная империя погибла, когда Восточная отбилась от варваров. Выросшая на Востоке Византия сохраняла в определенном смысле эллинистическую культуру. На Западе, в империи Карла Великого, не говоря уже о средневековой империи, мы наблюдаем культуру и государство совершенно иного типа. На Западе конец римской эллинистической культуре пришел (если в истории позволительно искать точные даты) не в 476, а уже в 324 году. Правда, перенос столицы в Константинополь знаменует один только момент культурной, политической и «географической» ориентализации империи. Вот только историки, привыкшие исследовать Римскую империю с точки зрения истории Западной, этого не заметили.

В четвертом веке правительство империи было относительно стабильным и сильным. Однако города близились к окончательному упадку, помещики преследовали исключительно эгоистические цели, а разветвлен-

ная бюрократия превратилась в бесконтрольный слой общества. Контроль со стороны правительства обуздывал бюрократию, и без самого общества оно было мало на что способно. А общество, не смотря на финансовую реформу Диоклетиана (§ 14), вернулось к «домашнему хозяйству», к потребительскому хозяйству (§ 12), обнаруживая, что единство империи — не более чем пустая форма. Само правительство отказывается взимать налоги деньгами и переходит к прямому сбору продуктов, изнуряя людей доставкой этих продуктов и прочими повинностями. Мера не самая что ни на есть прибыльная, поскольку повинности отвлекают людей от работы, а при доставке пропадает добрая часть продуктов.

Нелегко было в таких условиях сохранить единое государство; и шевеление варваров — дело нешуточное! Империи, прежде всего, надлежало быть военной монархией. И если она могла уцелеть лишь сплотившись вокруг нового своего центра и отказавшись от западных земель, то и сократившись, могла уцелеть лишь при поддержке армии.

Август расположил армию вдоль границы. Однако для отражения набегов рейнских, дунайских варваров и персов такого неплотного кордона было недостаточно. Со времен Диоклетиана армия была поделена на небольшие приграничные армии (*limitanei, riparienses*), принимавшие на себя первый удар неприятеля (со временем эти армии превратились в оседлые поселения, жители которых были вечными солдатами), и на более многочисленные полевые армии (*palatini, comitatenses* и *pseudocomitatenses*), не считая особой императорской гвардии (*scolares* и *domestici*, ср. § 9). Полевая, или действующая армия в мирное время была сосредоточена вокруг укреплений. Поскольку варвары нападали неожиданно, мелкими отрядами и в непредвиденных местах, легион необходимо было сделать более подвижным, а военную технику приспособить к новым задачам. Число легионов, действительно, все возрастало, а их контингент сократился с 5-6 до 1-2 тысяч солдат. Все большее значение приобретала кавалерия, т. е. отряды наемных варваров, или союзников (из тех же варваров), обучавших римскую армию воевать на свой, варварский, манер. Одновременно изменялся и состав римского легиона. — Уходили сыновья добровольцев, ветеранов и «лимитаниев». Приходилось искать солдат повсюду, где было возможно. И правительство перешло к принудительному набору новобранцев. Освободив от военной службы людей высокородных и запретив идти в армию куриалам (§ 6), оно поделило крупные поместья на округа, в такие же округа объединив мелких землевладельцев. Каждый округ (*capitularium*) должен был выставить одного солдата. Армия из таких новобранцев вышла слабая, потому правительство предпочитало вместо них почаще взимать деньги. В конце концов, вместо системы «капитуляриев» ввели новый налог (*aurum tirocinium*) и начали нанимать новобранцев, отчего в армии, естественно, вновь расплодись варвары, а военная техника пришла в упадок.

В целом, некогда романизовавшая варваров римская армия превратилась в орудие германизации. Уже к середине II века в армии появилось множество людей, которые переняли римскую культуру лишь поверхностно, иногда — не переняли вовсе. Необходимо было защищать окраины, и, стало быть, новобранцы с нецивилизованных земель ускорили этот процесс варваризации армии. Кроме того, и среди самих римских граждан в армию все больше шли вчерашние вольноотпущенники, граждане второго сорта, даже рабы, переходящие в казармы прямо из «эргастула» (тюремь для рабов). Понятно, что вспомогательные полки воинственных варваров казались более пригодными, чем такие легионы, не смотря на то, что их военная техника не отличалась от техники неприятеля. Неслучайно, ядро своей гвардии императоры составляли из варваров: аланы служили Грациану, варяги (βάραγγοι) — восточному императору.

Желая надежнее защитить империю от варваров, императоры поддерживали с ними сношения. Вместо дани требовали, чтобы варварские племена слали вспомогательные войска, так называемые *гентилии*. Однако варвары неохотно служили вдали от родины. Поэтому наряду с полками-*гентилиями* появляется все больше «союзников» (*foederati*), — предводительствуемые князем (*конунгом*) или *дуком* (*herzog*, ср. § 9), союзники эти жили по ту или другую сторону границы, охраняя империю от своих соплеменников. Такие конунги и дуки признавались римскими генералами, а в V веке, когда подобные *федераты* умножились, они начали управлять областью вместо римских чиновников. Это были подлинные варварские королевства. Поначалу федераты обосновывались на заброшенных землях или получали от жителей определенную часть земли и хозяйственного инвентаря (обыкновенно — третью часть земли и две трети инвентаря, откуда и происходит название такого дележа — *tertiatio*). Эти так называемые «гости» (*hospites*), разумеется, не очень приходились по душе местному населению, даже магнатам. Писатель пятого века Аполлинарий Сидоний жаловался, что вынужден общаться с этими «гостями», вернее, с «хозяевами» (*patroni*). Люди они были добрые, однако, разговаривая, кричали, словно безумные, рыгали, а от их волос дурно пахло. Недолго потешившись «гендекасиллабами», т. е. одиннадцатистопными стихами, Муза Сидония умолкла при виде «семистопных» (семифутовых, или саженных), «патронов». —

*Sed jam Musa tacet tenetque habenas
Paucis hendecasyllabis jocata,
Ex quo septipedes videt patronos.*

[Но Муза уже молчит и удерживает поводья,
пошутив немного одиннадцатисложным стихом,
с тех пор как видит семистопных хозяев].

Сидоний опасается, как бы *magister militum*, варварский конунг не счел его стихов сатирой:

Ne quisquam satyram et hos vocaret.

[Чтобы никто не назвал этих стихов сатирой].

Да и без такого *магистра* цивилизованные римляне не выносили варваров. Скрепя сердце терпели римляне и воинские колонии, то есть таких варваров, которые были прикреплены к земле и воинской службе, находясь в подчинении у римских чиновников (*gentiles* и *laeti*). Так или иначе, окраины империи варваризировались — и армия, и культура в целом.

Варваризировалась, как сказано, и действующая армия, бывшая прежде ядром римской культуры, ее носительницей. То, что римские легионы забыли военное искусство, что бросались на неприятеля с варварскими воплями, — всего лишь выразительный знак внутреннего процесса. Именно этой варваризировавшейся армии предстояло стать мощной политической силой, поскольку государству прежде всего требовалась «вооруженная часть», *pars armata*. А поскольку знать со II века занимала только гражданская карьера и блага цивилизации, *pars armata* и состояла из варваров. Уже в 193 г. императорский престол занял Гельвий Пертинакс — сын бывшего раба, учитель, дослужившийся до генерала. Потом были еще — Максимин (235-238), сын гета и аланки, Деций (248-253), Клавдий (268-270), оба родом из Сирии, Аврелиан (270-275) из Паннонии, Проб (276-282), генерал сомнительного происхождения, Диоклетиан (284-305) из Далмации со своим товарищем паннонийцем Максимианом, Иовиан (364), Валентиниан I (364-375), — все выросли на полях сражений. Генералы поздней империи — Меробад, франкский король и *comes domesticorum*, Рикимер, Трибигальд, Гайна, Банто, Аларик [Аларих], знаменитый Стилихон, Арбогаст, — среди коих были и низлагатели и провозгласители императоров. Заняв высшие посты в армии, варвары захватили и места придворных чиновников, даже консульский титул. Разумеется, эти люди старались перенять привлекательную для них римскую цивилизацию, роднились с римской знатью и с императорами. Стилихон женился на племяннице Феодосия Великого, а дочь Стилихона вышла замуж за Гонория; висигот Атаульф взял в жены дочь Гонория Галлу Плацидию. Варвары выдавали себя за больших патриотов — тот же Атаульф думал об усилении «Романии». В корне меняется характер дворов Рима, Равенны и Константинополя, где сочетание нравов военного лагеря с ритуалом восточной деспотии и остатками древней римской культуры создают причудливое, экзотическое зрелище. Элемент римской культуры до поры до времени был в этой смеси не особенно силен. Римлян словно очаровали великолепие Востока и германский нрав. Рим-

ляне пользовались оружием варварского образца, рядились в варварское платье. Дамы заказывали накладные прически — парики желтого цвета. Это весьма выразительные факты. — Римская культура могла в той или иной мере уцелеть лишь соединившись с восточной или с германской. Отсюда должно было произрасти нечто новое — византийская ромейская культура и романская культура Европы. Однако римлянам ближе была зарождающаяся ромейская культура. Просто на Востоке это соединение потребовало меньших времени и усилий.

17

Поскольку важнейшей задачей римского правительства была оборона империи, императоры нуждались в варварах и не могли обойтись без их поддержки. Такое, пусть и неизбежное приятельство с варварами, раздражало людей. Нелегко было сносить насилие варваров или уступать им земли и высшие посты (§ 16). Кроме того, не погиб еще старый римский патриотизм; он даже возрос, когда на государство обрушились несчастья. Известный философ, впоследствии епископ Синесий, будучи представителем от Киренаики (§ 10), прекрасно наставлял императора Аркадия: не волки потребны, чтобы стадо пасти, — защиту государства нельзя доверять тем, кто не воспитан его законами. Напротив, империю должны защищать собственные воины. Такие воины, похоже, еще не перевелись в то время. Некоторые легионы, хотя и без должного основания, все еще гордились своею римскостью и с ревностью взирали на щедро вознаграждаемые варварские полки. Британские легионы восстали по причине благосклонности императора Грациана к варварам. После убийства Стилихона гарнизоны италийских городов охватило ликование, сопровождавшееся убийствами германцев, их жен и детей. Когда же варвары опустошили территорию Лугдунума, тот же народ пришел в ужас.

При этом правы были не близорукие патриоты и не легионы, но одни императоры, поскольку судьба империи зависела от того, удастся ли им при помощи все тех же варваров спасти государство от варваров и варваризации. Удалось-таки, но, взамен, пришлось долго страдать, наблюдая процесс распада, и пережить гибель всей Западной империи.

В конце пятого века Римская империя лишилась едва ли не всех своих западных земель. — Паннония с 433 г. была занята *гуннами*, затем (454) — *остроготами* и, наконец, (471) — *гепидами*. В провинциях Норик, Винделиция и Ретия обосновались пришедшие из Богемии *маркоманы* (*байувары*). Вандалы в 429 г. вторглись в Африку, в 435 г. были признаны федератами, а в 439 г. их конунг Гейзерик, завоевавший Карфаген и правящий от Танжера до Триполи, провозгласил себя «королем вандалов и аланов». Оставшийся без африканского зерна Рим жил в по-

стоянном страхе перед новыми набегами Гейзерика. Самый большой из них случился в 510 г., когда вандалы разорили сам город Рим.

Три испанские провинции (*Gallaecia*, *Lusitania* и *Baetica*) в начале V века были завоеваны *свевами*, две другие провинции (*Tarraconensis* и *Carthaginensis*) еще до середины века принадлежали империи. Однако висиготы, на протяжении всего V века хозяйничавшие в восточной и южной Галлии, захватили и Испанию. Обосновавшиеся в 433 г. в Савоудии (*Savoie*) и ставшие федератами *бургунды* распространились в восточной Галлии. С 461 по 470 г. они захватили Лугдунум, Вену и все земли на восток от висиготов до нынешних *Champagne* и *Sevennes*.

Когда *саксы* и ирландские *скотты* завоевали Британию, северная Галлия оказалась в окружении варваров. Еще в 407-408 гг. Галлию разорили *аланы*, *вандалы* и *свевы*, те самые, которые в 409 г. завоевали часть Испании. Сорока годами позднее в Галлии свирепствовали ведомые Атиллой орды гуннов, разбитые Аецием при Орлеане (*Aurelianum*; точнее — при современном Chalons sur Marne, на Каталаунских полях, 451 г.). Куда серьезнее, однако, были постоянные атаки *франков* и *аламаннов*. *Аламанны* в V веке занимают левый берег Рейна от Вормса до Базеля и сталкиваются с баварами (маркоманами) и бургундами. *Франки*, с середины IV века римские федераты в Токсандрии (Брабанте), заняли все северное поморье и, следуя путем римлян, подошли к реке Сомме. Это были франки «салийцы» (*franci salici*, или *salii*). Родственные им франки «рипуарии» (*franci ripuarii*, т. е. живущие на побережье Рейна), избрали своей столицей Кёльн и двинулись на запад, завоеывая долины Мозеля и Майна.

За римлянами осталась лишь часть центральной Галлии, окруженная варварами и отрезанная от Италии. Один из «последних римлян», *magister militum Эгидий*, при поддержке франков правил до самой своей кончины (466). Но он, как и его сын *Сиагрий* (466-486), правил землями между Мозелем, Соммой и Лигером (*Loire*) абсолютно самостоятельно, не сообщаясь с Италией. Наконец, в 486 г. франкский король *Хлодвиг* одержал победу над «римским князем» Сиагрием. Десятью годами ранее (476 г.) варвар *Одовакар* [*Одоакр*] отстранил [от власти] последнего императора в самой Италии. В правовом отношении западная империя с этих пор воссоединилась с империей восточную, фактически же, естественно, прекратила существование.

Существующие в империи варварские государства в глазах восточных политиков и патриотов были и не государствами вовсе, а лишь формой военной организации, — по их представлению, империя вновь обрела былое единство с исчезновением империи Западной. Кроме того,

большинство конунгов захватывали ее земли с мыслью расселить по-лучше свои племена. Один висиготский князь рассказывал, что мечтал некогда уничтожить римский народ, дабы славное его место заняли готы, но со временем понял, что вещь это совершенно невозможная и что лучше было бы употребить молодой народ для укрепления империи. Напав на Рим, Аларик и не думал провозглашать себя императором, но выбрал нового императора — Атгала (ср. § 61). Князья гордятся должностью *magistri militum* или консула и, на худой конец, могут сойти за римских магистратов или чиновников. То, что одновременно они еще и князья своих народов, никому не во вред. Трудно сказать, чем различаются между собой Стилихон, патриций Рикимер, низлагавший и провозглашавший императоров, и Одовакар или бургундский конунг, *magister militum* Гундобад. Почти все германские племена — *федераты*, т. е. союзники, признающие себя армиею Рима. Такими союзниками были и бургунды, чьи князья были *magistri militum*, а Гундобад даже патрицием. Таковы и сами франки, — Хлодвиг в придачу получил от императора титул консула. Отношения Рима и варваров часто были неопределенными — в таких случаях варвары считались римскими федератами.

Встречались, конечно, и исключения. Вандалы, возможно, сознавали свою независимость; трудно сказать, признали ли они в свой черед, после признания Валентинианом III их власти над всею Африкой, суверенитет империи (442). Правда, Гейзерик, нападая на Рим в 455 г., объявляет себя мстителем за убийство Валентиниана и поддерживает своего кандидата в императоры — своего шурина Олибрия. Висиготский князь Эйрик [Эйрих] (464-484) был независимым правителем, но император Зенон Бог весть почему признал занятые им земли. Римские генералы Эгидий и Сиагрий были столь же независимы, как Гейзерик или Эйрик. Африканские наместники Фирм (379) и Гильдон (398) выступают против правительства, прекратив поставлять в Италию зерно. Иные из них помышляли и о походе на Италию, а последний из этих наместников, Бонифаций, возможно, призывал в Африку вандалов.

•

IV

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ИМПЕРИИ

19

Виднейшие историки признают гибель Римской империи одною из наиболее интересных исторических проблем. Но и по сей день доискиваясь причин этой гибели, ничего особенного историки не добились; споры не утихают, а никаких объективных выводов не получено. Одни видят причину гибели империи, вернее говоря, — западной империи, в экономических процессах, другие — в деспотизме императоров, третьи — в нашествии варваров. Иные обвиняют христианство в том, что оно отрицало человеческую культуру, проповедуя загробную жизнь. Позвольте, — восклицают другие, — само христианство не есть ли плод различных психологических, а возможно, и социально-экономических «факторов»?! Находятся исследователи, полагающие, что деспотическое государство полностью зависело от даровитости самих деспотов и что в самый опасный час ему не достало способных правителей. *O. Seeck* [*O. Сик*] всю историю империи представляет как процесс уничтожения «избранных» (*Ausrottung der Besten*). *G. Ferrero* [*Г. Ферреро*] под впечатлением нынешних событий, предполагает, что императорская власть должна была погибнуть, как не имеющая правового основания, а с ослаблением власти погибла и самая империя.

Толкователи не в состоянии убедить друг друга, а несметное множество теорий ослабляет позицию каждого из них. Не более убедительны и те, кто пытается объяснить гибель империи, — *sit venia verbo*, — «синтетически», т. е. — те историки, которые признают множество «причин» или «факторов» этого процесса, пытаясь с грехом пополам согласовать все, подчас взаимоисключающие, гипотезы. Из таких попыток выходит лишь обыкновенное изложение различных, так называемых, причин; какая причина насколько мотивирует процесс, какой «фактор» важен, а какой второстепенен, — совершенно неясно. Можно до бесконечности вычленять из событий «причины» и «факторы»; одни и те же

события можно именовать и «причинами», и «следствиями». Прошлое все стерпит, самой же науке от этого никакого проку нет.

По нашему убеждению, историк не призван доискиваться «причин» или «факторов» (§ 1). Это дело естествознания, поскольку он исследует делимые предметы, которые можно с точностью измерить, взвесить, словом, — представить в цифрах. В естественных науках причину и следствия установить относительно несложно. Иное дело — в исторической науке, где исследуется социально-психическое бытие. Это бытие невозможно поделить, взвесить, измерить, выразить в цифрах. Здесь совершенно непригоден эксперимент, который единственно и позволяет установить отношение причинности. Стало быть, в истории все причинные объяснения равноценны недоказуемым гипотезам. Как, к примеру, доказать, что экономический кризис империи явился причиной возникновения мистических союзов? — Может, как раз наоборот. Отчего же деспотизм императоров определяет пассивность общества, а не наоборот — пассивность общества вынуждает императоров вести себя деспотично?

Понятно. Либо история не наука, а обыкновенное собрание недоказуемых гипотез, либо цель историка состоит не в поиске причин или факторов. Понятие науки очевидно смешивается с более узким понятием естественных наук. Преобладающее ныне естественнонаучное мировоззрение побуждает историка вести исследование естественнонаучно (сам он наивно полагает, что «научно»). И если естествознания не занимает философский вопрос о том, что такое причина и отношение причинности, историк тоже не задается вопросом: не требует ли само понятие причинности метафизического истолкования, не больше ли у исторической науки связей с метафизикой, чем у наук естественных? Однако, весьма вероятно, что рассматриваемое отношение причинности вовсе и не должно чрезмерно занимать историка. Дело в том, что историк исследует тот высший мировой слой, где причинное объяснение сменяется иным, более существенным, но гораздо более труднодостижимым. Для этой цели историк должен избавиться от естественнонаучных предрассудков, постигая исторический процесс уже не естественнонаучно, а исторически.

Во-первых, историку следует верно описать исторический процесс, в данном случае — гибель Римской (Западной) империи; во-вторых, постичь множественное единство этого процесса. А постичь единство исторического процесса, значит обнаружить и очертить такие тенденции исследуемой эпохи, которые одинаково проявляются в политической, социально-экономической жизни и в сфере духовной культуры. Поскольку исторический процесс есть, прежде всего, социально-психическое бытие, то и тенденции эти должны быть фактами социально-психическими. Так что удобнее всего знакомиться с ними, исследуя духовную культуру. Поэтому, оставив праздные вопросы о причинах гибели Рима, следует ограничиться описанием того, как погибала империя, и каковы были харак-

терные черты этого процесса. Существуют такие-то причины, т. е. основные, первичные факты и их связи, — говорит естественник; существуют такие-то характерные черты социального субъекта и данного его состояния, — говорит историк. А что такое причина и характерная или существенная черта, почему существует и что означает, — на эти вопросы отвечать уже не естественнику и не историку, но метафизику.

20

В целом у императоров не было недостатка ни в способностях, ни в энергии. В качестве верховных командующих римской армии, они воевали с неприятелем на Евфрате, Дунае и Рейне. Прекрасно сознавая, что выдвинувшая их армия в любую минуту способна их же уничтожить, они не пренебрегали своими обязанностями и оставляли военный лагерь только для дел управления империей. Подлинно трагические лица, во имя империи навлекавшие на себя вечную опасность, нередко и смерть. Были среди них грубоватые вояки и люди чрезмерно горячие, но эгоистов-тиранов было мало. Только после смерти Феодосия Великого некоторое время правили такие посредственности, как — на Западе — святоша, но при том крайний упрямец Гонорий (395-423), Валентиниан III (423-455), Олибрий (456), Авит (456), а на Востоке — Аркадий (395-408) и его сын Феодосий II (408-450) — чрезвычайно набожный лентяй. Но правили еще и (на западе) энергичный Майориан (457-461), грек Анфимий (467-472), Юлий Непот (474-475), а на востоке — сестра Феодосия Пульхерия и ее супруг толковый и «святой» правитель Маркиан (450-457), Зенон (474-491), Анастасий (491-518), Юстиниан Великий (527-565), сумевший на короткое время воссоединить империю: Италию, Африку и часть Испании. Гораздо важнее, однако, тот факт, что существовала — особенно на Востоке — действительная центральная власть, имеющая традицию и идеологию правления. Когда стране недоставало императоров, их место занимали отважные генералы и находчивые политики: Стилихон и усмиривший гуннов Аэций, патриций Констанций, а на Востоке — *praefectus praetorio* Анфимий, впоследствии — император Запада. Тем временем как на Западе все усиливались германцы, восточному правительству удалось вытеснить германцев и создать новую армию из кавказских племен — аланов, исавров и других.

Радея об общественном благе, правительство, т. е. императоры и ближайшие их сподвижники совершали поистине гигантскую работу, спасая не желающее спасения государство; создали и неустанно контролировали бюрократию, строго преследовали хищных чиновников и всех уклоняющихся от своих обязанностей: куриалов, ремесленников, крестьян. Стремясь поддержать мелких землевладельцев, императоры придумали «*alimenta*» (§ 11), для защиты малоимущих горожан назначали дефенсо-

ров (§ 6); поощряя общественную деятельность, опекали собиравшихся на съезды представителей провинций (§ 10). Анастасий (491-518) положил конец коллективной ответственности куриалов за налоги. В правление Феодосия II был основан Константинопольский университет и издан свод законов (*Codex Theodosianus*, 429-438). Юстиниан продолжил эту работу изданием своего *Кодекса*, «*Пандектов*» и «*Institutiones*».

Однако вся эта, пусть и энергичная и изобретательная политика — политика чисто консервативная, упрямо хватающаяся за прошлое. Подобная политика годилась для того, чтобы кратковременно поддержать государство, худо-бедно пережить трудный час. Новые идеи, оригинальные и смелые замыслы канули в прошлое. Даже реформы Диоклетиана и Константина не Бог весть как оригинальны. Правительство усердно сохраняло остатки древности, однако, не искало и не видело ничего нового. Весьма показательно, что подлинно византийский «василевс» Юстиниан стремится возродить древнеримское государство, не замечая родившейся уже «ромейской» культуры, сознает себя не греком или ромеем, а римлянином. Новая византийская культура росла неприметно, хотя именно она и укрепляла империю. Правительство позднего Рима — в буквальном смысле власть археологов [любителей древности], а не политиков. В энергии у правителей недостатка не было, но чувство реальности исчезло, а политическая деятельность утратила живую инициативу.

Да и откуда, по правде говоря, было этому правительству черпать живую (а не археологическую) инициативу и чувство реальности, если само западное общество не желало жить в государственности, а на Востоке возникла совершенно новая культура? Правительство без устали боролось с неприятелями, упорядочивало жизнь, армию же тем временем сотрясали волнения и мятежи; забыв о своих обязанностях, предавались грабежу чиновники, общество пренебрегало государственными интересами. Если правительство хотя бы лелеяло отживший идеал, общество, и даже уже не общество, а отдельные люди эгоистически трудились во имя собственного блага. Все только и искали случая уклониться от повинностей и налогов; высшие классы жили неплохо, интересовались литературой и дремотно мечтали о канувшей в Лету славе Рима.

Мы уже видели (§ 12), как рушилось основание экономической жизни и таяло экономическое единство империи. Это обстоятельство не определило гибели социально-политического единства (ср. § 19), но явилось выражением того же сущностного факта, т. е. губительного для общества и культуры индивидуализма. Обществу недоставало патриотизма и чувства единства. Всегда и всюду потенциальный в низших классах, патриотизм становится актуальным и сознательным только в средних и высших классах, хотя они и черпают его из всего общества. Средние и высшие классы лишь актуализуют и формулируют общее культурное сознание, которое не умеют должным образом актуализовать

люди темные и изнуренные трудами. Однако средние классы постепенно почти исчезли, а знать, как сказано (§§ 5, 13), колебалась между имперским и городским или провинциальным патриотизмом. «Управляемый детьми (автор имеет в виду Валентиниана III, хотя, пока тот был еще ребенком, совсем неплохо правили Галла Пластиция и Констанций) Рим уже состарился», — говорит Аполлинарий Сидоний в своем панегирике императору Авиту. Галлы служат незнакомым правителям и скорее по привычке, нежели по доброй воле, сносят тень их власти. Тем не менее, и галльская знать, и висиготы выбрали Авита в правители империи, а не Галлии. Так что трудно сказать, что сильнее: патриотизм имперский или провинциальный. Судя по всему, оба не Бог весть как сильны. Откуда и взялся было провинциальному и городскому патриотизму, если всякого магната, словно наследственная функция, манила карьера крупного чиновника, когда «гонорат» стремился знатностью превзойти своих предков и, украшая свой род новыми титулами (*honores*), лелеял мечту о том, что его потомки будут пользоваться еще большим почетом? Подтачивавшая городской патриотизм чиновничья карьера еще не делала чиновника патриотом империи. Снискавший титул *praefectus urbis* (префект города [префект Рима]), провинциал жил в постоянном страхе перед тем, как бы столичный люд не остался недоволен устраиваемыми им игрищами. Никто не требовал от него политических дарований и смекалки. Кроме того, магнаты все больше сторонились политической деятельности, познав вкус к уладам частной жизни.

С исчезновением патриотизма слабело и чувство общности. Крестьяне представляли собой разрозненную массу: только крепостное право не позволяло им теперь разбежаться окончательно. Только строгие правительственные меры объединяли ремесленников, даже куриалов. Правда, знать, похоже, все еще была преисполнена сословных чувств. Однако и эти чувства не объединяли магнатов в подлинное, организованное сословие, но служили лишь психологической приметой магната и особенностью жизни знати, отличающей магната от презренных низших классов.

Французский историк *Fustel de Coulanges* [Фюстель де Куланж] удачно определил все эти явления медицинским понятием *атонии*. Можно говорить об *атрофии* социальных и политических чувств. Деятельность самого правительства страдала такой атонией и даже атрофией. Сознывая значение политических, социальных и экономических отношений, правительство понимало их поверхностно. Оно видело факт и форму, но, будучи само плодом этого атоничного общества, оно и понятия не имело о том, что есть, или, вернее сказать, чем некогда было сущностное содержание формы и живая, животворная душа факта, поскольку ни содержания, ни души уже не было. Правительство по мере сил старалось сохранить факт и форму. Стремилось возродить политическое и социально-экономическое единство, однако, сумело породить лишь

неживую, искусственную форму. Отсюда происходит рационализм императорской политики: бюрократизм, подлинно кастовый строй и, наконец, «государственный социализм» (§ 10). Обратная сторона индивидуализма, социализм и «этатизм» возникают там, где индивидуалисты пытаются жить социальной и государственной жизнью.

21

Индивидуализм не означает, что существуют исключительно индивидуальные чувства и интересы. Он означает, что индивид мнит себя подлинным центром и целью вселенной. Поэтому, действуя в сфере социальной и политической, индивидуалист ценит свою деятельность только постольку, поскольку она ему полезна и приятна. Поскольку человек по сути своей не может не действовать в социальной сфере, индивидуалист тоже обязательно имеет социальные и политические интересы, но подчиняет их своим индивидуальным целям и понимает индивидуалистически. Чем дальше тот или иной интерес от сферы собственно индивидуальной, тем более чужд он индивиду, тем более, стало быть, слаб. С удалением общегосударственных дел от индивида, индивид все больше склоняется к интересам провинции в ущерб интересам государственным: по отношению к государству он — индивидуалист. Точно так же, испытывая к своему городу большую любовь, нежели к своей провинции, он — индивидуалист по отношению к провинции. Еще большую любовь и привязанность питает он к своему поместью, к своим друзьям и семейству, а более всего — к самому себе. Индивидуализм — понятие в самом широком смысле слова *относительное*. Однако индивидуализм обладает собственной движимой эгоистическим интересом динамикой. В силу этой динамики индивидуалист и в помыслах, и в жизни основанием всего полагает свою личность. Он может любить ближнего, но вовсе не намерен жертвовать ради него собственной жизнью.

22

С ростом индивидуализма появились и героические правители, превратившие благосостояние государства в свою индивидуальную цель. Индивидуалистами были и крупнейшие римские генералы, сегодня бунтовщики, завтра избавители государства. Но чем дальше, тем больше индивидуализм начинает развивать и обогащать душу индивида. Адриан и Марк Аврелий предвосхитили новый тип человека: люди становились все сложнее, их чувства и интересы все разнообразнее. К несчастью, те же люди слабели в вечной борьбе интеллекта с волей. От этого в конечном счете слабели и их чувства, мельчали интересы. Индивидуализм оборачивался атонией.

Для понимания духовного склада рассматриваемой эпохи полезнее всего познакомиться с просвещенным слоем общества — с тою же самую знатью. Во-первых, почти все писатели этого времени были знатного рода или стали магнатами; так что едва ли не одни магнаты и оставили нам свои писания. Во-вторых, только наиболее культурный класс обнаруживает то, что производит и культивирует общество, и что лишь потенциально заключено в низших классах (ср. § 20). О культуре, как о растении, следует судить по цветам и плодам.

Аммиан Марцеллин и бл. Иероним рисуют картину развращенной римской знати. Но, оба риторы и моралисты, они, без сомнения, изрядно преувеличивают. Кроме того, не общество столиц, тем более не общество заброшенного властями Рима, характерно для знати IV и V веков. В больших городах всегда довольно суетности и всякой дряни. Знать, в целом, городов не любила (ср. § 6), тем более, что такова была излюбленная тема, *locus communis*, литературной традиции (ср. § 24). Знатных особ раздражала толпа, площади и узкие улочки, с их толкотней, с непролазной грязью и вечным шумом, от которого не скроешься даже в дворцовых садах. С приходом Пасхи или других праздников магнат должен был, разумеется, посетить свой город, которому он зачастую приходился и «патроном». Магнаты съезжались в город для выборов магистратов или представителей провинции. Участвовали они и в заседаниях «курии» (§§ 5-7), образуя первый и наиболее почтенный ее слой (*principales*); они же избирали кураторов, дефенсоров, епископа и сами избирались на эти должности. Кроме того, желая украсить свой род новыми титулами и почестями (*honores*), магнаты стремились к карьере высокого чиновника. Не много времени занимало стать наместником, даже префектом, а то и римским консулом. Для этого приходилось жить в городе, навещать в Рим, Равенну, Милан (*Mediolanum*). Однако срок службы скоро истекал, и магнат возвращался домой. Здесь его, утомленного службою и городским шумом, уже ждала его земля, «родовое царство» (§ 8). Здесь высятся «из крепкого мрамора сложенные виллы», *structae solido de marmore villae*, великолепные поместья, где некогда хозяйничали его предки.

*Salve, haerediolum, majorum regnum meorum,
Quod proavus, quod avus, quod pater excoluit!*

[Здравствуй, родовое поместье, царство моих предков,
Которое прадед, дед и отец взращивал!]

Магнат занимается хозяйством; следуя советам знаменитого римского архитектора Витрувия, возводит различные постройки, бани, церкви, портики; сеет и растит; радуется «безопасному волнению моря своих хлебов» и «несказанному домашнему покою» (*profundum domesticae*

quietis). Однако, как было сказано афинским философом Солоном, — «μηδὲν ἄγαν» [ничего слишком], — распоряжение хозяйством перенимает управляющий, *villicus*, раб или какой-нибудь гречишка. Господин не столько присматривает за ним, сколько находит в нем забавную тему для изящных писем и стихов. — «Сам увидишь, каков мой вилик, или, как сам он предпочитает именоваться по-гречески, — ἐπίτροπος. Истинный символ своей судьбы — седой, волосатый, грязный, мохнатый, дикий. Сущий Формион Теренция! Он приводит в ужас своими всклокоченными волосами, как морской еж или... мои стихи. Поздно или слишком рано сея, не зная звезд, он раздражает небо и оправдывает себя, обвиняя небожителей. Он больше любит торговать... Торговец “греческой веры” он знает о семи мужах Греции и восьмым вступает в число мудрых... Сменяя прибыль убытками, а убытки обманами, сам обогащается, а меня разоряет».

Так что хозяйствует вельможа по-барски; больше времени проводит на охоте и рыбалке. Однако и здесь потребна мера — *μηδὲν ἄγαν*. Всякий человек сенаторского рода лишь посмеялся бы над знакомым Авсония, у которого одна только охота на языке. Как тут удержаться от смеха, когда, задрав свою рубашку, этот охотник демонстрирует раны на вовсе уж неприличных местах? Пусть дивятся ему Таврин, Урсин и прочие, пусть равняют его с древними героями! Серьезный же человек не должен забывать сословных приличий и достойного поведения. Кроме того, существует ведь множество других развлечений, — более серьезных и удобных.

В своем поместье магнат не одинок: всюду его сопровождают друзья, *amici*. Впрочем, последние лишь именуются друзьями, в действительности же это разного рода приживалы и клиенты. Магнату их мало: ему нужны настоящие друзья, люди его сословия. На месте общей сословной организации возникает масса мелких кружков. В поместье магната полно благородных гостей. По правде говоря, на одном месте ему не сидится. Побыв некоторое время в городе, встретившись с друзьями, посетив храм Божий и театр с цирком, он спешит в свой «утешный замок» (*arx deliciarum*) — присмотреть за хозяйством, охотиться, читать и писать. — «Мы отправлялись из города в далекую деревню. Замешкавшись ранним утром я едва вырвался, благодаря твоему письму, из надоедливой толпы провожатых, чтобы хоть в пути, хоть на коне исполнить твое поручение. Фамилия наша на рассвете отправилась вперед, чтобы разбить палатку в расстоянии 1800 шагов, где сама местность весьма удобна для остановки — тенистая роща, холодный источник, ниже изобилующий травами луг, перед глазами полная рыб и с порхающими над нею птицами река, а сверх всего этого у самого берега реки, новый дом старого друга, бесконечной любезности которого не положить предела ни отказом ни согласием». «Ехали за город, далеко в деревню. Рано поутру, задержавшись из-за твоего письма, едва увернулся

от назойливых провожатых, с тем чтобы хотя бы по дороге, хоть верхом на коне выполнить назначенный мне тобою урок. Прислуга наша отправилась в путь еще до восхода солнца, чтобы разбить палатку в чрезвычайно удобном для привала местечке: тенистая рощица, ниже — великолепный луг, напротив — речушка, полная рыбы, над головою птички, кроме того, неподалеку от реки — дом старинного приятеля, беспредельную любезность которого не одолеешь, ни отказавшись его навестить, ни согласившись».

Приятная жизнь, деятельная праздность! — Не слишком много работы, множество разнообразных и пристойных развлечений, редкого качества обед, расцвеченный остроумными шутками и серьезными философскими речами. «О сладостный дом, святые пенаты, которых (трудная и противоречивая вещь) вместе питают и свобода и стыдливость! О пиры, рассказы, книжечки, смех, серьезные разговоры, болтовня и всегда одно и то же общество!» —

*O dulcis domus, o pii penates,
Quos (res difficilis sibi que discors)
Libertas simul excolit pudorque!
O convivia, fabulae, libelli,
Risus, serietas, dicacitates,
Occursus, comitatus unus idem!*

Эта гармоничная жизнь олицетворяет идеал «золотой середины» (§ 12): здесь есть все, чего мог бы пожелать просвещенный культурный человек. Все интересы, все чувства уравновешены, как того требовал еще греческий идеал *καλοκάγαθία*. Воистину, ничего слишком — *μηδὲν ἄγαν*. Зато нет и сильных чувств, возвышающих душу идей. Все точно освещено последними лучами заходящего солнца. Порою затрудняешься сказать, живые ли это люди или скользящие тени. Они мнят себя живыми, даже истинными римлянами. Но вместо того, чтобы созидать римскую культуру, они лишь хранят память и любовь к ней, прежде всего — к ее литературе. Ведь почти все магнаты прошли школу литературной риторики и были, какими-никакими, литераторами. Если можно говорить о главном их интересе, то это, без сомнения, литература. Конечно, римляне никогда не отличались способностями к философии, и редкий магнат в философии был более, нежели дилетантом. Тем не менее, они интересуются и философией, спрашивают пресвитера Мамерта Клавдиана, который, «хоть и высмеивал палку и рваный плащ последователей Платона, сам от них отличался только своей верою и одеждою». — «Господи Всевышний, как хорошо бывало собираться у него с единственной целью разъяснить спорные вопросы! Тотчас же разъяснял он нам все, без тени сомнения, но и не хвалясь своими знаниями... Все

богатства своей учености рассыпал перед нами... Стоило ему высказать какую-нибудь мысль, мы тут же принимались возражать посредством опровергающих эту мысль силлогизмов. Однако он разбивал наши придирчивые нападки. Таким образом, ничего мы не принимали без обсуждения и доказательства».

Так или иначе, последние римские интеллигенты, за исключением трех-четырех писателей, были не философами, а литераторами или большими любителями словесности. Кто умел, писал стихи. Но особенно распространена была художественная эпистолография. Авторы создавали письма, друзья заботливо их собирали. Со II века это становится излюбленным родом литературы, всеобщим доступным и ценным. Один написал коротенькое письмецо, — хвалят *spartana brevitatis*; другой любит длинные и чрезмерно сложные обороты, — восхищенные читатели говорят о *rotunditas Ciceronis*. А кто и писем писать не умеет, тот, несомненно, великий критик.

Все будило Муз — литературная традиция, риторическая школа, приятный досуг магната. Литературные интересы объединяли знатных особ в небольшие кружки. Известный «эпистолограф» Плиний Младший (62 — ок. 120 [ок. 113] г.) был еще придворным и столичным литератором, также как и последний защитник язычества Симмах (340-416 [400 или 403] гг.), хотя их друзья и корреспонденты жили подчас далеко от Рима. В четвертом веке профессор Бурдигалы и учитель императора Грациана Авсоний (ок. 310-394) был светочем в среде литераторов своего города. Благодаря ему мы располагаем интересными сведениями о кружках любителей словесности в самой Бурдигале и округе, в Толозе (*Toulouse*), где состоял профессор дядя его Арборий, в Испании, где некоторое время жил любимый ученик Авсония, позднее епископ Нолы (близ Неаполя) Павлин, и в Италии.

В пятом веке своих друзей упоминает поэт, эпистолограф, впоследствии епископ Арвернский (*civitas Arvernorum = Clermont-Ferrand*) Аполлинарий Сидоний. Это — катовой строгости критик, грамматик Донидий, братья Юстин и Сацерд (сами они не пишут стихов, но их дядя Викторий — один из наиболее читаемых поэтов (*potentissime condidit versus [самым мощным образом создал стихи]*); родственник Сидония и бывший префект Галлии Тонанций Ферреол и другой его родственник Аполлинарий. Последний, как и его знаменитый тезка, пытался, кажется, и сам писать стихи. Другой корреспондент Сидония Фидул — кладезь знаний. Не гнушаются словесности и оба сына известного своими философскими трудами консула Магна — Магн Феликс и Проб. К несчастью, мы ничего не знаем ни о философии Магна, ни о его сыновьях, ни о школьном товарище Сидония Авите. Не больше известно о Пробе, братьях Тавмастах и прочих лицах. Приходится принять на веру утверждение Сидония о том, что нарбонский профес-

сор права Лев знал законы XII таблиц не хуже самого Аппия Клавдия. Как и то, что Сидоний пишет о живущих около Нарбонны Консенциях, отце и сыне. В отце аттическая веселость и блестящее остроумие счастливо сочетались с римскою твердостью речи. Ему уступили бы в познаниях семь греческих мудрецов, что же касается латинских писателей, то они с приходом Консенция погрузились бы в безмолвную печаль. Младшего Консенция с рождения приняли в свое лоно девять сестер, и уже в ранней юности он постиг все тонкости грамматики и риторики. Главной ареной его славы была римская литература, но и чистотой греческого языка он приводил в изумление самих греков. Ничего об этих замечательных людях не зная, трудно сказать, кто более знаменит: ритор Луп, секретарь (*magister epistularum*) императора Майориана Петр или автор латинских и греческих стихов, бурдигальский профессор Лампридий. Последний по меньшей мере равен Горацию, Пиндару и Алкею, а от речей Петра стынут в изумлении император, сенаторы, солдаты, всадники (которых, по правде говоря, и не было уже) и сам римский народ —

*Stupuit virum loquentem
Diadematis potestas,
Toga, miles, ordo equester,
Populusque romularis.*

[Застыла перед говорящим мужем
власть, увенчанная диадемой,
тога, воин, всадническое сословие,
народ римский].

Вот еще — женатый на дочери императорского родственника, профессор риторики Прагмаций, автор сатиры на бургундов Секундин, не уступающий Квинтилиану Севериан, Сапавд, «единственная пристань латинской речи, когда военная сила Рима потерпела кораблекрушение» Иоанн и издавший две книги своих писем к друзьям Руриций.

Руриций, один из арелатских (*Arles*) литераторов, состоит в переписке с «темным» Эннодием, живущим в Медиолане (Милане); там уже в IV в. снискал известность противник Симмаха епископ Амвросий. Слушая в его изложении Св. Писание, обратился в христианство гениальный ритор и метафизик, африканец св. Августин; крестившись (387 г.), последний пытался вести со своими учениками жизнь философа в превосходном имении своего друга близ Медиолана. Дело в том, что христианство не преследовало литературу: даже священники и монахи, к примеру, бл. Иероним, подвизались на поприще поэзии, науки и философии. В числе друзей Сидония были священник и известный философ Мамерт Клавдиан, епископы Фавст [Рейский], Максим

Палатин и [св.] Ремигий. Сапавд, возможно, был учителем епископа Авита; епископ Цезарий рос в литературном кружке арелатских литераторов. Впоследствии, когда мелкие германские государства поделили между собой земли империи, именно духовенство сохранило остатки культуры. Одновременно на месте разных кружков с поощрения германских правителей возродилась придворная культура. Упомянутый правовед Лев служил висиготскому князю Эйрику, украшая речи варварского правителя звучными декламациями. И Лев не был исключением: другой приятель Сидония, Сиагрий, говорил по-бургундски и — как «новый Солон» — редактировал бургундские законы; другие литераторы служили при дворах варварских правителей. В Италии придворными Теодорика [Теодориха] Великого (453-526) были знаменитые литераторы — философ Боэций (умер в 525 г.) и Кассиодор. Франкские короли и королевы оказывали покровительство последнему большому латинскому поэту Венанцию Фортунату (ок. 530-600). Но Фортунат уже избегал традиционных тем римской литературы, принужденный воспевать своих покровителей. Это был подлинный и благочестивый поэт, восхищавшийся пасхальным возрождением природы, автор превосходных церковных гимнов (*Vexilla regis prodeunt, Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis* [Идут вперед знамена царя, прочно язык лавровую ветвь славного состязания]).

Solum erit posthac nobilitatis indicium litteras nosse [После этого будет единственным признаком знатного происхождения — знать литературу], — сказал как-то Сидоний: философия, ученость, литература и хороший латинский язык оставались в гибнущем римском государстве последней надеждой римлян. Не желая верить в надвигающуюся гибель Рима, магнаты, тем не менее, чувствовали подчас, как жизнь покидает империю и близится ее конец. Отрекшимся от военной и государственной славы, им представлялось, что культура была единственным действительно нажитым Римом богатством, его κτῆμα εἰς αἰεὶ [вещь на века], и что единственно культуру Рим и оставит грядущим векам. Примерно так думают и сегодняшние историки. Но чем же, в самом деле, была эта римская культура?

Римская культура была культурой эллинистической. С начала империи, даже раньше — с I века до Р. Х. эллинистическая культура заглушала ростки первоначальной римской культуры. Ни в архитектуре, ни в скульптуре (за исключением разве что скульптурных портретов — последние, похоже, этрусского происхождения), ни в живописи, ни, наконец, в сфере философии, науки и литературы римляне не отличались оригинальностью, а были лишь затейливыми имитаторами греков. Прав-

да, до сих пор большое впечатление производит римское право. Но в том-то и кроется специфическая черта римского характера, а именно — его организационный гений. Отражающее индивидуализм эпохи империи римское право есть не что иное, как упорядоченное право всего государства. Римские правоведы отказались от всего подлинно римского ко благу людей, во имя «*jus gentium*». Римляне оригинальны тем, что отрицали оригинальность. То же и в сфере искусства: вместо поиска новых идей и форм, римляне занимались распространением и организацией идей и форм сначала греческих, потом — вообще эллинистических. Философии в Риме, можно сказать, не было вовсе, поскольку крупнейшие римские философы: Цицерон, Сенека, Марк Аврелий, были лишь популяризаторами греческих систем. Римские философы появились только в V веке — св. Августин и Боэций. Но оба они были последователями Плотина. Римские литераторы привили латинскому языку формы греческой литературы, предав забвению свои собственные и почитая это величайшею своею заслугою.

Организация и популяризация культуры — дело, конечно, не шуточное; вещь это, несомненно, полезная и — в определенном смысле — даже оригинальная. В результате распространения римлянами эллинистической культуры Европа унаследовала от Рима некоторые основные элементы культурной жизни. Достаточно вспомнить римские дороги, остатки архитектуры и принципы строительства, латинский язык (на протяжении всех Средних веков служивший науке и по сей день еще остающийся языком Церкви), периодически возрождающуюся художественную и вообще духовную культуру древности, то же римское право. Но что не развивается, то теряет свою жизненную силу. Действительно распространять культуру возможно только развивая ее, то есть только заменяя сделанное уже все новыми образованиями. Так что римляне, высоко чтившие эллинистическую культуру и вместо созидания собственной жившие за счет чужой, уничтожали тем самым дух и цвет культуры. Такова судьба всякого популяризатора. Мало того: после смерти последнего большого писателя Тацита ([ок.] 120 г.) римляне жили одними воспоминаниями о своем золотом веке, о величайших своих поэтах. Искусство превратилось в имитацию, бесплодный академизм и архаизм. Но занимающийся имитацией художник неустойчив, и искусство скоро приняло за образец новые течения эллинистического искусства, противные греческим основаниям.

Эти новые течения шли с Востока. С распространением восточного искусства в области архитектуры в моду вошли своды и купол; скульптура исключительное предпочтение отдавала рельефу и трактовала человеческое тело как чисто декоративный и орнаментальный элемент — трактовала поверхность словно персидский ковер. Вместо гармонии линий и форм — игра света. Тем самым кончается эллинистическое ис-

куство, сущностным центром которого была скульптура, и начинается новое византийское искусство. Еще до своего расцвета в Константинополе это искусство начинает отравлять культуру всей империи. С конца II века вкус римских архитекторов испортился, и, не понимая уже значения искусства, они позабыли и самое его технику. Императоры состязались друг с другом в сооружении внушительных построек. Каракалла (211-217) закончил начатый Антонином Пием (138-161) гигантский храм Юпитера в Сирии (*Baalbek*), а в Риме, где Септимий Север (193-211) заложил основание семизэтажного портика (*Septizodium* или *Septizonium*), построил большую баню (*thermae*). Диоклетиан соорудил в Риме термы еще большего размера и великолепный дворец в Спалате (*Spalato*). Константин Великий занимался строительством терм, базилик и новой имперской столицы (§ 15). Во времена Грациана, Валентиниана, Феодосия как грибы после дождя росли цирки, театры, термы, акведуки, маяки, всюду прокладывались дороги. Но все сооружения той эпохи, хотя и имеют гигантские размеры, уже некрасивы и скверно построены. Арка Константина Великого украшена рельефами, снятыми с арок Траяна и Марка Аврелия (ср. § 15). Скульптор не умеет уже высечь ни портрета, ни человеческого тела. Живопись, по словам Плиния Младшего, едва жива.

24

Лучше сохранилась литературная традиция, хотя и здесь не обошлось без упадка. Тацит (*numquam sine laude loquendus* [с которым никогда не следует говорить без похвалы], — говорит Сидоний) — последний крупный писатель; Ювенал — едва ли не последний поэт. Во времена Адриана Светоний вместо писания истории собирает грязные анекдоты; учитель Марка Аврелия Фронтон — пустозвонный ритор; Апулей — сочинитель не слишком интересных романов; Авл Геллий — скверный компилятор и еще худший стилист. В то время (II-III вв.) как на Востоке вновь расцвела история (Аппиан, Дион Кассий), география (Птолемей), философия (Плутарх, Эпиктет, гениальный Плотин) и возник роман («Дафнис и Хлоя» Лонга), латинская литература не могла уже похвалиться ни одним крупным ученым или писателем. Правда, в IV и V вв. чересчур даже много было написано сочинений грамматических и риторических, а еще больше — панегириков. Шестеро авторов (*Scriptores historiae Augustae*) набрались даже смелости написать биографии императоров (от Адриана до Кара). Но результатом этой попытки явилось лишь весьма беспорядочное собрание непристойных анекдотов, фиктивных писем и речей. Немного напоминает Тацита Аммиан Марцеллин (ок. 330-400 гг.), добросовестный историк, но скверный стилист, к тому же не римлянин, а сириец. Из поэтов выделялись Авсоний (310-[394 или]395), риторичный, но талантливый александриец Клав-

диан (ум. ок. 408 г.) и Рутилий Клавдий Намациан (ок. 416 г.). Последние, как и Квинт Аврелий Симмах, принадлежали к обществу литераторов-магнатов (§ 22).

Если римская литература была бесплодна, то виновато в том прежде всего совершенство крупнейших ее писателей и греческой литературы. Литераторам поздней империи казалось, что сочинения первых веков до и по Р. Х. наилучшим образом выразили все идейное содержание культуры. Уже на школьной скамье изучивший эти сочинения от корки до корки, привыкший восхищаться и наслаждаться ими, литератор и не помышлял о том, что возможно писать лучше или иначе, а новых идей и проблем не имел вовсе. Кому под силу превзойти *rotunditatem Ciceronis* или *potram Taciti*? Великие поэты своими сочинениями заслонили человеку природу, оттого литератор не видел уже в людях и природе ничего, что не было бы еще художественно описано. Жена Павлина, нежнейшая Папианилла, одобряет намерение своего мужа отречься от суетной жизни во имя Христа, а учитель и друг Павлина Авсоний все еще предается поэтическим декламациям о «новой Танаквиль». При виде Мантуи Сидоний вспоминает мятеж великого Цезаря, при виде Фано — смерть Газдрубала. Поздравляя женившегося друга Гесперия, желает, чтобы супруга помогала ему в литературных занятиях, «как Марция помогала Гортензию, Пудентилла — Апулею, Рустисиана — Симмаху». Хороши — ничего не скажешь — поздравления молодоженам! Сидоний запоздал привести в порядок могилу своего деда. А предок этот, почтенный Аполлинарий, первым из всей родни Сидония отказался от святотатственных жертв богам, т. е. крестился, —

*Qui, frontem cruce, mentem fonte purgans,
Primus de numero patrum meorum
Sacris sacrilegis renuntiavit.*

[Который, очищая лоб крестом, а разум источником,
первый из числа моих отцов
отказался от преступных святынь].

Но не стоит слишком убиваться — «Ведь мы знаем, что, по истечении стольких лет, воздали должное своим предкам Александр Великий, совершив возлияние тени Ахилла, и Юлий Цезарь — Гектору». Сплошь и рядом писатели цитируют известных авторов, заимствуют их слова и целые предложения, живя больше прошлым, нежели настоящим. Нередко сочинения были просто собраниями цитат, мозаикою чужих слов и мыслей.

Выше всего, поэтому, ценились не новые идеи, которых тогда, как сказано, и не было уже, а хороший стиль и техническая изощренность. Язык способного и ловкого писателя, по словам Эннодия, — *saevit ut*

bestia, currit ut fluvius, fluctuat ut profundum, et fucatis verborum imaginibus pingit speciem, veri adstipulationem repraesentat [свиpecнcтвует как зверь, бежит как река, волнуется как морская бездна и окрашенными образами слов рисуем, представляет согласованность истинного начала]. Автор умеет восхитить читателя и слушателя выразительными метафорами, неожиданными архаизмами, аллитерациями, такими ухищрениями, как *versus recurrentes, versus rophalici* и подобными.

Roma tibi subito motibus ibit amoR.

[Рим, к тебе внезапным движением придет любовь].

В этом «*versus recurrentes*» важна не мысль, пусть и в высшей степени патриотичная, но эффектное ухищрение, которое обнаруживаешь, читая строчку с начала в конец и от конца к началу.

Вот другой пример:

*«Praecipiti modo quod decurrit tramite flumen
Tempore consumptum jam cito deficiet
hoc si recurras, ita legitur:
Deficiet cito jam consumptum tempore flumen
Tramite decurrit quod modo praecipiti».*

[«Река, которая только что бежит по отвесной тропе
уж быстро иссякнет, уничтоженная временем
если вновь вернешься к концу, будет читаться так:
Уж быстро иссякнет истребленная временем река,
которая только что бежит по отвесной тропе»].

Отнюдь не мысль следующих стихов Авсония призвана тешить читателя литературы —

*Jam satis, ó φίλε Παῦλε, πόνου ἀπειρήθημεν
Ἐν τε forῶ causaῖς τε καὶ ingrataῖσι καθέδραις.*

[Уже достаточно, друг Павел, мы испытали труда
и в тяжбах на форуме, и на неблагодарных преподавательских кафедрах].

А как изящен и лаконичен (— *spartana brevitatis!*) Сидоний, от имени Рима изрекающий —

*Vae mihi! Qualis eram, cum per mea jussa juberent
Sulla, Asinagenes, Curius, Paulus, Pompeius
Tigrano, Antiocho, Pyrro, Persae, Mithridati
Patria regna, fugam, victigal, vincla, venenum!*

[Горе мне, каким я был, когда моими приказами
Сулла, Сципион Азиатик, Курий, Павел, Помпей повелевали
Тиграну, Антиоху, Пирру, Персу, Митридату
Отцовские царства, изгнание, налог, оковы, яд!]

В самом деле: во второй строке одни подлежащие, в третьей — дополнения, зависимые от дополнений четвертой строки, которые все, в свой черед, зависят от общего сказуемого *juberent*. И при всем том, стихотворение осмысленное, совершенно ясное.

25

Уже в конце II века африканец Тертуллиан (ок. 150-230 [ок. 220] гг.) счастливо обратил латинский язык к совершенно иным целям. Большой стилист, энергией своих сочинений он не отставал от Ювенала, страстностью же, возможно, даже превзошел его. Однако Тертуллиан гневно обличал пустоту языческой культуры, проповедуя учение Христа. Он был первым подлинным западным богословом; однако, недовольный Церковью, вчерашний апологет заразился монтанистской ересью. Такого же характера, как Тертуллиан, другой африканец и апологет христианства Арнобий (ум. в 327 г.). Карфагенский епископ (200-255 [258]) Киприан выделялся не столько идеями и стилем, сколько кроткой набожностью, а вот его земляк Минуций Феликс, автор диалога «*Octavius*», в самом деле напоминает Цицерона, хотя «христианским Цицероном» бл. Иероним назвал не его, а — тоже, между прочим, африканца — Лактанция. Наконец, епископ Гиппона св. Августин (354-430), гениальный писатель и психолог открыл западной культуре богатый мир мистики и философии платонизма, толковал проблематику человеческой свободы и божественной благодати (*gratia*), сформулировал, хотя и в общих чертах, католическое понятие Церкви и своеобразно осветил всю догматику. Будучи подлинным отцом западного христианства, Августин вместе с тем — зрелый плод римской литературы. Не меньший художественный гений, чем Тацит, по своей оригинальности он превосходит всех римских писателей, оставляя позади таких христианских авторов, как св. Гиларий (епископ *Poitiers*, умер в 367 г.), епископ Медиоланский св. Амвросий (340-397) и переводчик Св. Писания бл. Иероним (ок. 331-420), не говоря уже о епископе Арелатском (*Arles*) Цезарии, епископе Фаусте, Мамерте Клавдиане и других.

Очевидно, что дух христианства оживил латинскую прозу. Труднее было создать новую христианскую поэзию. Первые опыты Коммодиана (ок. 350 г.) и Ювенка (ок. 330) потерпели полную неудачу. Однако ученик Авсония, епископ Ноны (недалеко от Неаполя) Павлин (353-431), Проспер (403-463), Сульпиций Север (363-406), а в особенности — ис-

панец Аврелий Пруденций Клемент (ум. ок. 405 г.) превзошли и языческих поэтов. Глубоко и искренне чувствующий и своеобразно выражающий свои чувства Пруденций — один из прекраснейших лириков, описавший, кроме того, в звучных и страстных стихах муки испанских мучеников и... вечного Ада. Воспевавший своего патрона св. Феликса, возле могилы которого он жил, и чудеса святого, Павлин был проще, но, возможно, популярнее. Наконец, сам Амвросий соединил латинскую поэзию с христианским культом, сложив христианские гимны, из коих иные и по сей день поются в Церкви.

Христианские писатели не раз заявляли о своем страхе перед языческой латинской литературой. Кроме того, не к лицу христианину заниматься языческим пустословием — красотами стиля. Разве не простолудинами были святые апостолы?.. Бл. Иероним, видный ритор, видел однажды странный сон: Призвал его Господь и вопрошает, кто он таков. — Он — Иероним, христианин. — Не правда, не христианин, — говорит чей-то голос, — а последователь Цицерона, цicerонианец (*ciceronianus*). И внезапно Иероним ощутил удары бича... По его мнению, христианин должен обращаться с языческой литературой, как иудей обращается с женой язычницей, обрезая ей волосы и ногти. Однако ни Иероним, ни другие христианские писатели при всем желании не могли забыть красоты стиля и обойтись без риторики. Ведь все они были учениками тех же самых риторических школ и выходцами из того же общественного слоя; так что волею-неволею путали христианство с эллинистической римской культурой.

Как же хорошо нам знакомое общество литераторов могло стать христианским, а человек «золотой середины» — христианином?

ЯЗЫЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО

Римский народ, все эти жители *пагов*, или деревенских округов, долго еще были язычниками, или «погаными» (*pagani*). Еще в VI веке св. Бенедикт жаловался, что «глупые селяне» почитают Аполлона, чей оракул и жертвенник находились неподалеку от основанного Бенедиктом монастыря Монте Кассино (*Monte Cassino*). При Карле Великом епископы не покладая рук воевали с суевериями и язычеством. В самом Риме, по словам Иеронима, коварные римляне возжигали светильники во славу Пресвятой Девы, а на самом же деле почитали *lares compitales* [*ларов перекрестных*]. После гибели главных богов, еще упорнее цепляются за жизнь мелкие, все эти лары, пенаты, фавны, наяды, соединяемые с кельтскими и германскими божествами. Сама Церковь не отрицает существования языческих богов, но, считая демонами, запрещает их почитание. А тем временем как люди охраняют свою веру, их боги постепенно совпадают с христианскими святыми. В легенду и культ св. Георгия проникают элементы легенды бога солнца Мифры. Архангел Михаил приобретает черты хтонического бога и того же Мифры, и т. д. Изучая распространенный в Италии V-VI вв. культ Пресвятой Девы, мы обнаруживаем множество элементов, идущих от культа Афродиты-Венеры и Геры-Юноны. Глядя на *Bella dei sette veli* (*Madonna di Trapani*)*, мы видим и чувствуем, что перед нами Афродита Эрицинская. Афродита, как и ее прародительница финикийская Кифера, была богиней плодородия и, возможно, унаследовала голубку и культ Великой Богини Крита. Кроме того, культ Пресвятой Девы дополнили египетская Изиды и малоазийская Великая Матерь (*Magna Mater, Кубела*).

* *Bella dei sette veli* (*Мадонна семи вуалей*) — икона, найденная в 1062 году жителями селения Foggia в Апулии. Икона была обретаена обернутой в семь лоскутов ткани. Сохраняется в санктуарии Девы Марии в Foggio. *Madonna di Trapani* — мраморная статуя Богородицы, помещенная в том же санктуарии. — А. К.

Все эти факты нисколько не противоречат христианской вере, напротив, — заставляют глубже и точнее понять ее значение. Христианство не изменило, а претворило иудаизм и язычество, все то, во что язычники верили бессознательно и ошибочно, в христианской вере стало подлинным и значительным. Христианство не заменило один мир другим, но возродило тот же самый наш мир, преображая его облик. Христиане рождаются из старого человечества и, преображая его в себе, становятся новым человечеством. Не стало ни эллина, ни иудея, но родилась новая христианская культура, а в ней находят себе место и прежний иудей и прежний эллин.

В самом народе происходит этот таинственный процесс. Постепенно, неприметно языческие праздники превращаются в праздники христианские. При Папе Либерии, в 354 г., начинают праздновать рождение Истинного Света — в тот же самый день (25 декабря), когда язычники праздновали рождение Непобедимого Солнца (*Natalis Solis invicti*). Из Рима новый праздник распространился по всему христианскому миру. *Amburbale* превратились в праздник «*Purificatio Mariae*» (2 февраля); *Cara Cognatio* (22 февраля) — в праздник «*St. Petri cathedra*»; *feriae vindemiales* — в праздник «*Mariae Assumptio*» (22 августа), и т. д.

Таким образом, христианство *крестило* не только людей, но и бессознательно почитаемых ими святых; стирая имя языческого бога, оно спасало подлинную, христианскую его природу. Ибо, по словам Тертуллиана, «всякая душа по природе — христианка», *omnis anima naturaliter christiana*. Крестя людей и богов, христианство освящало языческие праздники. А освящая их, Церковь тем самым сохранила и ритм религиозной жизни, практически — чрезвычайно важную часть веры, организуящий ее принцип.

27

Все еще меня себя язычниками, простые люди в глубине сердца превратились в христиан. Так было и в Литве: водружаемые на кладбищах языческие столпы стали символами христианства. Труднее было перейти в новую веру людям знатным и литераторам: ученый человек стремится к сознательной вере. Кроме того, они не имели энергии и воли отбросить древние традиции, не видели нужды искать новые пути. Это люди гармоничные, но задавленные и утомленные обилием традиций и длительным господством эллинистической культуры. Тогда как христианство требовало, чтобы человек жил чрез смерть, — они боялись умереть, хотя и жить не хотели.

Питая горячую любовь к римскому государству, знать любила и государственную религию. Вельможи — как и *reipublicae renovator* [вос-

становитель республики] Август и наиболее мудрые и энергичные императоры Аврелиан, Деций, Диоклетиан и незадачливый Юлиан Отступник — считали древнюю веру основанием государства и общества. Однако первобытный энтузиазм язычества совершенно уже охладил, и Август был всего лишь реставратором; знатные особы язычеству предавались не столько из веры, сколько из патриотизма, точно *ex officio*. Но чем же в действительности была эта римская религия?

В спиритуалистической и волюнтаристической религии древнего Рима не было ни человекоподобных богов, ни увлекательных греческих мифов, — одни лишь действия богов неведомых. Однако у просвещенной части общества римская религия давно уже была разбавлена верованиями греческими и эллинистическими. От еще таящейся в народе религии древних римлян остались лишь малопонятный культ и обрядность. Греческие боги вытеснили неясных римских божков: Юпитер превратился в Зевса, Юнона — в Геру, Венера — в Афродиту. А вскоре в Рим, где греческие мифы уничтожали уже дух и моральные принципы римской веры, проникло множество вовсе чуждых богов и божков: Великая Мать Кибела, таинственная Изиды, Осирис, Мифра. Формализм, ритуализм и практицизм римской религии слились с мистическими тенденциями Востока.

С приходом эпохи индивидуализма (§ 21) отступившие от политической деятельности люди начали ощущать бессмысленность жизни и духовное томление. Не веря уже в не слишком нравственных, к тому же высмеиваемых философами олимпийцев, они почувствовали жажду нового жизненного смысла, колеблясь в поисках его и взывая за помощью к философии и неведомой еще вере. Боялись богов, а жить без них не умели.

Уже в I веке до Р. Х. *Т. Лукреций Кар* ([ок.] 96-55 [до Р. Х.]) изложил в своей поэме «*De rerum natura*» систему Эпикура (род. в 341 г. на острове Самос), по мнению Лукреция, избавившего людей от вселяющих в их души страх богов. —

*Diffugiunt animi terrores, moenia mundi
Discedunt, totum video per inane geri res.*

[Убегают страхи души, стены мира рассыпаются,
Я вижу, как совершается ход вещей во всем пустом пространстве].

Правда, эпикуреизм не отрицал существования богов. — Развивая материализм Демокрита и признавая наличие бесконечного множества миров, он утверждал, что блаженные боги обитают в пространстве между мирами. Богам подобна душа человека, точнее говоря, — внутреннее его тело, сложенное из наилучших атомов. С распадением этих атомов совершенно умирает душа; но не следует бояться смерти: пока ты жив,

ее еще нет, а когда она придет, не будет уже тебя. Нужно как можно счастливее, т. е. философски, жить, пока жив, принцип же счастливой жизни состоит в отсутствии страдания и спокойствии (*ἀτονία* и *ἀταραξία*), одним словом, — в индивидуальном наслаждении (*ἡδονή*). Лукреций и прочие исповедующие эпикуреизм философы, по словам Сенеки, стремятся «обрести покой вместе с Эпикуром» (*cum Epicuro quiescere*). Все соглашались с Эпикуром в том, что цель жизни — удовольствие; не всех, однако, Эпикуру и Лукрецию удалось убедить в том, что одно лишь духовное спокойствие составляет подлинное наслаждение. Эпикуреизм выродился в чрезвычайно удобную софистику в оправдание приятной и чаще всего отнюдь не нравственной жизни.

Поскольку эпикуреизм, хотя и подточил корни традиционной веры, но не успокоил страждущей души, большее влияние, как кажется, должно было выпасть на долю стоицизма. Последователи его основателя киприота Зенона (334-262 до Р. Х.) — вавилонянин Диоген (ок. 155 до Р. Х.) и родосец Панетий — познакомили с новой доктриной римское просвещенное общество. Виднейшими римскими стойками были Лелий и Циципон, Кв. Муций Сцевола (ум. в 82 до Р. Х.), Луций Анней Сенека (3-65 до Р. Х.) и император Марк Аврелий (161-180). Ригористически-этический стоицизм, целью философии полагающий науку нравственности (*philosophia studium virtutis est*), отвечал строгому характеру римлян, хотя как раз римляне и смягчили строгость морали греческих стоиков; но это были уже не древние римляне. Ведущий свое происхождение из Малой Азии, космополитичный по сути, стоицизм был религиозной философией, центр которой составляла нравственная жизнь духа. Стоицизм все же далек от спиритуализма. Стоики, хотя и отличали «материю» от «формы», или, лучше сказать, — от «силы», объединяли их таким образом, что, по их словам, существовала лишь одухотворенная материя, или воплощенная душа. Принцип всего и всяческого, говорят стоики, вторя философии Гераклита, есть Бог, или Созидательный Огонь (*πῦρ τεχνικόν, calor*). Из этого Огня все рождается и этим единым Огнем объясняется единство всех вещей, их родство, та таинственная «симпатия», которая объединяет весь мир и которая есть его судьба (*εἰμαρμένη, fatum*) и закон. Из вечного Огня, или «сперматического Разума» (*Λόγος σπερματικός*) изливаются созидающие мир «сперматические разумики». И человеческая душа — такой огонек и такая частица Бога. Но когда современный мир возрастет и состарится, вечный созидательный Огонь превратится в огонь истребляющий, во всепоглощающее пламя. Тогда наш мир погибнет, а на его месте возникнет новый, совершенно с ним схожий, следовательно, тот же самый мир; и так будет без конца.

Моралисту, требующему для человека свободы, непросто, пожалуй, вообразить себе этическую доктрину стоиков. Тем не менее, именно

наука нравственности составляет важнейшую часть стоицизма. Только быть нравственным не значит жить свободно, но — согласно природе (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). По мнению первых стоиков, природа эта тождественна божественной вселенной. Однако последние стоики, в особенности римляне (Сенека), полагали, что человек должен «желать всегда одного и того же, и одного и того же не желать», *semper idem velle et idem nolle*, потому как желать и искать всегда можно лишь истины. В любом случае, воплотить идеал стоического мудреца — дело не легкое. Этот их мудрец, не страшась никаких страстей, происходящих от соблазнительного «мнения», живет одним лишь разумом и, бесстрашный (*ἀπαθής*), совершеннейшим образом исполняет свои обязанности. Подлинный всему господин, он может, а порой и должен избавиться (покончив с собой) от этой ни хорошей, ни плохой, а безразличной жизни. Следует, однако, подчеркнуть, что поздние стоики все выводы делали из своего пантеистического учения об универсальной симпатии и всеединстве. Таким образом, в ригористическую этику стоицизма проникают мотивы любви, связывающие стоицизм с христианством. Особое внимание стоики обращали на внутреннюю жизнь человека, где человек остается наедине с Богом, и Бог — любящий его Отец. Немудрено, что Сенека долгое время считался корреспондентом апостола Павла.

И эпикуреизм, и стоицизм предназначались просвещенному обществу. И если первый чаще всего вырождался в философскую болтовню во оправдание извращенной жизни, то второй требовал от жизни невиданной и почти невозможной добродетели. Крупнейший римский стоик Сенека был чистым теоретиком, не умевшим воплотить своих красивых слов и чувств. Кроме того, и в области философии ни эпикуреизм, ни стоицизм не были бесспорны. В то время, как — в III в. до Р. Х. — существовали еще и боролись между собой и с новыми системами *платонизм* и *аристотелизм*, *Пиррон* (родом из Элиды, умер ок. 275-270 г. [до Р. Х.]) и его ученики проповедовали скептическое мировоззрение. — Поскольку философы спорят, а ни чувства, ни разум не в состоянии достоверно познать истину, то человеку, по крайней мере, философу следует с осторожностью относиться к познанию вещей и истины, а лучше всего — довольствоваться тем, что наиболее достоверным *кажется*. Честно отказываясь (*ἐποχή* [воздержание]) от абсолютной достоверности своего познания, философ не теряет, тем не менее, былого спокойствия (*ἀταραξία*). Скептицизм, развернутый философами Средней и Новой Академии, а в особенности *Аркесилаем*, *Энесидемом* и *Секстом Эмпириком*, был не лучше эпикуреизма. Не большее утешение давал и окрепший на почве взаимоотрицания различных систем скептицизм, виднейшим представителем которого был превосходный литератор, но наивный собиратель различных мнений Цицерон.

Марк Туллий Цицерон* (106-43 до Р. Х.) и не претендует на оригинальность. Весьма упрощенно восприняв скептицизм Новой Академии, он ищет лишь того, что кажется наиболее правдоподобным, *quod maxime verisimile est*, а такой вещью он считает то, что признается всеми философами, и даже всеми людьми (*consensus omnium*). К примеру, все люди, как того требует сама человеческая природа, полагают, что боги существуют (*deos esse natura opinatur* [мы полагаем, что боги таковы по природе]), и что существуют общие принципы нравственности (*semina innata virtutum* [врожденные семена добродетелей]). Так что следует жить добродетельно и верить в существование богов, хотя знание о них крайне ограничено. За исключением этики, Цицерон был скептиком. Как истинный римлянин, он стремится не знать, а действовать и меряет философию практической мерою. Знаменитому адвокату, возможно, достаточно было и того, что *казалось* наиболее достоверным.

Но разве способен был эклектизм Цицерона и прочих такого рода «философов» (Варрона, 115-25 [до Р. Х.], Квинта Сестия и его школы, ок. 40 г. до Р. Х.) доказать истинность веры и абсолютное значение морали? Сами стоики не могли практически оправдать своих абстрактных теорий. Как же могли они доказать истинность религии, если не действующая практически вера — не более чем пустой звук? А страждущих людей как раз и занимала возможность тем или иным образом доказать абсолютность жизненных оснований — веры и добродетели.

В целом, прямо или косвенно, но философские системы разрушали религию и зиждящуюся на ней мораль. Скептицизм вообще отрицал древних богов. Сам Эпикур, отбрасывая все и всяческие предрассудки и страх перед богами, был готов почитать лишь блаженных и не вмешивающихся в людские дела богов. Лукреций Кар стремился уничтожить сам предмет религиозного страха: бога — это страшилище, высящееся над облаками. Правда, стоики пытались приспособить свою пантеистическую философию к традиционной религии. Однако их философская интерпретация богов мало что оставляла от наивной, но живой веры, выхолащивая ее содержание. А бесконечные раздоры философских систем и вовсе ослабляли роль философии. Чтобы философия могла спасти угасающую веру, ей самой надлежало возродиться. А для этого она должна была вернуться к тем глубинам человеческого сознания, где она не отличается еще от религии.

Философия, следовательно, не могла ответить на вопрос людей религиозных, но пуще прежнего разрушала религию и вызывала кризис, или, вернее сказать, — этот кризис формулировала. После смеше-

* Л. П. Карсавин называет его *Kvintas Tullijus Ciceronas* (с. 66 оригинального издания), т. е. путает Марка Туллия Цицерона с его братом Квинтом. — А. К.

ния римских богов и культа с греческими и восточными богами и культом, религия в самом деле превратилась в чисто абстрактное понятие, которое говорило все и ничего. Невозможно понять, что защищали вельможные защитники религии, не имевшие уже ни системы верования, ни подлинных религиозных чувств. Отчего же было не заметить одну государственную религию другой, как это сделал император Константин?

28

Языческую оппозицию знати, как и императоров, по-прежнему занимала политика. Движимый интересами государства, Траян в известном своем рескрипте, адресованном наместнику Вифинии Плинию Младшему, объявлял монотеистическое (а значит, отрицающее римский политеизм и культ императоров) христианство «недозволенной религией» (*religio illicita*). Само собой разумеется, что пытавшиеся возродить государство императоры — Деций, Аврелиан, Диоклетиан — преследовали христиан. Если Септимий Север хотел лишь остановить рост христианства, то попытка Аврелиана сделать центром государственной религии культ Солнца положила начало новым преследованиям, которые прекратились только с провозглашением Миланского эдикта (313 г.).

Здесь, как и во всем, общество запаздывало. Императоры основали уже христианское государство, а вельможи продолжали защищать язычество, едва ли понимая уже (§ 27), что они защищают. Правда, в III и IV вв. христианство было распространено главным образом в Восточной империи. В это время христианство господствовало в Армянском царстве, Эдессе; христианами были едва ли не половина жителей Малой Азии; столь же многочисленны были они в северной Сирии, Египте и Африке. Но в центральной и южной Сирии, северной Италии, центральной и западной Галлии, Испании и нынешней Швейцарии сохранялось язычество. В самом Риме было не более 30.000 христиан, а среди них — много выходцев с Востока. Родившись там, где христиан было меньше всего, Константин принял восточную веру и принудил креститься более языческую, западную, часть империи. Понятно, что на Западе и в старом центре империи, Риме, языческая оппозиция должна была быть наиболее сильна. Тем более, что западная империя постепенно превратилась в провинцию, а провинция всегда отстает.

Весьма, на мой взгляд, симптоматично, что оппозиция патриотически настроенной знати не отличалась ни энергией, ни изобретательностью. За исключением непродолжительной языческой реакции, возглавляемой Юлианом Отступником ([361-363] ум. 363), наиболее примечательный ее факт, или, пожалуй, фарс — история 382-392 годов.

По просьбе сенаторов-христиан император Грациан приказал убрать из зала заседаний Сената воздвигнутый еще Августом алтарь Виктории. От имени сенаторов-язычников с энергичным и красноречивым протестом выступил почтенный и весьма просвещенный, хотя и не слишком мудрый Симмах, требовавший, чтобы по крайней мере в Сенате не предавалась поруганию религия великого Рима. Увы, в самом Сенате сторонников Симмаха было немного; папа Дамас и епископ Медиоланский св. Амвросий взяли верх: император даже не принял послов от язычников. А после смерти Грациана (383) св. Амвросий уговорил Валентиниана II и его консисторию отклонить просьбу Симмаха. Без сомнения, вся эта история так и осталась бы риторическим диспутом между Симмахом и Амвросием, когда бы в 387 г. в Италию не вторгся бывший генерал британских легионов узурпатор Максим. Императором Максима, хотя он и объявлял себя защитником христианского правоверия, признали сами язычники, и окрыленный Симмах торжественно зачитал свой первый панегирик в его честь. Однако Максим вскоре потерпел поражение от Феодосия Великого, и славный панегирист вынужден был искать прибежища... в христианской церкви.

Феодосий и Валентиниан II не решались, видимо, преследовать мятежных язычников, — в 391 г. Симмах — уже консул. И вся группа язычников вновь поднимается на защиту своей веры и шлет послов к императорам. Когда комит Арбогаст, убив Валентиниана II (392 г.), возвел на престол христианина, но ритора Евгения, римские язычники, разумеется, не преминули воспользоваться благоприятным случаем. Евгению и язычникам, тем более — политику Арбогасту, необходим был общественный слой, на который они могли бы опереться в борьбе с христианином Феодосием. Возглавляемая теперь префектом Италии Никомахом Флавианом группа язычников — Симмах до поры осторожно от нее отошел — на худой конец могла сойти за такой слой. И тут в Риме наступает последняя языческая реакция. Даже пуганый Симмах набирается храбрости и вновь обретает былое свое красноречие. Вновь выделяются субсидии на возрождение языческого культа; если и не на культ непосредственно, то сенаторам-язычникам. Открыты святилища богов; справляются празднества Великой Матери и других богов; происходят торжественные процессии; в Сенате вновь установлен алтарь Виктории. С возвращением древних обрядов «люстрации» и «пурификации» Рим вновь стал языческой столицей; но ненадолго: одержавший победу над Арбогастом и Евгением Феодосий навсегда уничтожил языческий культ.

Сами язычники преследованиям не подвергались. На что, однако же, были способны люди, — самым выдающимся среди которых был Симмах, — не имевшие уже ни подлинной веры, ни большого энтузиазма, ни системы вероучения? А поскольку христианство усваива-

ло культуру империи и превращалось в государственную религию, знать не видела теперь особых помех для крещения, тем более, что это было на руку всякому чиновнику. И знать понемногу крестилась, — уже в начале V века Пруденций упоминает многих сенаторов, которые предпочли белые крестильные одежды блестящей тоге. Выходцы из знатных родов — *Anicii, Annii, Probi, Olybrii* [Аниции, Аннии, Пробы, Олибрии] — поступили на службу Церкви, образовав ядро папской курии. По всей империи епископами избирались по преимуществу знатные люди. Разумеется, чаще всего это были не Бог весть какие христиане. Но вместе с тем как Церковь понемногу вносила свой порядок в жизнь народа и духовенства, начинали действовать новые идеалы и обычаи.

Авсоний и Боэций тоже были христианами, но такими, что некоторые историки сомневались, уж не были ли они язычниками. Авсоний худо-бедно знал главные христианские догматы, веровал во Всемогущего, Его познающего Сына и Духа Святого. — «Трижды, пей, число три выше всего, троичен Единый Бог. А чтобы это игривое стихотворение неподходящим числом не перешло за трижды десять трехстиший, пусть в нем будет десять раз по девяти стихов». Понять эти стихи, конечно, несколько проще, нежели таинство Троицы. Однако — «прекрасный образец для постижения Троицы усматривается и на земле. Август родитель, сеятель двух Августов. Благостно обнимая брата и сына, божественным мановением он делит и не делит царство, всем обладает один и все расточает». Таково богословие Авсония. Кроме того, он молитвенно просит у Бога всего, в чем нуждается добрый христианин, даже молит Бога омыть *утомленную* его душу, «*cruciata pectora purga*». Но, поскольку сердце поэта не слишком страдает, то — «Довольно воздано молитв Богу, хотя грешным никогда не достаточно молиться Боже-ству. Подай, мальчик, верхнюю одежду. Пора идти сказать друзьям здравствуй и прощай и получить от них то же» —

*Satis precum datum Deo,
Quamvis satis nunquam reis
Fiat precatu numinis.
Habitum forensem da, puer!
Dicendum amicis est have
Valeque, quod est mutuum.*

В гармоничную жизнь знати христиане проникли как новый элемент, который, в силу своего совпадения с языческой культурой, ничего поначалу не изменил. Основной характер и тон этой жизни остались прежними; так что христианские идеи и чувства должны были приспособиться к старому мировоззрению, если вообще можно гово-

ритель о мировоззрении этих вельмож. Ибо для последних характерно не одно какое-нибудь *мировоззрение*, но ряд сменяющихся *мировоззрений* и некий фонд гедонистических чувств и мыслей, все определявший и все ассимилировавший. Привыкшие полагаться на авторитеты, эти люди и христианами становились, ничего не подвергая критике. Только понимали они христианство своеобразно, не совсем по-христиански: много говорили о Христе и Церкви, но говорили безразлично, поверхностно и чаще всего, если не всегда, путая христианские мысли с языческими мифами. — Вот Аполлон, описывая своему брату Вакху виллу [Понтия Леонтия,] приятеля Сидония, говорит: «Если пойти по направлению к северу, так, как нужно идти к храму величайшего Бога, амбары и кладовые пахнут положенными там сладостями; среди них в изобилии находишься и ты, брат» [т. е. бог Вакх]. В другой поэме Сидония тот же самый Аполлон разъясняет значение мук Спасителя, говоря о «герое» (т. е. святом) Пафнутии. Немудрено, что излагающий новоплатоническую философию Боэций (*De Consolatione philosophiae*), мнит себя истинным христианином. Ведь и сам св. Августин обратился в христианство, обнаружив христианскую теологию в «Эннеадах» Плотина.

Хотя и признанный святым, Аполлинарий Сидоний никогда не был ни теологом, ни аскетом. Избранный епископом, — «*recusantem ligavit civicus amor* [отказывающегося связала гражданственная любовь]», — он, правда, добросовестно исполнял новые свои обязанности; защищал область от висиготов, усердно пекся о бедном люде. С женою жил, как с сестрой, и даже решился оставить поэзию. Написал единственную поэму, но и то — по крайне важному случаю — в честь князя Эйрика, занявшего родину Сидония и отобравшего его поместья. Кто бы при таких обстоятельствах не нарушил обетов? Поскольку люди это были не дурные, а весьма даже симпатичные, то таких добросердечных, честных и «святых» епископов, как Сидоний, было множество. И все же это были еще люди старой культуры. Разумеется, христианский элемент неуклонно рос и креп, а поначалу внешняя, церковная традиция постепенно превращалась в новый жизненный принцип. Сплав язычества с христианством приобретал все более выраженный христианский характер. И все же такие христиане христианства не созидали и не возвращали, а только сохраняли другими сформулированную и возвращаемую традицию. Для роста христианства — нового мировоззрения и новой культуры — потребны были совсем другие люди, и такие рождались в среде той же самой знати. — Ученик Авсония Павлин оставил занятия литературой и отказался от своего состояния, желая быть подлинным учеником Христовым. Бл. Иероним бежал в сирийские пустыни для аскетической жизни. Многие посещали аскетов в египетской Фиваиде; одни там и оставались, другие, возвратившись, описывали труды славных «атлетов

Христовых», третьи возвращались на Запад с тем, чтобы и здесь основать монастыри. Св. Августин, в прошлом знаменитый профессор, стал христианином-платоником, затем — отцом Церкви. Кризис империи и эллинистической культуры есть и кризис религиозного сознания.

29

Вредивший социальным и политическим общественным отношениям и раскалывавший общество индивидуализм (§§ 21-22) оставлял человека наедине с самим собой. А поскольку такой обособленный человек не мог уже познать других и вообще внешнего бытия, индивидуалистическая философия эпикуреизма и скептицизма превратилась в релятивизм и не могла уже сказать, существует ли Бог и имеет ли наша жизнь смысл. Подобная философия, возникшая в Греции уже в IV веке до Р. Х., распространилась по всей империи, усугубляя кризис эллинистической культуры и римского просвещенного общества. Перенимая эллинистическую культуру, римляне впитали и яд ее индивидуализма, — только потому, что сами были уже индивидуалистами.

Но поскольку индивидуалист чрезвычайно дорожит индивидуальной своею душою, сам индивидуализм и порождает вопрос о спасении человека, т. е. всю проблематику индивидуальной души и Бога. Человек есть великая тайна. — Не довольствующийся «поверхностным» слоем своей души, углубляясь в нее, индивидуалист может почувствовать свою душу такою, что она перестает уже быть только душою индивидуальной. В глубине своей души он обретает не только себя самого, но и вечную истину, и Бога, и всех других людей, и весь мир. «Познай самого себя» (γνῶθι σεαυτὸν), говорил Сократ, провозглашая новую, победившую индивидуализм философию. Гениальный ученик Сократа Платон развил теорию вечной объективной истины, хотя и нашел эту истину, это высшее благо и всеединство, исследуя свою индивидуальную душу. В известном смысле индивидуалистом можно назвать и самого Платона, поскольку он мало интересовался эмпирическим бытием (он спиритуалист). Но при этом он неоспоримо доказал, что вечная истина — это божественное царство идей. То, что это царство неотделимо от актуализирующих его эмпирических людей и вещей, но, напротив, существует лишь в конкретном бытии (как полагал ученик Платона Аристотель), — это уже другой вопрос. Во всяком случае, скептицизм был принципиально побежден, не став еще последовательной системой.

Ибо конкретно и практически скептицизм расцвел в период временного упадка платонизма и аристотелизма. Оно и понятно. — Платон и Аристотель принадлежат еще греческой культуре и преодолевают ее («софистический») индивидуализм. Индивидуализм эллинистической

культуры чуждался платоновского универсализма и выражал себя посредством новых, согласующихся с этой культурой систем, а именно — скептицизма и релятивизма. Эллинистическая культура словно повторяет историю греческой культуры, сама будучи повторена культурой римской. Позднее и эллинистическая культура поднялась на борьбу со своим индивидуализмом. А в этой борьбе она, естественным образом, обратила взгляд на обновленный Платином платонизм. Следует подчеркнуть, что уже в процессе совершенствования системы самого Платона немалое влияние имели мистические идеи Востока, отчасти проявившиеся в орфизме, отчасти переработанные Пифагором и его последователями.

Новое и старое причудливо уживается в человеческой истории. — В то время, как ученики Эпикура, скептики и эклектики стояли за релятивистический индивидуализм, стоицизм склонялся к пантеистическому универсализму и все очевиднее возрождал платонизм. Наряду с бывшим наивным и беспринципным эклектизмом в философии стоиков появляется новый эклектизм, который скорее можно назвать синкретизмом. Религиозный по сути, он находит себе опору в утомленной индивидуализмом и жаждущей веры душе. В самом деле, если чистая философия истины не постигла, как возможно познать истину, если сам Бог не откроет ее человеку? При этом Бог должен быть бесконечно близок человеку, должен образовать с ним определенное единство. И кто, если не Бог Спаситель, может мочь и может желать спасти всеми забытого, одинокого человека? Без веры, способной спасти и исцелить людей, открыть им таинственную бездонность Бога, человек не может ни жить, ни философствовать. Человек должен либо верить, либо познавать. И только? Не существует разве мистического познания, превосходящего и философское познание и простую веру? Когда земное бытие более не прельщает, человек стремится хотя бы прикоснуться к неведомому и непостижимому Богу (ἄγνωστος Θεός). Что Бог недоступен разуму, непостижим, трансцендентен, было ясно уже Аристотелю и со временем становится все яснее. Отрицающему этот мир, «дуалистическому» человеку не важны уже боги. Ему необходимо единственное таинственное Божество, пусть и проявляющееся посредством множества богов. Истинный Бог, в его глазах, не имеет с миром ничего общего, хотя, возможно, Он и создал его. Может, потому и не имеет, что создал. Не имеющий ничего общего с миром Бог и с человеком не должен был бы иметь ничего общего. И тем не менее существует стремление найти Его, вера и даже чувство, что Он сокровенно живет в глубине души. Тот ли Он подлинный человек, внутренний человек, или кто иной, неизвестно как связанный с внутренним человеком? Но только Он, как видится, должен быть Спасителем и должен доказать вечную и несомненную истину.

Крепли древние мистические культы, по всей империи распространялись восточные религии. Когда в Риме Август пытался реформировать язычество, в Палестине прозвучала благая весть — возникло христианство. Богочеловек соединил людей и всю землю, весь этот несовершенный еще и несчастный мир, с непостижимым Богом, желая научить людей, спасти и усовершенствовать. Зовя в себя возрождающихся и всем сердцем возлюбивших истинного Бога людей, Иисус Христос проповедовал слово Божие людям простым и темным. Но вместе с тем, как последние обретали спасение в христианской жизни и богобоязненной смерти, не отвергающий мир, а лишь преображающий его Христос показал и доказал вечную истину Бога и людям высокоученым. Разумное постижение истины и Бога становится возможным. Но невозможно уже познать их вне актуализующей познание жизни.

Христианство — не философия, ибо оно шире философии и требует, чтобы всякий познаваемый предмет был актуализован, осуществлен христианской жизнью. Оно не вера, — истинный христианин в совершенстве познает и знает истину. Оно не только христианская жизнь, ибо живущий христианской жизнью человек тем самым и познает. Христианское понятие «живой веры» и есть то найдостовернейшее познание, какого искали недовольствующиеся философией и наивной верою. Христианин может познать абсолютную истину, потому что она — Бог, а Бог полностью связан с Человеком. Потому, познавая этого Человека, одного из нас, возможно познать и Бога. Поскольку же Он был индивидуальным человеком Иисусом Назарянином, навеки защищена и индивидуальность, уничтожаемая пантеистическим универсализмом и не спасаемая индивидуализмом.

Таким образом, рождающее новых людей и предвещавшее новую культуру христианство разрешило проблему эллинистической культуры. Однако христианская идея развернулась и распространилась не сразу; кроме того, эта идея была неотъемлемо связана с личностью и жизнью самого Христа. Не верящий, что Христос есть истинный Человек и истинный Бог, человек не мог признать и того, что Он и есть единственный Спаситель и Учитель (*Logos*). Для спасения души и познания истины все нуждались в единстве человека с Богом; многие хорошо это сознавали. Однако мало кто мог и умел признать необходимое начало такого единства и необходимый его конец в едином Человекобоге Христе. Потому языческие религии и философские системы старались решить ту же проблему на свой лад. Кроме того, христианское вероучение не просто обещало спасти человека, а, напротив, требовало, чтобы, не довольствуясь каждый спасением собственной души, люди активно любили друг друга и приняли на свои плечи огромный труд, совершенствуя мир и делая его царствием Божиим. В эпоху пассивную и индивидуалистическую христианство отрицало индивидуализм и пассивность.

После возвращения стоиков к платонизму, платоники (во времена Августа — *Эвдор*, при Траяне — *Плутарх*, при Антонинах — *Апулей*, *Альбин*, *Север*, позднее — *Гален*, *Цельс* и *Нумений Апамейский*) возвращаются к философии пифагорейцев, чтимых самим Платоном. Это означало, что в платонизм все больше проникали религиозные мотивы: поскольку платоники рассматривали идею трансцендентного Бога, платоническая философия постепенно превращалась в теософию. Резко отделив Бога от мира, платоники получили более чистую идею Бога, но одновременно они начали размышлять о посреднике между Богом и людьми. Мистические сочинения III века именуют этого посредника Гермесом Трисмегистом (Трижды Великим, Наивеличайшим). Это древний аркадский бог и водитель душ (психопомп), а заодно и египетский бог и «канцлер» богов Тот, ставший в платоновской теософии Разумом Бога и мира, или Логосом. Друг Цицерона *П. Нигидий Фигул* (ум. в 45 г. до Р. Х.), опираясь на платонизм, радел и о возрождении чистого пифагореизма. Представителями этого новопифагореизма, частично систематизировавшими мистику чисел Пифагора и мысли Гераклита, Платона и стоиков, были *Аполлоний Тианский*, *Модерат* (оба жили во времена Нерона [и Флавиев]), *Никомах* и биограф Аполлония *Филострат*.

В начале третьего века этот мистический синкретизм платоников, в особенности новопифагорейцев, неожиданно окреп. — Жена Септимия Севера Юлия Домна была дочерью жреца сирийского бога Эль-Габала. Став императрицей, эта ученая и крайне энергичная дама сплотила в своем доме блестящий кружок литераторов и философов, одинаково занятых важнейшими вопросами мистики и теософии. Их желанием было возрождение религии. Но для этого, по их мнению, следовало установить определенную иерархию богов, в которой множество богов уживалось бы с одним совершеннейшим Божеством. Необходимым представлялся посредник между богами и людьми, полубог. Из своих религиозно-философских теорий теософы салона императрицы производили аскетическую новопифагорейскую мораль. Возможно, дело и не пошло бы дальше умных бесед, когда бы не вмешательство проворной и изобретательной Юлии Домны. — Неужто в самом деле невозможно навести порядок в языческом пантеоне? Достаточно признать, что боги актуализуют различные качественности и силы Верховного Божества, что они суть его представители или проявления и посредники между ним и миром. Такое Верховное Божество, несомненно, существует. Это Солнце, в Сирии почитаемое под именем Эль-Габала, а в других краях лишь именуемое иначе. Однако, поскольку не только Божество-Солнце, но и меньшие боги слишком удаляются от

людей, необходим человек посредник. — И вот, по просьбе императрицы, Филострат принимается за биографию таинственного пророка и полубога Аполлония Тианского. Этот святой герой, бесконечно человеколюбивый пифагореец и аскет чудотворец новопифагорейцам представлялся более божественным, чем стоический мудрец, и более философичным, чем Христос.

Сын Септимия Каракалла погиб (217), погибла и Юлия Домна. Однако ее сестре Юлии Мэсе удалось возвести на престол своего внука, жреца Эль-Габала, хоть тот и был еще тринадцатилетним ребенком. Новый император, носивший имя Элагабала, понимал религиозную реформу иначе, нежели его бабушка [Юлия Меза] и ее теософы. Торжественно сочетав своего сирийца бога с карфагенской Юноной, он основал в Риме оргиастический культ восточных богов, впрочем, ненадолго, поскольку гвардейский мятеж положил конец и жрецу-императору и породившемуся синкретизму. Одновременно погиб и замысел Юлии Домны реформировать язычество. Племянник Элагабала с материнской стороны и его преемник Александр Север (222-235) поддерживает уже лишь традицию интеллигентского синкретизма, почитает Орфея и Авраама, Аполлония Тианского и Иисуса Христа, намереваясь официально признать Христа богом и воздвигнуть ему отдельный храм. Но время смелых реформ прошло, и синкретическое движение вновь превратилось в интеллигентское мечтание.

Хотя и такое мечтание было симптоматично, все же для возрождения государственной религии требовались не столько озабоченные этим интеллигенты, сколько народная вера. А в III веке из числа народных богов большим и действительным влиянием обладали только боги восточные, в особенности персидский бог Мифра.

Персы исповедывали дуалистическое вероучение, почитая бога неба Ахуру-Мазда и верили, что он одолеет в конце концов своего злого брата Анро-Майнью. Наряду с Ахурой-Мазда почиталась богиня земли Анагита и бог света, прежде всего солнца, Мифра. Религия персов отвечала важным тенденциям синкретизма, четко формулируя положение о дуализме, вечной борьбе доброго и злого духов, и усиливая монотеистические мотивы. Ибо не составляло особого труда признать множество богов эманациями, или проявлениями общего отца Ахуры-Мазда или бога солнца Мифры.

С распространением персидской империи на Запад естественным образом распространялся и маздаизм. Персидские жрецы, или «маги» в IV веке были, видимо, повсюду на востоке Малой Азии. Еще раньше, после завоевания римлянами в I веке Малой Азии вплоть до Евфрата, маздаизм, или, вернее, мифраизм получил распространение сначала в среде восточных легионов, затем по всей империи, вместе с легионами проникая вплоть до Африки, Испании и далекой Британии.

В таинственной пещере, где находилось изображение Мифры, закалывающего быка, собравшиеся богопочитатели вспоминали великую жертву, принося которую бог сотворил мир. Мистические обряды уничтожали грехи и единили с божеством, возводя верующего по ступеням иерархии служителей Мифры. Эти служители именовались ястребами, неизвестными, воинами, львами, персами, посланцами солнца и отцами. Правил всеми «отец отцов». Пещерный свод напоминает небо, а вся иерархия — словно мистическое изображение таинственной истории мира и человечества. Скоро небольшие святилища появляются и в городах. В Риме их было около шестидесяти.

Императоры, разумеется, покровительствовали религии своих солдат, тем более, что она как будто пыталась осуществить их замысел, взяв на себя роль государственной религии. Мифраизм совсем не противоречил философскому синкретизму, который также считал бога солнца единым Божеством. Кроме того, Мифра был веротерпимым богом, не в пример иудейскому Яхве. — Великий Ахура-Мазда стал отождествляться с Юпитером, Анагита — с Великой Матерью Кибелой. Тогда как сам Мифра был богом мужчин и воинов, Великая Мать привлекала в мифраизм и женщин. Образ Мифры вполне соответствовал новым тенденциям веры. Мифра был настоящим божественным посредником между Верховным Божеством и людьми. В согласии со все крепнущим дуалистическим мировосприятием бог солнца боролся с тьмою и злом Анро-Майньи, призывая своих воинов к победе в мировой борьбе. Впридачу он — еще и спаситель бессмертных душ верующих. Ибо, желая дать им новое, совершенное тело, он тем не менее хочет, чтобы их душа освободилась из нынешнего оскверненного Анро-Майньей тела и пребывала в чистоте. Для этого потребен аскетизм, надобны и торжественные мистические обряды, подобные христианским крещению, миропомазанию и причастию. Культ Кибелы принес с собою еще и «тавроболию». — Верующий стоял в яме, а на перекинутых чрез яму досках закалывался жертвенный бык. Сбегающая вниз кровь омывала грешника.

Хороши обряды! Примитивизм культа Мифры и привлекал людей простых или... утонченных, но отпугивал просвещенную публику, которая не могла, кроме того, взять в толк, зачем отдавать предпочтение малоизвестному и странному богу персов, если он не лучше других противников политеизма. В Греции религия Мифры почти не получила распространения. В Риме намеревавшийся упорядочить государственную религию Аврелиан предпочел более абстрактный, хотя и близкий мифраизму культ Непобедимого Солнца (*Sol invictus*). Скоро бог Солнца превратился в официального верховного бога империи.

Довольно скоро никем не замеченное возросло и распространилось христианство. Столь же неприметно просачивалось в эллинистическую культуру и восточное мировосприятие. Познакомившиеся со стоицизмом и платонизмом, жители Востока не отрекались от своей веры; не столько следовали Платону, сколько старались обнаружить идеи Платона, «Пифагора» и стоиков в религии своих отцов — тем самым ее, конечно, эллинизируя. Большое влияние на этот процесс оказывали подвижные посредники между Востоком и Западом — евреи «диаспоры», т. е. переселенцы из Палестины, сосредоточившиеся в крупных городах, прежде всего, в Александрии. Эти люди оставались иудеями, но поскольку общались с греками и римлянами, а греческий часто знали лучше, чем еврейский, то, естественно, интересовались и греческой философией и религией.

Около 30 г. после Р. Х. виднейшим писателем в среде иудеев синкретистов был александриец *Филон*. Последний веровал в бога своего народа Яхве. Однако этот непостижимый и даже неименуемый, всецело чуждый сотворенному Им миру Господь, по его мнению, и есть Бог величайших философов Греции и самого Платона. Филон все же не настоящий уже иудей. Не умея обрести покой в религии отцов, объединявшей людей с Богом одним лишь «Священным Законом» и решительно отрицавшей пантеизм, Филон стремится познать Непостижимого и блаженно упокоиться в Его объятиях. Как, однако, возможно познать Того, кто не имеет с миром и человеком ничего общего? — Для этого должно отбросить все: мир, мысли, чувства; не умствовать должно, а любить Бога. Правда, и тогда человек не познает, а лишь экстатически соединится с Ним. Но разве такое мистическое, требующее строжайшей аскезы единство не лучше познания? — Несомненно, лучше, но в таком случае следует признать, что человек по сути своей есть нечто божественное. А это уже пантеизм. Иудей, и стало быть, истинный монотеист, Филон колебался, не зная, к чему склониться — к монотеизму или к пантеизму, как и евреи толкователи видения Иезекииля, «*Меркаба*»; откуда производится и учение Каббалы.

Эти колебания очевидны в теории Филона, весьма, правда, путанной, поскольку еврейская философия состояла не в систематизации идей, но в мистической и аллегорической интерпретации текстов Священного Писания. — Бог, согласно Филону, сотворил мир из существующей материи, используя множество «сил» (*δυνάμεις*), которые Филон называет то — «ангелами» евреев, то — греческими «демонами», то — платоновскими «идеями» и «сперматическими логосами» или «умиками» стоиков (§ 27). Посредничая между Богом и людьми, эти силы сбегаются в Высшую Силу, или Логос, Разум и Слово Божие. Неясно, однако,

являются ли посредничающий Логос и Его проявления (т. е. сперматические умики) лишь качеством и атрибутами Бога или это нечто иное — и не Бог, и не мир.

В философии Филона борются противоположные тенденции, — иудейский монотеизм, отрицающий материю и мир дуализм, и пантеизм. Но это то и делает Филона характерным представителем новых религиозных и философских течений. Подобными противоречиями изобилуют и так называемые гностики.

Гностики, или «ведущие» (ведение, или «гносис», γνῶσις, в данном случае означает мистическое познание), появились еще в I веке, на периферии христианства и иудаизма. Последователь Гераклита и стоиков, противник апостолов *Симон Волхв* [*Симон Маг*] развил первую индивидуальную систему гносиса. Апостол Павел не раз критиковал гностиков. Все они — *Менандр*, *Сатурнил*, противник Иоанна Евангелиста *Керинф*, «змеепоклонники», или «офиты» (от греческого слова ὄφις = змей), гениальные гностики II века *Василид*, *Валентин*, *Маркион* и другие, — стремятся, подобно Филону, согласовать монотеизм, дуализм и пантеизм; всех их занимает спасение души и проблема Спасителя; наконец, все стараются согласовать эллинистическую философию с восточными религиями, иудаизмом и христианством. Характеризуя учение Маркиона, Тертуллиан так формулирует проблему гностицизма: «Откуда зло и почему? Откуда человек и как?.. [Откуда Бог?] — *Unde malum et cur? Unde homo et quomodo?.. Unde Deus?*»

Невозможно понять гностицизм, считая гностиков чистыми философами. Гностицизм был религией и свою теорию доказывал конкретной жизнью, или действием в не меньшей мере, нежели философией. Философия же гностиков своеобразна. Не умея уже изъяснить свой мистический опыт при помощи философских понятий, они облекли религиозное и нравственное учение в форму фантастических мифов. Правду говоря, поскольку и греческие философы, нередко и сам Платон, философствовали посредством мифов, гностики применяли необходимый метод мистической философии. Кроме того, мифы навязывала им и та народная вера, которой они придерживались. Поскольку гностики писали для избранных, для меньшинства — одному из десятка тысяч, гордо заявляет Василид, — то читатели не слишком их беспокоили. И нам, людям сегодняшнего дня, странно читать их писания и неуютно делается от их философской манеры, сопрягающей смутную мистическую интуицию и хитроумную диалектику с необузданною фантастикою конкретных, даже материалистических, мифов.

●

Хотя и изложенные позднейшими авторами, системы *офитов* представляют первую стадию развития гностицизма. Их рассмотрение позволяет в общих чертах охарактеризовать всю проблематику Василида, Валентина и Маркиона.

Первая и важнейшая тема разделившихся на множество групп офитов — вопрос единого Высшего Божества. Божество, по их мнению, есть суть и начало всех духовных, психических, возможно, и материальных вещей; офиты строго различали эти три разновидности бытия. Но если Божество, как полагали офиты, — все, как тогда объяснить несовершенство и относительность мира, прежде всего — людские грехи и страдания? Офиты должны были согласовать интуицию совершеннейшего Бога с пантеизмом и мотивированным аскетическою моралью дуализмом. Вещь это крайне сложная; оттого, видимо, и невозможно было обойтись без мистической и мифической речи.

Поскольку все, по их мнению, исходит из Бога, офиты представляли Божество как силу, или потенцию всех вещей. Вначале, согласно критикуемым бл. Иеронимом «гностикам»-офитам, был Перво-человек, его сын — Второй человек, или Мысль, и их супруга — Первожена, или Матерь всех живущих, иначе именуемая Св. Духом. Она витала над Бездною, или Хаосом. Так что в начале, как можно заключить, была не только божественная троица, или сам себя познающий и сущий Бог, но и злая материя — непознаваемый хаос. С началом объективного существования Бога, или когда Первожена сочеталась браком с мужем и сыном, родился Христос; таким образом все четверо образовали единство, или четверицу (тетрактиду) — Святую Церковь.

Все это — внутреннее развитие самого Божества. Но, рождая Христа, Первожена «налилась» и, словно «светоносная роса», «разлилась влево». Та «светоносная роса» — София Пруникос, нисшедшая во вскипевший из-за ее снисхождения океан Бездны и сотворившая себе из этого океана (= хаоса, = материи) тело. Однако, становясь светлым центром материи, София была ею порабощена. С тех пор она борется с материей, стремясь избавиться от нее и соединиться со Святою Церковью.

Офиты подробно излагали историю Софии, т. е. нашего мира. — Прежде всего, стремясь высвободиться из материи, София породила иудейского бога Ялдабаофа, не дурного, но мстительного. Он презрел свою мать небесную Софию, как самого его презрели некогда его сыновья, особенно злой Офис. Ни Офис, ни другие сыновья Ялдабаофа, ни, наконец, сам Ялдабаоф не могли и не желали спасти Софию; но сотворенный Ялдабаофом человек, имевший образ Софии, т. е. самого

Божества, и божественный луч, тотчас принялся славить и почитать Первочеловека. Тщетно искушал человека злой змий (тот же Офис): вкусив запретного Ялдабаофом плода, человек презрел и Ялдабаофа, и Офиса. Напрасно Ялдабаоф сковал человека телом, веля ему плодиться и вечно умирать, оставляя тело лишь для нового воплощения. — София не оставляет борьбы с Ялдабаофом. Когда тот прислал своих пророков и величайшего из них Иоанна Крестителя, София испросила, чтобы воплотился и соединился с человеком Иисусом Христос. Христос же обманул Ялдабаофа, зрящего лишь человека Иисуса, но не Бога Христа, и стал вождем Спасителем Софии. Христос открыл людям тайну Бога и мира, учредил гносис, тем самым освободив их из материи. Но хотя человек Иисус страдал и умер на кресте, Христос не мог страдать и умереть, будучи совершеннейшим Богом. Поэтому, оставив Иисуса, Христос вознесся на небо. Там, восседая одесную Ялдабаофа, он отбирает у умерших светоносные лучи, желая собрать все частицы Софии и, отобрав наконец последнюю у самого Ялдабаофа, вызволить тем самым Божество из рабства материи и усовершенствовать Святую Церковь.

Таким образом, смысл мировой истории составляет не спасение мира, а высвобождение из него Божества, не слитого, но лишь смешанного с миром. Объявляя себя лучами или частицами Божества, гностики, по правде говоря, не стремятся спасти мир, поскольку сами желают избавиться от него, как тогдашние люди стремились отделаться от государства, от социальных и экономических отношений. Но должно же нечто остаться и по возвращении Божества в себя. Тем более, что не все люди гностики: есть среди них «психики», или люди не духовные, а лишь душевные и телесные, есть и «хойки» (= «илики»), — т. е. люди чисто материальные. Кто же они и какова их судьба? И как примирить Божество с миром, обладающим толикою самостоятельного существования, хотя по существу он и являл собою хаос, чистую материю? Как, наконец, примирить совершеннейшее Божество с его историей и, — сами гностики страдали, — со страданием? Эти вопросы стараются разрешить гениальные гностики Василид (ок. 120-140 гг.) и Валентин (ок. 135 г. [135-158 гг.]).

33

Важнейшее прозрение Василида — Божественное совершенство. Мало кто так ясно и точно формулировал понятие Бога. — Бог совершенно неопределим; поэтому невозможно ни познать, ни назвать Его. Нельзя сказать, что Он есть, поскольку само бытие Его определяло бы. Имея все это в виду, Василид и называет Бога — Богом, которого нет, Не Сущим, Не Существующим Богом (ὁ οὐκ ὄν θεός). Если Бога

нет, то больше ничего нет: вне Бога только ничто. На нашем языке: если Бога нет потому, что Он наивеличайший, то всего прочего нет безо всяких «потому».

«Не Существующий Бог из того, чего нет, сотворил не существующий мир. Выпрыснул из Себя семя, в котором таились семена всего мира». Конечно, Бог восхотел сотворить мир, только не было в этом его желаний ни размышления, ни чувства, ни воли. Точно выпал из Бога ком всех семян, или «панспермия» [«всесемянность»], которую Василид выразительно сравнивает с павлиньим яйцом: в бесцветном яйце павлина — вся многокрасочность будущего оперения.

Василид излагает, казалось бы, почти христианскую концепцию, ясно описывая абсолютное Божество и акт творения Им мира. Возникает, однако, сомнение: есть ли мир в системе Василида тот же Бог или некая смесь Бога с чем-то еще? Хотя совершеннейший Бог не может страдать и изменяться, мир, согласно Василиду, меняется: действительно растет и умирает, и страдает. И соединится с Божеством не весь мир; помимо соединившихся с Ним гностиков, или людей божественных, останутся и другие люди. И для них Василид желал частичного спасения.

Все противоречия обнаруживаются в космогоническом мифе Василида. — Вложенное в панспермию Божество, Божий Сын, или, как называет его Василид, Сыновство ($\nu\acute{\iota}\acute{o}\tau\eta\varsigma$), выделилось из панспермии и «стремительно, с быстротою пера или мысли», вознеслось к Не Сущему Богу. Но это лишь «Первое сыновство». После соединения этого Первосыновства с Не Сущим в самой панспермии начинает формироваться Второсыновство, которое Василид называет подражательным. Оно тоже отделилось, но, не будучи уже совершенно божественным, а лишь ведя себя богоподобно, не в силах было достичь Не Сущего. Окруженное и теснимое другими стихиями, оно сотворило себе из них крылатого Духа Святого и поднялось до пределов мира, став его небосводом и опорой. Являющее образ Бога Второе Сыновство вдохнуло дух и в мир, — тем он и жив.

А вот какова история самого мира, или Третьего Сыновства. — В самом начале из остатков панспермии возник «Великий Архонт», или «Глава Мира». Последний, хотя и был «наимогущественнейшим», ничего не ведал ни об обоих высших Сыновствах, ни о Не Сущем Боге и мнил себя самого высшим богом. Однако он породил Сына, высшего и лучшего, чем сам он, и с помощью этого сына сотворил осьмерицу, или «огдоаду», эфирного мира. По завершении этого процесса из той же панспермии возник «Второй Архонт», породивший, как и Первый, высшего и лучшего, чем сам он, Сына Христа. Когда они в свой черед сотворили «седмерицу», или «эбдомаду» (т. е. — семипланетный видимый мир), стал расти наш мир, наши небо и земля. Это триста шестьдесят

пятый мир, ибо все другие составляют седмерицу и осьмерицу (?). Число же и имена миров или небесных сфер таинственным образом выражает магическое слово «Abraxas».

Трудно было жить ничего не ведающим и греховным людям до времен Моисея, в правление Великого Архонта. Лишь когда Второй Архонт взял власть в свои руки, забрезжили слабые лучи Истины. Наконец, Второе Сыновство чрез посредничество Св. Духа просветило разум Сына Великого Архонта, «как огонь издали возжигает индийское масло». Поскольку этот Сын просветил разум Христа, то Христос сошел из эбдомады в средоточие нашего мира, где родился уже совершеннейший человек Иисус, и соединился с ним, дабы все человечество формировалось и поднималось бы ввысь. Как и все гностики, Спасителем Василид считает не человека Иисуса, а Христа. Христос открыл людям тайну бытия, наставив их и учредив гностическое братство. Однако Христос не только Учитель. Будучи средоточием низшего мира, он реально разделил смешавшиеся элементы, т. е. духовное, душевное бытие и материю. После крестной смерти Иисуса тело его вернулось в первоначальную смесь, или хаос (хаос здесь, похоже, уже не божественное, а некое иное бытие), душа отлетела в седмерицу, а Христос, оставив Иисуса страдать и умереть, надсмеялся над распинателями.

Но это только начало спасения мира, ибо все должно исправиться и возродиться (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). «Все, изначально вложенное в панспермию, должно возродиться, как требует его природа, и когда придет срок». Настанет конец смешению и изменению, и вселенная обретет равновесие. В этом месте система Василида не совсем ясна. Похоже, однако, что люди духовные (пневматики, или гностики) отойдут в огдоаду, душевные (психики) будут жить в эбдомаде, а прочие (хоики, илики) останутся на земле. Но может быть и иначе. Василид говорит, что с прекращением всяческих смешений все будет там, где ему следует быть.

Но разве не будут страдать все, не достигшие Высшего Божества, живущие лишь в огдоаде или эбдомаде? Не будет разве страдать сознавая собственное несовершенство навеки отделенный от Бога мир? Не пожелает разве познать Не Сущего и соединиться с Ним? — «Все решусь утверждать, — отвечает Василид, — только не назову Бога жестокосердным». Все злое родилось из противоречий между вещами, потому, когда не станет смешения, ничто ничего не будет знать о других и не будет стремиться соединиться с ними. Ибо Бог покроет все завесой великого неведения (*μεγάλη ἄγνοια*), чтобы Второй Архонт ничего не знал о Первом, а Первый — об Истинном Божестве и чтобы все обрело покой.

Василид считал сотворивший панспермию Божественный акт ничем не мотивированным и, следовательно, свободным. В самом деле,

завеса тьмы скрывает Истину от вопрошающего, почему и для чего Бог допустил мир! Свободным, согласно Василиду, остался и допущенный Богом мир. Ибо Бог сотворил мир, а не растворился в нем, не стал им, и что же тогда могло ограничить мир, уничтожить его свободу? Василид, как мы видели, признавал и частичную божественность эмпирического бытия. Отсюда происходит трагедия мира и самого совершеннейшего Бога, и, стало быть, возрождается миф офитов. К тому же миф этот, как и пифагорейская и платоновская философия, о внутреннем процессе Бога говорил гораздо пространнее, нежели Василид.

Все эти вопросы вновь всплывают в системе Валентина.

Бога, как энергично утверждали Василид и величайшие языческие и христианские философы, познать, конечно же, нельзя. Сам Валентин называет Его Бездной, или (Βυθός). Что не мешает ему многое о Боге рассказать. Всевышний Бог радуется, что Он — Бездна. Будучи абсолютным, Он, без сомнения, Единица, пифагорейская Монада, но Монада, познающая себя, мыслящая и радостно себя любящая. Но, называя Бога самопознанием и любовью или отрадой (χάρις), следует добавить, что самопознание это не похоже на наше самопознание, а любовь — на нашу любовь. Бог есть безмолвная любовь и безмолвное самопознание. Однако, постигая самопознание и любовь, следует отличать их субъект от их объекта, т. е. — разум от мыслимого и любовь от любимого. Поскольку, согласно ученикам Валентина (учение коих трудноотлично от его собственного), Бог выше любого числа и противоречий, то, будучи Монадой, Он в то же время прекрасно может быть и Двоицей (Диадой), парой. Следовательно, Безмолвный Вифос есть «сизигия» (= пара) Вифоса [Бездны] и Молчания.

Мысля и любя, сизигия Вифоса и Молчания порождает другую сизигию — Ума и Истины (Νοῦς — Ἀλήθεια), мы бы сказали, — субъект и объект познания (самопознания). Исследуя бытие Бога в своем индивидуальном, отображающем это бытие сознании, гностик познает «тетраду», или Четверицу, Божества, которая (Βυθός — Σιγή — Νοῦς — Ἀλήθεια), согласно валентинианам, и есть пифагорейский квадрат. Однако Монада в тетраде печется лишь о себе самой, стремясь к объективному существованию и звучанию, с тем чтобы кто-либо иной познал и полюбил ее. И вот сизигия Ума — Истины порождает третью сизигию Слова — Логоса (т. е. — актуализованного Ума) и Жизни, а та в свою очередь — четвертую: Человека и Церковь. Так произошла «Первичная Огдоада», или изрекающая все совершенство Бога Осьмерица.

Валентин приближается здесь к христианскому догмату Троицы, возможно, его же перерабатывая. Не разделяя Безмолвный Вифос на два существа, или два «эона» (на Вифос и Молчание поделил Ви-

фос, похоже, не сам Валентин, а его ученики), не трудно идентифицировать Ум (Νοῦς) с христианским Логосом. Правда, Валентин называет Логосом лишь пятый «зон» (αἰῶν = век и существо); но возможно ли делить совершеннейший Божественный Разум на потенцию (= валентинов Νοῦς) и акт (= валентинов «Логос»), если сам Вифос и есть всеобщая *потенция*? Кроме того, сам Валентин называет Разум то «отцом» (разумеется, отцом Логоса), то, как и христиане Логос, «единородным сыном» (μονογενής). Если четвертый и шестой зоны у Валентина суть Истина и Жизнь, то христианский Святой Дух все живит (ζωοποιεῖ, ζωοποιούσα), и есть «Дух Истины», или «Истинный Дух». (См. *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*, где первоначальное значение слов εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον было: «в Духа Св[ятого], истинного» «*in Spiritum S[anctum], verum*», а не «в Духа Св[ятого], Господа», «*In Spiritum Sanctum, Dominum*».) Стало быть, Безмолвный Вифос соответствует Отцу, которого познает один лишь «единородный Сын», или мыслящий Логос, а Истина и Жизнь, или живая Истина — живому Св. Духу. Однако Валентин не отличал Бога от Его созданий, поскольку почитал Божеством Человека (= человечество, людей) и Церковь (= людское единство); кроме того, он путал абстрактные понятия с существами. Молчание и мысль, предел, или Горос («Ὀρος = Σταυρός = крест), даже желание (ἐνθύμησις) представлялись ему не качеством или некоторыми, пусть и того же существа, именами, но отдельными существами, или зонами. Он измыслил множество таких существ-зон — столько, что, в конце концов, весь Бог, или, по Валентину, «Полнота» Бога, Плирома, оказалась составленной из 30 зон. Правда, это облегчило Валентину веру в возможность неприметно перешагнуть разделяющую Бога и мир бездну.

С превращением Бога в Осьмерицу божественный процесс еще не завершился. — Из Логоса и Жизни родились еще пять сизигий, а от Человека и Церкви — еще шесть. Однако все эти 22 новые зона не были уже совершенны, хотя и необходимы для полной актуализации Плиромы. Ни один из них не познает совершеннейшей огдоады всецело и подлинно; и чем дальше от нее зон, тем меньше он о ней знает. Но не способная, и все же стремящаяся познать огдоаду часть Плиромы, конечно же, не находит покоя и терзается.

Здесь берет начало трагедия Божества. — Последний зон, женщина Энфимисис (ἐνθύμησις = похотение), или София (= премудрость), вместо того, чтобы жить со своим мужем Вожделенным (Θελητός), взмыла ввысь в поисках Огдоады, стремясь познать таинственный Вифос. Возможно, София и достигла бы его, уничтожая тем самым непостижимое Божество. Но нет, невозможная эта вещь! У пределов тетрады возник новый зон — Предел, или Крест (Σταυρός). Отгеснив несчастную Со-

фию, он отсек от нее девичью ее дочь, т. е. — само бессмысленное желание Софии познать Вифос. Но как было успокоить Плирому, когда, вся взволнованная Софией, она желала познать невозможное? А вот как. — Породив частично разъяняющую Вифос сизигию Логоса и Жизни (Ζωή), Разум и Истина рожают еще одну — Христа и Св. Духа. Христос растолковал всем зонам великую тайну, доказывая, что недоступность Безмолвного Вифоса другим зонам и есть сущность и красота Божества. Тогда, узнав, что Вифос познать невозможно, все зоны упокоились и в радости породили «совершеннейший свой плод» Иисуса, по отцу именуемого Христом и Логосом. Но когда все зоны стали Логосами и Христами и их женами Жизнями и Св. Духами, один Иисус не получил супруги.

Нареченная Иисуса — изгнанная из Плиромы в Пустоту (= Кеному) дочь Софии, по матери именуемая Софией Ахамот (еврейское слово «Хохма» означает премудрость). Иначе говоря, желание Плиромы познать Вифос и есть наш бедный мир, возникающий из ничего и мучительно растущий из хаоса. Морская, речная и дождевая вода — не вода, а слезы Софии; наш свет — ее, Иисуса вспоминающей, улыбка; демоны и Сатана — ее страх; а ее желание подняться ввысь и соединиться с Иисусом — это Устроитель мира, или Димиург, и все «психические» существа.

Стало быть, с завершением трагедии Божества начинается трагедия мира. Плироме недостает малого — невесты Иисуса Софии. Совершенствующее себя Божество кажется нам несовершенным, — к чему совершенствоваться совершенству? На это Валентин мог бы ответить, что *превозмогающее* свое несовершенство, Божество совершеннее самого великого совершенства, время же применительно к Богу следует понимать исключительно метафорически. Достигший совершенства Бог, естественно, был несовершенен, тем не менее, он всегда превозмогший и всегда превозмогает Свое несовершенство. Разве Бог не выше противоречий?

Рассказанная Валентином история Софии Ахамот, или нашего мира, есть не что иное, как новый, поэтически изложенный вариант общегностического мифа. Валентиниане, также как офиты и Василиды, отличали мир от Бога, а спасшего людей Христа — от человека Иисуса, страдавшего и умершего на кресте. — В сотворенного своим сыном Димиургом человека София тайно вложила свое семя. Потому существует три части человека: дух, душа и материальное тело, и три разновидности людей: пневматики (или гностики), сыновья Димиурга психики и илики (или материальные люди). Когда гностики соединятся с Плиромой, а Иисус Христос возьмет в жены Софию, — психики со своим Димиургом обретут покой в созданной Софиейю огдоаде, а эбдомаду вкупе с иликами истребит огонь.

Понятно. — И система Валентина завершается туманным дуализмом. Еще выразительнее дуалистические мотивы звучат в гносисе Маркиона (ок. 140 г.). Вышедший из христианской Церкви и испытывающий влияние писаний апостола Павла Маркион сформулировал космическую антитезу благого Бога и злого мира, а также новую антитезу закона и благодати. Согласно Маркиону, Димиург есть не кто иной, как справедливый, но мстительный еврейский Яхве, давший свой безжалостный Закон и преследующий сыновей истинного Бога любви — гностиков. Истинный Бог гностиков — «добрейший, кротчайший». Он «утешает и только любит». Он послал Христа, чтобы тот вызволил людей из сотворенного Димиургом и злыми ангелами тела. А обещанный Димиургом Мессия будет воинственным вождем иудеев и Антихристом. Здесь, на земле отданные во власть Димиурга гностики обречены на страдание. Но, убивая человека Иисуса, Димиург не заметил скрытого в его теле Христа и тем сам преступил свой Закон. Ибо он посягнул на жизнь не своего подданного, но истинного и непорочного Бога. А поскольку Димиург лишился права карать последователей Христа, все гностики будут спасены, и вечный покой отделит Царствие истинного Бога от царства Димиурга.

Однако в истории гностицизма Маркион велик не столько как создатель новой системы, сколько как основатель гностической церкви. В прошлом христианин, он много лучше других гностиков и даже лучше тогдашних христиан понимал необходимость организации. Поначалу Маркион добивался признания христиан Эфеса, Смирны и даже Рима, надеясь, видимо, реформировать самую христианскую Церковь; затем, не добившись успеха, принялся устраивать свои общины, получившие распространение в Малой Азии, Африке, Италии и Галлии. «Исправив» и издав десять писем апостола Павла и Евангелие от Луки, Маркион составил «канон» Св. Писания своей церкви; христиане лишь позднее взяли за такую работу. Но теоретиком он сделался не по своей воле, а лишь под давлением обстоятельств; больше пекся о своей церковной организации; и здесь, как сказано, обогнал христиан. В Малой Азии маркионизм просуществовал вплоть до десятого века. Из связанного с манихейством учения Маркиона произошли ереси эвхитов (VI в.), павликиан, богумилов и катаров (XI-XIV вв.).

Величайшее заблуждение гностицизма — аскетический дуализм, отвечающий настроению умирающей культуры, но не согласующийся с культурой рождающейся. Дуалисты и аскеты, гностики презирали эмпирическую людскую жизнь, как — практически — презирало ее и им-

перское общество. Из этой основной ошибки происходят и важнейшие его пороки, а именно, духовный аристократизм и склонность к вымыслу. Гностики были аристократами духа, поскольку их не заботило спасение людей, а занимало лишь выделение из них достойных спасения, и наилучших, таких, как они сами. К неспособным достичь совершеннейшего Божества и обреченным на вечную смерть гностики были безразличны. Но, отвергнув несовершенное бытие, гностики не признавали научной дисциплины и объективных прав и требований истины. Исследуя гностические системы, нельзя не заметить беглой фантазии гностиков. Признавая несомненной истиной даже неясную интуицию, даже далекий проблеск мысли, гностики выдумали, по словам апостола Павла, множество божественных родословий и., похоже, стали совершенно уже невразумительны. Но разве аристократу духа важно, чтобы его понимали темные люди?

Но поскольку вожди гностиков все больше отдаляются от масс, люди попроще, неудовлетворенные темноватой теософией, жаждут более простого аскетически-дуалистического мировоззрения. Удовлетворить их стремления явилась — вновь с Востока — новая универсальная религия — м а н и х е й с т в о, синкретизирующее маздаизм и гностицизм с христианством.

Основателем этой новой религии был перс М а н и, начавший проповедовать свое учение в персидской столице около середины III века. Он называл себя посланцем истинного Бога, как до него — Будда — в Индии, Зороастр — в Персии и как Христос. Но, поскольку маги маздаисты ревностно охраняли свою веру и реформу Зороастра, Мани вынужден был оставить родину, а вернувшись (276-277 гг.), был, в конце концов, распят в Сузах. К этому времени манихейство получило уже распространение в Персии, Туране, Индии, Китае и начало распространяться в Римской империи.

Основание манихейства — древний персидский дуализм. Мани признает два принципа, точнее говоря, два царства. В одном, в земле, освещенной лучами пречистого солнца, господствует Бог, из которого исходят Любовь, Вера и прочие добродетели. Внизу — царство тьмы, где нет ни Бога, ни неба, — одна земля. Здесь живет Сатана со своими бесами. Поскольку оба царства расположены по соседству, Сатана однажды вторгся в благое царство и завоевал часть его. Для изгнания дерзкого врага Бог и его Дух породили небесного Человека, а когда Сатана одолел и Человека, Бог собрал воинство ангелов, желая вызволить Человека и восстановить благое царство таким, каким оно было первоначально. Сатана успел-таки похитить несколько непорочных частиц Человека и смешать их с тьмой.

Возвращаясь здесь к гностическому мифу, Мани говорит, что наш мир и есть смесь света и тьмы и их борьба. Желая вновь разделить оба

царства, Бог сотворил управляемое ангелами небо, солнце, месяц и землю. А Сатана с бесами сотворил тогда человека, вложив в темницу тела похищенный свет, дабы, рождая детей, человек все более дробил бы этот свет. Желая быстрее достичь своей коварной цели, Сатана сам породил из имеющей меньше частиц света Евы Каина и Авеля. Подлинный сын Адама Сет (некоторые офиты почитали его как подлинного человека) положил начало роду светлых людей. С той поры на земле не утихает борьба между родом Сатаны и родом Адама-Сета. Потомки Сатаны после смерти отправляются в преисподнюю мрака, а души адамова рода воспаряют ввысь, т. е. на месяц и солнце, чтобы, очистившись в этих чистейших местах мира, отправиться на небо света.

Но долга и трудна та борьба, в которой участвуют Бог и Сатана, посылая своих пророков. Пророками Всевышнего Бога были Ной, Авраам, Зороастр, Будда и Христос, которого не надо путать с обещанным Сатаной Мессией. Тот Мессия будет владыкою иудеев. Истинный Иисус не страдал и, сущностно Бог, и не мог страдать (*Jesus impatibilis* [*Иисус не страдающий*]). Однако последний и величайший посланец Бога — сам Мани. Ему и его аскетическому моральному учению должны следовать истинные сыновья Адама и слуги Божии.

Задача ученика Мани — выволить частицы света из материи и тьмы, а, перво-наперво — не дать им раскалываться впредь. Поэтому ученику Мани надлежит избегать близости физической с дочерьми пленительной Евы. Он не должен есть ничего живого, не должен пить вина, касаться дурных вещей. Должно молиться четырежды в день и поститься. Немногие способны были вести столь аскетическую жизнь, потому истинные манихеи, или «избранные» (*electi*), составляли, естественно, меньшинство. Они имели свою иерархию — двенадцать «учителей», 72 «епископа» и священника, так что были и манихейским духовенством. Они учили и наставляли людей, или «слушателей» (*auditores*). Таким образом, манихейство выросло в настоящую церковь, способную длительно противостоять христианству. В этой борьбе большим подспорьем манихейству послужили дуалистическое настроение тогдашних христиан и христианские элементы манихейского учения, тем более, что христианская догматика еще не устоялась. Простому человеку трудно было объяснить, что такое христианство. А людей ученых, таких, как св. Августин, манихеи привлекали обещанием изложить научно, что есть зло и что есть Божественная истина.

Однако учености в манихействе было немного; это скоро заметил Св. Августин. Напротив, манихеи упрощали и облекали в материалистические мифы путаную, но глубокую теософию гностиков. Они

привлекали простых людей, но не в состоянии были удовлетворить выучеников гностицизма. Кроме того, и само гностическое учение философски дисциплинированному человеку казалось фантастичным и ненаучным. Не отказываясь от мистической интуиции, следовало обуздать фантазию и придумать новый метод изучения религиозных и философских вопросов. Это сделали новоплатоники и христианские философы.

Оба эти философские течения — христианское и новоплатоническое, хотя и боролись между собою, произросли из общего корня. Неслучайно основоположник новоплатонизма Аммоний Сакк (175-242) прежде чем стать языческим философом, был христианином (по крайней мере, был гностиком), а наиболее замечательные его ученики — гениальный Плотин (205-270) и первый систематизатор христианской метафизики Ориген (ок. 185-255). Ученик Плотина Порфирий (род. в 233 г.) писал против христианства, однако, святые отцы Церкви Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий епископ Нисский, формулируя важнейшие догматы христианства, немало позаимствовали из сочинений Оригена и Плотина. На Западе Руфин перевел на латынь сочинение Оригена (*De Principiis*), а переведенные Викторином «Эннеады» Плотина утвердили св. Августина в истинности христианских догматов. Новоплатоническое влияние ощутимо в богословии св. Амвросия Мамерт Клавдиан и комментатор логического трактата Порфирия, автор «*De Consolatione philosophiae*» и «*De Trinitate*» Боэций были христиане-новоплатоники. Чем дальше на восток, тем больше все мистическое богословие христианства связано с новоплатонизмом, поскольку величайший его представитель, так называемый Дионисий Ареопагит (V-VI вв.) многое почерпнул из сочинений новоплатоника Прокла.

Вобравший в себя массу христианских идей, новоплатонизм, естественно, оказал большое влияние на христианских богословов. Но, рассматривая это «влияние», нельзя не заметить существа процесса, который мы отчасти характеризовали уже, говоря о том, как христианство «крестило» языческих богов и языческий культ. Христианское учение — истина не человеческая, а Божественная. Однако люди, особенно в определенную историческую эпоху, ищут и находят Божественную истину, а найдя, выражают ее посредством своего человеческого и исторического языка. То, что мы теперь формулируем в терминологии XIX-XX вв., в III-IV веках было сказано по-новоплатонически. Кроме того, человеческий разум и «самостоятельно» усматривает некие лучи Божественной истины, поэтому большая доля истины была и в иудейской вере, и в греческой философии; обе готовили людей к пониманию Христа. Толкуя свое учение, христианство, естественнейшим образом, со-

бирало крупницы истины, где только могло. Так понимали свою задачу едва ли не все христианские богословы, имея к тому серьезные основания. В самом деле, поскольку Бог не ограничивает свободы людей, они свободно ищут и признают проявляющуюся истину Бога, стало быть, — люди *сами* находят объективно истинное, хотя и Бог говорит им о том. Это никоим образом не противоречит божественной природе истины, поскольку человеческая жизнь — процесс не одного Бога или одного человека, но, по учению Христа, — Богочеловека. Процесс, конечно, очень долгий; в нем лишь постепенно проясняется и обретает истинную форму его смысл, сформулированный христианской догматикой. Не богословское, а чисто историческое изучение истории не позволяет нам вначале почувствовать этот смысл, но мы в состоянии частично, по мере его эмпирического роста, его постичь.

36

Аммоний писаний не оставил, поэтому первый источник новоплатонизма — упомянутые «Э н н е а д ы» П л о т и н а. Согласовывая платонизм с аристотелизмом и, по существу, перерабатывая все греческие и гностические системы, величайший философ эллинистической культуры осуществляет здесь поистине колоссальный синтез. Заниматься исключительно философией он не желает, и, по примеру первых греческих «мудрецов» и самого Платона, и даже в большей, чем они, мере, опирается на единство философии и религии. Система Плотина — учение мистической философии. Задача Плотина — методично описать, как все бытие исходит из Бога и возвращается в Него. Вместо гностических мечтаний Плотин создает научный метод.

Как и Платон, Плотин различал мыслимое, или интеллигибельное, и чувственное, или сенсильное, бытие, соединяя их промежуточным психическим бытием. Ему очевидно, что первая разновидность бытия важнее других, которые должны были из нее проистечь. Уже Аристотель отличал Бога, или чистое мыслящее действие (*Noûς* = Ум = *actus purus*), от мира. Плотин началом высшего бытия считает Божественный Ум, или Нус. Но что есть Ум? — Ум, согласно Плотину, непременно требует наличия в нем познающего и познаваемого, т. е. субъекта познания (= самопознания) и объекта этого познания (= самопознания). Без такого *реального и объективного* различия Ум просто не мог бы мыслить, стало быть, его и не было бы. Реально же и объективно различие потому, что речь здесь идет об Уме не индивидуального человека, а совершеннейшего Бога. В самом деле, если сам Ум не различался бы реально и объективно, то не могли бы реально и объективно различаться и известные нам вещи, ибо все, даже различие между вещами происходит из Ума.

Поскольку Ум не есть абсолютное единство, и единство — начало множества, а не наоборот, то Божественное начало всего следует искать еще выше. По отношению к Уму это божественное Начало всего можно назвать Одним ("Еν) или — для удобства изложения — Единым. Однако Единое пребывает за Умом, по ту сторону (ἐπέκεινα) Ума, поскольку же Ум определяет все, даже само бытие, — даже по ту сторону бытия и всякого познания; поэтому в действительности Единое и Единым называть нельзя. Будучи началом всех вещей, Единое «есть наисовершеннейшая и первейшая всего сила», или потенция (δύναμις). Но сила всего должна быть всеильна. Невозможно, чтобы она, которую Платон назвал Высшим Благом, была бы бесплодна, тогда как все блага порождают другие, хотя и — непременно — меньшие, чем они сами. Все блага имитируют Высшее Благо. Если все рождает и действует, то и Единое должно действовать и рождать.

Всмотрись в огонь, говорит Плотин. Огонь имеет определенное *сущностное* свое тело, которое есть внутреннее, не выходящее из огня, собственное его действие, или энергия. Но в то же время огонь действует и вовне, нагревая другие предметы (Василид сказал бы: издалика воспламеняет керосин). Это внешний огонь, нечто совершенно иное, чем сам огонь; стало быть, это не сущностная энергия огня, или не энергия сути огня, а энергия, сушая из сути (по-гречески — ἐνέργεια οὐσίας и ἐνέργεια ἐκ οὐσίας, по-латыни — *energia substantiae* и *energia ex substantia*). Подобным образом, по словам Плотина, и — (говорим не «мыслимое», а: только) — «подразумеваемое» Умом Единое существует само в себе, и тем не менее оно породило Ум, мыслящий вне его. — «Существует Единое (Одно) в себе. А из этого совершенства и из сущностной его энергии вышла рожденная энергия, желая быть и быть сущностной. От великой силы Единого она взяла себе определенное бытие, или ипостась. Единое — потусторонне сути, оно — сила всего, а Второе¹ есть все. Но если Второе есть все, то Единое — по ту сторону всего и по ту сторону сути».

Ум, тем не менее, — не просто все; будучи всем, Ум есть всеединство, или платоновское царство идей и умопостигаемый (κόσμος νοητός). Ум — это и каждая отдельная его идея, и все они. Мысля Единое, но в себе и, поскольку Единое потусторонне, мысля себя самого, Ум становится единым. Возвращаясь к своим идеям, он крошится и дробится. Эта возникшая с делением Ума на субъект и объект множественность есть уже начало чувственного, сенсильного бытия. Одна-

¹ Одно = Единое = сила и начало всего = Отец; Единое подобно сущностному теплу огня; оно — сила, или потенция, но и энергия сути. Второе = Ум = Всеединство = рожденное = Сын; Ум подобен внешнему теплу огня; он — энергия, сушая из сути.

ко в самом Уме не может еще быть этого чувственного мира. Во всем подобный своему Отцу (= Единому), Ум, надо полагать, сам порождает третью и последнюю ипостась Божества, т. е. мировой Дух, или Душу (Ψυχή). Как Ум меньше Отца, так Душа меньше Ума.

Мы видели, что гностики признавали «эманацию» Божества, или материальное Его «истечение» (по-гречески вместо *emanatio* говорилось о *προβολή*, т. е. «выбросе») и деление. Один только Василид пытался говорить о совершенно ином акте, совпадающем с созидательным актом Бога или крайне на него похожем. Плотин в своей системе как раз и использует понятие такого подлинно духовного акта, следом за Василидом называя этот акт родами. Однако гностикам и Плотину крайне трудно было избежать пантеизма, поскольку только позднейшие христианские богословы ясно различали рождение Сына (и происхождение Духа) от творения. Плотин все же отличал мир от Бога, признавая Богом только Свет — Отца, Солнце — Ум и Месяц — Душу.

После того как Божество стало Троицей, Божественное излучение, согласно Плотину, завершается в Душе, которая конкретизирует весь мир, творя из материи свое тело. Но откуда же происходит сама материя? Плотин дает ответ. — Нужно, чтобы все слабее излучающийся свет прекратил излучаться, остановленный своим концом, своим пределом, или тенью света (σκιὰ λόγου). Эта тень света и Ума, согласно Плотину, есть не что иное, как идеальная материя; ибо, пока мир отделен от Божества, чувственная материя лишь отображает материю идеальную.

Мир представлялся Плотину тенью Мира Божества, Умного Мира (κόσμος νοητός). Живущий в этом иллюзорном мире человек, вернее говоря, человеческая душа старается избавиться от этой соблазнительной иллюзии. Отсюда и произошла аскетическая этика Плотина. — Всякая душа существует вначале как идея Ума, однако, с воплощением Души (Духа) нисходит до материи и, следуя за вновь взывающей ввысь Душой, вновь возвращается в Ум, даже в Единое. Этот путь и есть степени добродетелей. Добродетели — сначала «политические», потом «катарсические», или очищающие человека, и, наконец, экстатическое единение с Богом (ἔκστασις, ἄπλωσις) — все больше упрощают и объединяют человека, уравнивая и отождествляя его с Богом.

В своей напоминающей гностическое учение этике неоплатонизм очевидным образом превращается в религию. Уже ученик Плотина Порфирий целью философии признавал спасение души и ждал от философов вероучительной реформы. Умерший около 330 г. Ямвлих развил неоплатонизм в подлинно мистическую и магическую языческую теологию, где нашлось место всем богам, за исключением христианского. Последователь «божественнейшего Ямвлиха» император Юлиан Отступник мечтал объявить неоплатонизм официаль-

ной имперской религией, но неожиданная и ранняя смерть унесла с собой его замысел; вернувшийся в положение религиозной секты, новоплатонизм вынужден был изо всех сил обороняться от христианских богословов и императоров. В Италии и Риме, где когда-то учил сам Плотин, новоплатонизм пришел в упадок. Александрийская новоплатоническая школа закрылась в 415 г., и фанатичный народ этого города убил прекрасную и несчастную И п а т и ю. Лишь в Афинах ненадолго возродилась традиция мистического и магического новоплатонизма. Но и здесь в 527 г. император Юстиниан Великий закрыл основанную П л у т а р х о м (ум. в 423 г.) и прославленную П р о к л о м (410-475 гг.) школу.

VI

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

37

Новоплатонизм остался непонятен народным массам, чью религию он смело намеревался реформировать. Кроме того, само вероучение новоплатоников было искусственным продуктом их философствования, несмотря на существенные ошибки их системы и фантастичность таких «теургов», как Ямвлих и Прокл. Одна лишь народная вера была в состоянии возродить религию. Однако ей приходилось еще давать отпор атакующим ее со всех сторон философам. Для этого нужно было найти общее простым людям и философам почву веры, на которой могла бы возрастать научная, в отношении метода — новоплатоническая, философия и где могли бы жить религиозной жизнью и совершенствоваться все, в том числе и простолюдины. И такую почву не пришлось искать далеко. Это — живой синтез познания и жизни, который старались образовать величайшие гностики, а сформулировать теоретически пытались новоплатоники. В действительности же разрешило эту задачу только христианство.

Христианство возникло как секта строго монотеистической веры. Поначалу оно было народной верой; эту свою народность оно сохранило и распространившись по всей империи, сначала, — среди евреев диаспоры, затем, — среди всех народов империи. Но та же народность чудесным образом помогла христианству оформить истину доступную и простонародью в глубочайшую метафизическую систему. Система эта не была только абстрактною теориею, но заставляла ее, теорию, актуализовать; только в жизни являла она совершенное свое доказательство. Простого человека христианство делало философом, а философа — человеком христианской жизни. Не только в первые века христианства, но и в III-IV-V вв. темные монахи и вообще простые люди схватывались из-за церковных догм с императорами и искушеннейшими богослова-

ми, а сойдясь на рынке, спорили о рождении Христа и о Его Божественности. — «Улицы, рынки, перекрестки, — пишет Григорий Нисский, — все полно людей, говорящих о том, что недоступно познанию. Спрашиваешь, почему товар, — отвечают философией о Рожденном и Не Рожденном. Желаящий узнать, сколько стоит хлеб слышит в ответ: “Отец больше Сына” Справляешься, истоплена ли баня, — снова тебе: “Сын из ничего” А тут, глядишь, — вездесущие еретики хитро вопрошают женщину: “Имела ли ты сына, когда еще не родила его? — Если ты не имела, то и Бог не имел, прежде чем родил Его”». Не простым ли людям внушал свою ересь Константинопольский патриарх (428-431) Несторий? — «Имеет ли Бог мать? Мария родила не Божество. Ведь то, что рождается из тела, и есть тело. Создание рождает не Творца, но человека, орудие Божие». Такого рода разговоры были возможны лишь потому, что догмат, наиабстрактнейший догмат, был в то время жизненной проблемой. Даже культ изображал догматы и был подлинным, выражаемым посредством обрядов богословствованием.

38

Господа историки позитивисты могут говорить, что им заблагорассудится, но христианство никогда не было только этическим учением. Изучая христианские сочинения конца I века, т. е. Евангелия и Писания апостолов, мы обнаруживаем не только религиозную этику, но и определенную метафизику.

Первый христианский писатель, апостол Павел, отличает «дела закона» от «дел веры»¹: «...делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть» (*Рим.* III, 20); «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (*ib.* 28; *Гал.* II, 16-20). Одна лишь «вера в Иисуса Христа» спасает грешника. Но истинная, или «живая» вера непременно должна быть и деятельностью, делами. Стало быть, верующий непосредственно и естественно, — как доброе дерево приносит добрые плоды, — актуализует содержание своей веры тем, что любит Бога и ближнего. Вера без любви — не живая вера. Нет веры и дел, а есть лишь вера, творящая дела любви (*Мф.* VII, 17-20; XII, 33; *Иак.* II, 14-26; *Гал.* V, 6: «вера, действующая любовью»), хотя *теоретически* можно различать веру, любовь и дела.

Эта живая вера исполняет весь закон, а весь закон — не что иное, как любовь: любовь есть весь закон, «исполнение [полнота] закона» (*πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*, *Рим.* XIII, 10; *πλήρωμα* = *plenitudo*,

¹ Евангельский текст буду приводить в переводе архиепископа Й. Сквиряцкаса [1873-1959], хотя перевод этот и неточен. [Этот перевод Л. П. Карсавин местами исправляет. — Т. А.]

а не «осуществление»*, как переводит епископ Ю. Сквиряцкас). Ибо «весь закон и пророки» зиждятся на двух заповедях: «Люби Бога» и «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. XXII, 40; Рим. XIII, 9; I Кор. XIII). Однако истинная и живая вера еще таинственнее. — Любя Бога и ближнего, верующий познает Бога. «А что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: “я познал Его”, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины» (I Ио. II, [3-]4; IV, 17-21). Таким образом, живая вера есть достовернейшее познание, т. е. абсолютное основание всякого знания и всей философии.

Но как же человек может познать Бога, если в его мыслях и чувствах нет самого Бога? Иначе говоря, если Бог не близок человеку и не связан с ним? В самом деле, вера нисходит в сердце человека свыше, как Божественный свет. Вера — дар и Божья благодать (*χάρις, gratia*) и, в известном смысле, сам Бог, наставляющий человека и говорящий ему (Иак. III, 17; Ио. I, 4-9; II, 4-6; I Кор. IV, 7; XIV, 25; Рим. XII, 3-6; Мф. XIII, 11). Поскольку Бог соединяется с верующим человеком, то Св. Писание и называет христиан «Его родом» ([мы Его и род] Деян. XVII, 28), а Бога — Отцом. Ведь «Мы знаем, что мы от Бога», значит «родились от Бога» (I Ио. V, 18-19; IV, 1-8; Ио. VIII, 47; XIII, 37) и «Им живем и движемся и существуем» (Деян. XVII, 28). Мы «сыновья Божии», «дети Божии».

Тут встает новый вопрос. — Совершеннейший Бог есть Бытие недоступное человеческому разуму. Никто не может ни знать Его, ни осязать. Как же можно называть себя сыном Божиим и говорить, что познаешь Бога? Либо действительно невозможно познать Бога (и стало быть, считать Его своим Отцом); либо, — будучи Его сыном, я и познаю Его. Этой, неразрешимой, казалось бы, дилеммы, этой основной религиозной *апории* гностики и философы старались избежать, измыслив множество посредников, призванных как бы неприметно соединить Бога и человека. Тщетно, ибо путь от человека до Бога бесконечен. Христианский ответ куда яснее. — Бог действительно не доступен человеку и совершенно непознаваем. И все же Он связан с нами, породив нас, и мы в некоторой мере познаем Его. К чему эти посредники, если все равно не устранить таинственной *апории*?! — Существует единственный Посредник, который, как сама живая тайна Бога, есть и истинный Сын Божий и Бог, и истинный человек. Иудеи почитают это соблазном, а желающие избежать *апории* хитроумные эллины — безумием; но — все мы братья воплотившегося Сына и чада милости Божией. «[...] Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. XI, 27). Таким образом, Сын и есть свет Божий,

* Литовское «ivykinimas». — Т. А.

просвещающий всякого человека, и Слово Божие, говорящее к каждому. Только зная Сына, можно познать и Отца, ибо «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге» (I Ио. IV, 15).

Поскольку Христос человеческим Своим естеством есть все человечество, то мы образуем с Ним определенное всеединство, или, согласно св. Павлу, единое тело. Тело это, голова которого Иисус, — тело самого Христа, иначе именуемое Святою Церковью. А поскольку Христос и Отец — Одно, то мы смело можем сказать, что «один Бог и Отец всех» действительно в нас (I Кор. XIV, 25; Еф. IV, 6 сл.).

Однако, поскольку Христос Бог соединился, но не отождествился со Христом Человеком, единство Бога и Человека — единство особого рода. Необходимо различать Бога и людей. Первые христианские писатели не объясняли, чем рождение Богом Сына отличается от рождения людей от Бога; тем не менее, они строго различали рождение Богом Сына и тот акт Бога, которым Он из ничто (ἐξ οὐκ ὄντων) сотворил весь мир. В этом отношении человек — нечто иное, нежели Бог, и, познавая мистическое их единство, необходимо подчеркнуть сущностное их различие. Это можно назвать м о н о т е и с т и ч е с к и м м о м е н т о м христианства, тогда как мистическая интуиция единства образует п а н т е и с т и ч е с к и й е г о м о м е н т. Однако, говоря о монотеистическом и пантеистическом моментах христианства, мы не считаем христианство ни монотеизмом, ни пантеизмом. Ибо, будучи высшею Истиной, одно лишь христианство позволяет сформулировать низшее по отношению к нему понятие «религии» и такие категории религии, как монотеизм, дуализм, политеизм, пантеизм. Само христианство от этих категорий не зависит и даже не может быть с их помощью понято. Напротив, можно сказать, что пантеизм выражает один момент христианства, з а м а л ч и в а я другие, дуализм — [выражает] другой [его момент], о т р и ц а я монотеистический, и т. д. Помещая в основание своего вероучения упомянутую апорию, христианство не стремилось устранить ее посредством односторонних решений, как поступали в то время философы, а преодолело ее идеей Богочеловека. Христиане не отрицали, что эта апория противоречит здравому человеческому разуму; просто всей эмпирии они предпочли сущность эмпирии, желая мыслить «Разумом Христа», объявляя Божий мир не эмпирией, а чудом.

Итак, совершеннейший Бог есть жизнь и делание всех людей словно тающих в лучах Его солнца. И Сын Божий «пришел к своим» (Ио. I, 10-12: εἰς τὰ ἴδια ἦλθε; XVII, 6). Люди, принявшие Бога, — это Его Царствие и даже Его род. И все же Бог — Творец мира и людей, их Господь, Он правит миром, издает законы и карает грешников, вознаграждает людей, печется и о полевых лилиях.

Бог вечен и не меняется, хотя и живет (*Иак. I, 17; I Петр. I, 24 [23]*). Мир же меняется и умирает. Мы, люди, — «рабы тления»; рожденные от тленного семени, не можем наследовать неподверженной изменениям вечности (*II Петр. II, 19; I Петр. I, 23; Рим. I, 23; VIII, 21; I Кор. XV, 50; II Кор. IV, 16*). «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (*I Ио. I, 5; II, 9[-]11*). Будучи Истиной, Он «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (*Ио. I, 9*). А мир, не выносящий Истины, Христа и Его братьев, есть царство тьмы и сама тьма, пытающаяся уничтожить свет, но не способная это сделать. Это царство отца неправедных, Сатаны, и его детей (*Лк. VIII, 23; XIV, 30; XXII, 53; Ио. VI, 7; XV, 18 сл.; I Ио. III, 8 сл.; IV, 4 сл.; V, 4, 18*). Христос и Его ученики борются с силами тьмы; и смертью и воскресением из мертвых Христос «победил мир» (*Ио. XVI, 33*).

Существо мира составляет, можно сказать, борьба Христа и христиан со злом. А зло — это моральное зло, т. е. «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, *I Ио. II, 16*) и взаимная ненависть людей. Тем, кто верует в Бога и Его Сына, Сын «дал власть быть чадами Божиими» (*Ио. I, 12*), и они не грешат. Они рождаются от Бога; внутри их возрастает Царствие Божие (*I Ио. II-III; Мф. XII, 28; Лк. XVII, 20 сл.*). Но пока Царствие Божие только возрастает внутри и изнутри, христиане лишь становятся детьми Божиими. В каждом человеке, по словам св. Павла, точно два человека — подлинный, внутренний, или духовный, и внешний, психический человек. Психик, или душевный человек, творит дела плотские и греховные, а духовный человек, или пневматик, есть подлинный брат Христа и наследник вечности (*Рим. VIII, 7; I Кор. II, 14 сл.; Гал. V, 16[-]23*). Однако эмпирически господствует греховный душевный человек, а пневматик рабствует ему. Один лишь Христос мог спасти подлинного человека, даруя ему веру.

Борясь с гностиками, Павел и говорит как будто на их языке. Подобно учению гностиков и то, что пишет верный традиции св. Павла автор четвертого Евангелия и трех писем. Оба они говорят о двух царствах и напряженной их борьбе, о спасенных пневматиках и греховных психиках, о злом эмпирическом мире и даже, как Маркион, о противном Божией милости Божественном законе. Однако, углубившись в христианское учение, нетрудно заметить, что христианство принципиально отличается от гностицизма.

Прежде всего, царствие Божие отличается от «царства этого мира» не природою, а моралью. Мир этот — не что иное, как греховное бытие и даже сам грех. Пневматики — не особая разновидность людей: тот же самый человек и пневматик и психик. Борьба добра и зла раскалывает не мир, а каждого человека. Гностики, манихеи и новоплатоники формулировали антитезу Бога и мира, стремясь высвободить из

материи то, что действительно божественно. Ясно различая Бога и Его творение, христианство (по воплощении самого Бога!) не отрицает ни плоти, ни материи; провозглашая догмат Богочеловека, оно говорит о таком единстве человека с Богом, которое не уничтожает их различия, но — силою Божественной благодати обоживает (θεοποιεῖ) человека. Поскольку Бог и человек уже не противоположности, гностическая антитеза превращается в антитезу в лоне самого мира. Человек отделен от Бога и не может с ним соединиться не потому, что Божественная любовь и благодать не способны «обезоружить» это двойство, но — потому, что сам мир, разделяясь в себе, отделяется от Бога. А в себе мир разделяется оттого, что грешит. Стало быть, не существует двух миров, но тот же самый мир согрешил, презрев своего Создателя, и все же вновь соединяется с Богом, ибо верит, что Христос — Бог и Человек.

Все люди, за исключением одного Иисуса, — грешники. Правда, «всякий, рожденный от Бога» и «пребывающий в Нем», не грешит, и даже «не может грешить, потому что рожден от Бога». Но если, будучи детьми Божиими, мы «говорим, что не имеем греха», то мы — «обманываем самих себя, и истины нет в нас», «представляем Его лживым, и слова Его нет в нас» (I Ио. I, 8, 10; III, 6, 9). Все люди согрешили и грешат, ибо все суть единое человечество, или единый Адам. Разлагаемое грехами человечество есть, согласно св. Августину, единая *massa perditionis*, единый погибельный род. Все мы преступили закон Божий и, ослабев из-за этого «природного греха», не в силах уже спасти себя. Но, соединившись с нами, новый небесный Адам, т. е. Христос, дарует нам Свою силу и спасает нас, но — так, что, веруя в Него, мы сами себя спасаем. «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ио. III, 17), чтобы «Бог был всем во всем». «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?.. [...] Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь» (Рим. XI, 11 сл., 30-36).

Но как же спасается человек, иначе говоря, как рождается от Бога? — Веруя, или соединяясь с имеющим в Себе всего Бога Иисусом Христом, человек видит совершеннейшего Бога и — с приближением царствия Божия — собственное свое совершенство. Видя это, человек не может уже быть грешником, т. е. видит свои грехи и искренне в них кается. Это — сущностная перемена сознания, прежде всего — разума (μετάνοια), обыкновенно именуемая покаянием. Кающийся перестает быть человеком греховного мира и в этом смысле умирает, а начиная жить в добре, — рождается от Бога и восстает из мертвых. По отношению к мыслящему человеку эта новая жизнь — пе-

ремена (покаяние), а по отношению ко всему человеку — таинство крещения и, поскольку человек становится телом самого Христа, Св. Причастие (*κοινωνία*).

Таким образом, уясняется уже антитеза закона и благодати. — Будучи словом Божиим, закон указал людям подлинную цель и идеал деятельности, но не все по педагогическим соображениям выражал: требовалось «исполнившее» закон слово Христа. Открывая людям Божественную Истину, закон обнаруживает их неправду, заставляя их чувствовать себя грешниками. В этом смысле грех не живет без закона; т. е. люди не видят еще своих грехов, а их преступление не вменяется им. «[...] Грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею». «[...] Ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (*Рим.* VII, 8-12; V, 13; VIII, 8-14). Ибо заповедь не спасает еще человека: спасает только действительная исполняющая заповедь вера. Без веры, т. е. без милости Божией, дела закона пропадают даром, обращают человека в рабство, не дают ему свободы делать дело Божие.

Но, отрицая формальное понимание закона, должно ценить выраженную в нем Истину Божию, которая должна осуществиться до последней буквы закона. Эта истина есть объективный и даже имманентный закон мира, требующий, чтобы греховный человек воздал ей должное, полностью заплатив за свое зло. Иными словами, нельзя справедливейшему Богу отпустить людям грехи: сами люди должны страдать и умирать из-за них. Мало того: поскольку Бог вечен, и по отношению к нему все вечно, то и людей ждет вечная мука и вечная смерть. Эта смерть и эта мука только воздают должное Истине, но еще не делают людей сыновьями Божиими. Пожелав страдать и умирать за свои грехи, люди могут избавиться от своих грехов и соединиться с Богом. Но как же могут люди желать страданий и смерти, когда они вовсе этого не желают? — Ответ ясен: они могут желать только справедливой смерти и справедливых страданий, истинно веруя и возрождаясь от Бога. Иными словами, Богочеловек по своей воле принял на свои плечи все страдания людские и смертью одолел смерть. Он тот, кто печется о нас, единственный Спаситель и Искупитель. Ибо без Него люди не могут желать того, чего не желают, и постичь смысл своих страданий и смерти, а соединяясь с Ним человеческим своим естеством, — могут. Поэтому один только Христос страдал и умер, желая всех спасти, и действительно воздал Отцу за все наши грехи, а мы, страдая и умирая, спасаемся только чрез Христа.

Но тут вновь возникает основная апория вероучения. — Христос пришел на землю, чтобы искупить всех людей, «чтобы Бог был все во всем». Кроме того, если мир не есть наша иллюзия (как склонны были думать гностики и неоплатоники), то люди действительно должны стра-

дать и умирать. Поскольку же подлинное бытие Божественно и вечно, вечными должны быть и страдания, тем более, что вечна и Божественная Истина. Вчитываясь в Священное Писание, мы обнаруживаем, что здесь есть тексты двух видов. Одни ясно говорят о вечных муках грешников и о спасении одних праведников; другие так же ясно говорят, что Христос хочет спасти и спасет весь мир¹. На мой взгляд, эту апоорию можно разрешить следующим образом. — Христос искупил всех людей и весь мир и вывел всех из ада; стало быть, Он все спас, *хотя* существуют вечная мука и вечная смерть. Разум Божий выше нашего разума. Допустив мир к вечной жизни, Всемогущий может осуществить свой замысел, хотя бы мы того и не желали; ибо премудрейший Господь заранее знал, что человек, желая жить, не захочет жить, а не желая, — захочет. Жизнь Бога и обоженный Христом мир — там, где нет уже противоречий эмпирического бытия, где радость не умаляет страдания, но страдание увеличивает радость. Весь спасенный Христом мир причаствует бытию Бога; только, вечными муками расплачиваясь с Богом, он изменил свое обличие. Катарсис трагедии Богочеловека, — ее присутствие ощущал Валентин, — преобразует человека; а этого катарсиса не было бы, если бы не было непреодолимого трагического страдания. Разве история Богочеловека сентиментальная идиллия? Или комедия? — Что такое преобразенное бытие людей и мира, никому не ведомо; не даром говорит апостол: «еще не открылось, что́ будем» (I Ио. III, 2). Но крайне важно то, что, согласно Св. Писанию, судит людей не Бог, а Богочеловек, а значит, — и сами люди осуждают себя на вечный ад.

Идея преобразования людей и мира — одна из важнейших истин христианства. Ею христианство отличается от дуалистической мистики гностиков и новоплатоников. — Христос не отвергал плоти: сам воплотился. Даже воскресший из мертвых и преобразенный, Он действительно ел рыбу и мед, а в Эммаусе ученики узнали Его только тогда, когда Он благословил и преломил хлеб. Соединяя Таинством Св. Причастия хлеб и вино с подлинным Своим телом, Христос не отвергает материю, но освящает и преобразует ее. Весь наш мир не будет заменен другим, но в очистительном огне изменит свое обличие, т. е. будет преобразен Богом. «Новое небо» и «новая земля» — это наш обновленный мир и наша возрожденная земля. Тогда мы будем существами не чисто духовными, но обладающими совершеннейшим телом, которое подобно семени, живет в этом нашем эмпирическом теле. В таком случае не пропадет и наша индивидуальность. Поди вообрази ее бесплот-

¹ I Кор. III, 15; XV, 22-28; II Кор. V, 15, 19; Еф. I, 10; Кол. I, 20; III, 11; Рим. V, 18; XI, 25-36. Ср. I Ио. III, 8; Ио. II, 17; VI, 39; XII, 47; XVI, 33; XVII, 20-23; Лк. XIX, 10; Мф. XIX, 25-26.

ной. Недаром, воплотившись, Христос стал не только человечеством, но и конкретным индивидуальным человеком. Мельчайшее из созданий, всякая тварь живая «освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. VIII, 19-22).

Индивидуализм царил в религии и философии, но одно лишь христианство защищало индивидуальность. Поэтому и тело, и эмпирическая жизнь в целом обретают здесь абсолютный смысл и значение. Эмпирия превращается в непременную составляющую царствия Божия. Тогда как гностики и новоплатоники, презирая мир, стремились достичь неба, христианство призывало людей на земле делать дело Божие, создать новую культуру. И в ожидании конца света Павел советует каждому служить Богу, делая свое дело. Это совершенно новый дух. Не соответствующий гибнущей культуре Рима и предвещающий новую, христианскую культуру, он наполняет, наконец, смыслом весь исторический процесс, с этих пор, можно сказать, начинающий существовать в своем течении к будущему и к прошлому.

Рождаются новые люди; и те же самые гибнущие люди римской культуры рождаются и превращаются в новых людей. Ощущая, что старая культура исчезает, они не замечают еще новой, которая начинает складываться на Востоке, и которой пока еще совсем нет на Западе. На полпути между старым и новым, смертью и жизнью, они и сами не понимали, умирают или рождаются. Сочувствуют новому, но не способны избавиться от старого. Христианство — учение Богочеловека, но сами христиане — всего лишь определяемые известною историческою эпохою и подверженные заблуждениям люди. Когда Христос предрекал конец эмпирического мира, христиане чувствовали, что приходит конец римской культуры, и им казалось, что конец настает не Риму, а всему миру. Действительно, смерть всякой культуры и даже всякого человека таинственным образом представляет конец самого мира, сама тому реально причастуя. Стоит ли заботиться о делах эмпирической жизни, когда близится конец света? Понятно, что вместе с апокалиптическими и эсхатологическими настроениями усиливались старинные дуалистически-аскетические мотивы. Сам апостол Павел временами проповедовал аскетическую мораль, поскольку Последний Судный День близок, а ему, Павлу, жаль человека, задавленного семьею и всяческими бедами (I Кор. VII, особенно 28-32). Такого рода мотивация аскетизма, как и эсхатологизм первых христиан, — вещь совершенно понятная и естественная. Но с исчезновением эсхатологизма (II-III вв.) пафос христиан остыл, а крепнувший аскетизм был коварен: аскеты учили презирать земную жизнь и культурную работу, тогда как христианство проповедовало абсолютное значение этой жизни и этой работы.

Таков, как мне представляется, был первоначальный исторический облик христианства. Подверженный заблуждениям, как и другие, я не мог, разумеется, описать его, не привнося субъективных своих воззрений. Но поскольку ни один «субъект познания» не в состоянии совершенно объективно излагать объективную истину, то и я не считаю свою субъективность большим грехом. *Oportet et haereses esse*, говорит апостол Павел (I Кор. XI, 19)*, — необходимо, стало быть, искать истину, избирая подходящий нам аспект ее. Кроме того, следовало либо вовсе не касаться ядра европейской культуры, либо исследовать его, не страшась субъективности. Ничего иного человеку не остается.

Я постарался показать, что христианство ответило на те самые вопросы, на которые не могли удовлетворительно ответить ни гностики, ни манихеи, ни новоплатоники. Преодолевая индивидуализм (на что с очевидностью указывает понятие Церкви), христианство, тем не менее, не презирало индивидуальности; напротив, укрепляло и обоживало ее, тогда как индивидуалистическая мистика гностиков и новоплатоников растворяла индивида в безличном, экстатически ощущаемом божестве. Универсальное по существу, христианство, прежде всего, было «демократической» верою простых людей. Все же в основании его имеется, как было сказано, известная метафизика, без которой невозможно понять и христианской этики. Кроме того, сильно заблуждаются те, кто полагает, будто простые люди не любят метафизики. Они любят философствовать, возможно, больше, чем интеллигенты; только простому человеку довольно общих очертаний теории, он не испытывает нужды в хитроумных доказательствах. Народ больше склонен верить (в христианском смысле слова — § 38), нежели умствовать. Потому, веруя и живя, как указывает вера, он своей верою восполняет то, чего недостает его разумению, практически доказуя то, что теоретически не доказано. Ученый человек, без сомнения, разумнее, но он уже не целостен. Его вера не актуализуется в жизни; мыслит он чисто теоретически, абстрактно. Вера мало что доказывает такому теоретику; чтобы он признал истину, ему необходимо доказать ее теоретически, разъяснить посредством силлогизмов.

Желая привлечь просвещенное общество, христианство должно было выражать свое учение и философски. Христианской философии искали и сами принимающие крещение философы. А по мере того, как христианство философски развивало свои идеи, возникали, разумеется, совершенно новые, хотя отчасти уже гностиками и новоплатони-

* «*Nam oportet et haereses inter vos esse, [...] — «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, [...]» (I Кор. XI, 19).*

ками вынашивавшиеся проблемы. Это и была последняя битва с языческим мировоззрением и культурой, передавшими христианству свое достояние. Христианские философы формулировали свою догматику и метафизику, т. е. начала, наконец, обращаться в христианство языческая философия.

Этот процесс начинается очень рано. Философии уже не чужды хороший знаток иудейской метафизики апостол Павел и авторы Евангелий, в особенности — четвертого. Следуя примеру так называемых Мужей Апостольских (*patres apostolici*) — Варнавы, Поликарпа Смирнского, Игнатия Антиохийского (ум. в 117), Климента Римского (I в.) и Эрмы (II в.) — апологеты (Иустин, ок. 150 г., «философ» Афинагор, Феофил Антиохийский и др.) выступили в защиту христианства от язычников. Апологеты первыми попытались изложить учение Христа философски. К апологетам часто причисляют и епископа Лугдунского (*Lyon*) св. Иринея. Последний вырос в Малой Азии, где ощущалась еще традиция св. Павла и св. Иоанна, и обосновался, в конце концов, в Галлии. Ириней толковал важнейшие проблемы христианства, в особенности значение дела Христа, полемизируя с язычниками и гностиками. Еще больше развитию христианской философии способствовали, возможно, ученик Иридея Ипполит (писавший, как и Ириней, по-гречески) и африканец Тертуллиан.

Однако центр христианской философии был на Востоке, прежде всего в Александрии. Воспитанник стоиков Тит Флавий Климент (ум. 216) возглавил так называемую «катехетическую школу». Используя аллегорический метод Филона и собирая мнения различных философов, Климент подготовил деятельность величайшего своего и Аммония ученика — Оригена (182 [185 г. или 187 г.]–255). Ориген был крупнейшим ученым своего времени и работал в различных областях христианской науки. Он много сделал для критики текста Св. Писания, еще больше — для истолкования мистического и нравственного его смысла. Боролся он и с критиковавшими христианство язычниками. Но величайшая заслуга Оригена — философский метод и то, что он, насколько это возможно, использует новоплатоническую философию. Тем самым Ориген проложил путь христианской метафизике, глубоко исследовав понятия Бога и Троицы. Он первым ясно определил акт творения и отношения Отца с Сыном. Но, не довольствуясь этим, Ориген стремился дать синтез всей христианской метафизики и изложил (прежде всего в сочинении *Περὶ Αρχῶν*, лат. *De Principiis*) в высшей степени впечатляющую систему гностического спиритуализма. Синтез этот, однако, не увенчался успехом, поскольку Ориген фантастическим образом сплел идеи христианства с гностическим спиритуализмом и совершенно не христианской гипотезой метемпсихоза, уничтожающей абсолютное и, в известном смысле, единственное значение нашей зем-

ной жизни. Это обстоятельство, разумеется, несколько умалило авторитет александрийцев, хотя из их среды и вышел величайший христианский богослов св. Афанасий Великий, вновь примиривший практическую христианскую жизнь с оправдываемую жизнью философией (298-373).

В то время как александрийцы занимались смешением неоплатонизма с христианством, малоазийские богословы пытались формулировать христианские догматы посредством философии Аристотеля. Многие из них: антиохийский епископ Павел Самосатский (ок. 250-272), Праксей и другие — впали в ересь так называемого модализма, имевшую в Риме крупнейшего своего теоретика — ливийца Савелия (ок. 200 г.) и энергичнейших противников — Ипполита и Тертуллиана. Другими центрами были Эдесса и, прежде всего, Антиохия, где в епископской школе долгое время учил знаменитый Лукиан Самосатский (ум. 312), воспитавший многих известных богословов и... ересиарха Ария. Так что против мистического богословия александрийцев решительно выступили богословы «лукианисты», или «антиохийцы», находившие аллегорический метод толкования Св. Писания искусственным, а мистическую метафизику александрийцев — опасной и вместо неоплатонизма в основание богословия полагавшие Аристотеля. Богословские споры IV века по поводу единосущности Отца и Сына (*ὁμοούσιος*, *unius substantiae*) были, в известном смысле, «посмертным» спором Аристотеля и Платона.

Поскольку христианский неоплатонизм христианству соответствует больше, нежели аристотелизм, нетрудно понять тот факт, что победившие в этой борьбе «великие каппадокийцы» — св. Василий и оба Григория — были александрийцами и даже последователями Платина. Каппадокийцы же, в особенности гениальный Григорий Нисский, — подлинны основатели христианской философии, которую углубили александрийский «папа» (412-444) Кирилл и св. Максим Исповедник (580-663). Однако продолжал существовать и аристотелизм антиохийцев. Еще в IV веке Аполлинарий Лаодикийский (ум. не позже 392 г.) в общих чертах определил ересь монофизитов, а противоположное «аполлинаризму», или монофизитству, крыло аристотеликов антиохийцев занимали св. Иоанн Златоуст (ум. в 407), великий систематизатор Феодорит Киррский (ум. ок. 458) и злополучный епископ Константинопольский (428-431) и еретик Несторий. Следовать Аристотелю склонен был и последний «отец» Восточной Церкви Иоанн Дамаскин (ум. не позднее 754 г.), не оригинально, но ясно систематизировавший шестивековую богословскую работу.

Мы видели уже, что развитием богословия живо интересовался и народ. Философы и богословы толковали догматы и изобретали инди-

видуальные системы, нередко и ереси, а Церковный народ (в самом широком смысле этого слова) выделял из разных теорий и мнений все согласное с христианской истиной. Это не механическое решение, принятое общим голосованием, но, на сторонний взгляд, как будто естественный социальный процесс, который я не умею назвать иначе как решением социального сознания. По существу же этот процесс есть постановление самой Церкви, изъявляемое иногда после обсуждения вопроса множеством людей, а подчас и одним человеком, глаголящим истину. Результат же всегда тот, что вся Церковь начинает исповедовать единую догму. Ведь догма устанавливает только то, что есть наиболее общего и наиболее необходимого для веры и жизни, только принцип, совершенно не подавляя индивидуального размышления, напротив — гармонично согласуя множество индивидуальных воззрений. Таким образом, истина проясняется Церковью, по выражению Аристотеля, καὶ ὅλου, «кафолически», т. е. — «сообразно целому», «вселенски» или «симфонически».

После того, как в 325 г. Константин Великий созвал первый вселенский церковный собор, — «кафолический», или «симфонический», характер церковного богословия приобрел определенную форму. — Вселенские соборы окончательно осуждали ереси и определяли догмы. Но, как сказано, для решения самой Церкви важен не внешний механический факт, но сознание самой Церкви и Богочеловека, телом которого она является. Сама Церковь признает собор подлинно вселенским и объявляет, что Св. Дух говорит в нем. Эфесский собор 449 г., хотя и был многочисленнее многих других, согласно постановлению Церкви, был не вселенским собором, а «сонмищем разбойников» (*latrocinium Ephesinum*). Таким же образом в VII веке один монах, св. М а к с и м И с - п о в е д н и к, отстоял догму перед лицом епископов, патриархов, церковных соборов и императоров.

На Востоке развивалась христианская догматика; на Востоке плодились и ереси. Кроме того, здесь, ослабляя друг друга, постоянно соперничали четверо патриархов: преемники апостола Иакова иерусалимские епископы, преемники апостола Петра в Антиохии, преемники ученика Петра, евангелиста Марка, александрийские «папы» и епископы Нового Рима. Этот разлад помогал императорам вмешиваться в дела Церкви. В прошлом преисполненные претензий на роль верховного жреца (*pontifex maximus*), императоры рассчитывали управлять и христианской Церковью, вмешиваясь не только в организационные вопросы, но и в вопросы вероучения, и желая, чтобы все веровали единообразно. После того, как в Восточной империи установился относительный порядок, сравнительно просто было принудить большинство восточных епископов и даже патриархов признать веру императоров или, по крайней мере, держать язык за зубами.

Иначе дело обстояло на Западе. Здесь, по общему признанному даже на Востоке мнению существовала единственная апостольская кафедра — кафедра первого апостола в Риме. Восточные апостольские кафедры были далеко, и к Риму обращались, естественно, все западные Церкви, даже надменная Африканская Церковь, воспитательница западных богословов. — Не Рим ли подлинная столица имперского мира? Не Римская ли Церковь прославилась своим богатством и щедростью; разве не в Риме пропитана кровью мучеников земля Колизея? — Благочестивый странник идет в катакомбы почтить могилу мученицы и, припомнив покойную свою жену или, возможно, нареченную, чертит на стене: «Любезная моя Софрония, возможно, ты будешь жить». Несколькими шагами дальше — вновь: «Софрония, ты будешь жить!» Но вот могила святой и небесная благодать в глубине земли: «Любезнейшая моя Софрония, жива!»

И все же с победою христианства древняя столица превратилась в провинцию. Императоры жили в Равенне, Медиолануме, Константинополе и уже мало интересовались провинциальным городом. С середины V века императоры и при желании редко уже могли вмешиваться в дела Римской Церкви, зато часто нуждались в помощи папы. В Италии хозяйничали сперва варвар Одовакар (476-488), затем ариане остроготы (488-553), наконец, когда Юстиниан ненадолго воссоединил Италию с империей (553-570), — лангобарды и франки. В таких условиях папа оказывался подчас фактически самостоятельным правителем. А старая чиновническая знать служила уже Церкви, прививая папской «курии» организационный дух Рима. Не император, а папа стал наследником увенчанного диадемою жреца.

Еще до II века в Римской Церкви говорили и писали по-гречески. Так что восточные гностики — Валентин и его ученики (Гераклеон и Птолемей), Маркион, Марцеллин, малоазийские монتانисты, модалисты и прочие проповедовали всяк свое учение и имели дело с противниками, знающими греческий. По-гречески написаны сочинения св. Иринейя и вообще первые сочинения западной Церкви: сочинения Климента и Псевдо-Климента, «Пастырь» (*Pastor*) Эрмы, трактаты высокоученого мужа и первого антипапы св. Ипполита. Но все это была еще восточная культура и восточная религиозная метафизика, как и философия Плотина и римских новоплатоников. Приблизительно с III века римское духовенство начинает говорить и писать на латыни. В это время появляется первый и вплоть до св. Августина единственный подлинный латиноязычный богослов Тертуллиан, поскольку св. Киприан — не богослов, но моралист, а св. Иларий и св. Амвросий — популяризаторы восточного богословия. Греческий язык западная Церковь понемногу забывает, а это значит, что в культурном отношении западное христианство начинает обособляться от восточного.

Римляне никогда не были философами, поскольку интересовались философскими вопросами только применительно к решению практических этических и вообще жизненных задач. Так что и медленно развивающееся богословие их до крайности примитивно в сравнении с греческим. — Для спасения души от вечной смерти необходимо жить по-христиански. А жить по-христиански можно будто бы, только зная «правило веры» (*regula fidei*), весьма, по мнению латинян, схожее с законом. Ибо «правило веры» важно человеку не для познания тайн Божиих, а для собственного своего спасения. Вера представлялась римлянину не столько благодатью, сколько действием и заслугой человека. А потому нет нужды в чрезмерном исследовании и знании: довольно краткого символа Истины Веры, лишь бы был он верен. Произносящий символ человек не должен ошибаться, как не должны были ошибаться жрецы языческой римской религии, повторявшие древнюю, часто непонятную уже формулу. Оживающие формализм и ритуализм древнего Рима заставляли римлян высоко чтить церковную традицию. Словно страшась всякого нового слова, римляне постоянно искали истинных речений Св. Писания, истинной и авторитетной формулы. Поскольку не все в Св. Писании ясно, в сомнениях они искали несомненно-го авторитета. Такой авторитет — папа римский, преемник Св. Петра. О чем разглагольствовали хитроумные греки, — то римлянам было неинтересно, опасно и труднодостижимо. На Востоке изрядно намучились от того, что римляне никак не могли взять в толк, чем разнятся «кусия» ($\text{o}\ddot{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha = \text{essentia, substantia, subsistentia} = \text{бытие или суть}$) и ипостась ($\text{\u03b9}\pi\text{\u03c1}\text{\u03bf}\text{\u03c3}\text{\u03c4}\text{\u03b1}\text{\u03c3}\text{\u03b9}\varsigma = \text{subsistentia, substantia} = \text{определенное бытие, или определенная сущность}$): римляне долго подозревали Восток в проповеди тритеизма. Западные богословие и метафизика только в Средние века догнали восточное богословие и метафизику.

Все это, несомненно, слабость Запада. Однако слабость эта обернулась силою всей Церкви. Прилежно сохраняя, пусть и упрощенную, но верную традицию, Римская Церковь в самые опасные времена была неким незыблемым центром богословствования. На Востоке чего только ни напридумывали, но Рим соглашался признать лишь безусловно необходимое. А восточные еретики и православные обращались к папам за поддержкою всякий раз, как только схватывались с императорами или между собой. Таким образом, папы очень часто выступали от лица всей Церкви, охраняя ее традицию от еретиков и власти.

Папы умело использовали такое положение к упрочению своего авторитета, требуя, чтобы их, папские, легаты председательствовали на вселенских соборах, и восточная сторона волею-неволею уступала. Таких фактов папы не забывали и объявляли себя верховными патриархами Церкви. Хотя иные из них — Либериий (352-366), Гонорий (625-638), Вигилий (540-550) — и впадали в заблуждения, и даже были

обвинены в ереси вселенскими соборами и другими папами (Льво II, Пелагий II; ср. *Liber diurnus* ed. *Rozière*, form. 83 сл.), все они мнили себя, тем не менее, непогрешимыми защитниками истинной веры. С III века на Западе появляются ростки нового и более созвучного духу западного христианства понятия Церкви. — Церковь должна быть возглавляемой папою монархической организацией. На Востоке кафоличность Церкви определенно выражалась чрез вселенские соборы и в согласии епископов. Согласия этого, по правде говоря, им частенько недоставало. На Западе кафоличность начали связывать с приматом Римского епископа. Будучи людьми традиции, папы опирались на традицию и на Св. Писание. — Евангелия свидетельствовали о первенствующей роли св. Петра. И если, толкуя *Ио.* XXI, 15-17, можно было утверждать, что Христос здесь отпустил Петру его грех (*ib.* XVIII; *Мф.* XXVI), то в Евангелии от Матфея (XVI, 15-19) говорится, что Петр — основание Церкви, хотя и не сказано, в каком смысле (ср. *Мф.* XVIII, 18). Кроме того, в III веке никто не сомневался в том, что Петр — первый епископ Рима, а папы — его преемники.

Здесь нет возможности обстоятельно излагать историю христианского богословия, тем более, что рассматриваем мы западную культуру. Достаточно уяснить смысл важнейших догм.

Уже в IV веке получила истолкование догма Св. Троицы. Кратко она выражена символом Второго Вселенского Собора (381 г.), толкований же этого символа следует искать в сочинениях Оригена, Афанасия Александрийского и «великих каппадокийцев».

Три Лица, или Ипостаси Бога — единая сущность и в этом смысле совершенно равны между собою. Однако сущность Бога познаваема лишь в трех Лицах. Она не составляет нечто четвертое и не является причиной или началом Лиц, она — каждое Лицо в отдельности и все вместе взятые. Тем самым удается избежать философской ошибки Плотина, полагавшего, что единство Бога существует отдельно от Ума (*Noûs*) и Души (Духа), будучи их началом и силой, или потенцией (*δύναμις*). Плотин именовал его Отцом или Единым ("Εν). В христианской догме Отец, или, на языке философии, потенция Сына и Св. Духа, составляет единую с Ними сущность и не существует без и вне Их, отличаясь от Них лишь личностной Своею особостью. Поэтому, порождая Сына и посылая Св. Духа, Отец не перестает быть с Ними тем же единым Богом. Можно, следовательно, утверждать, что Сын действительно и сущностно познает не только Себя Самого (как заставляет думать Плотин), но и Отца. Христианские богословы называют Сына Разумом, или Логосом (говорящим, изъясняющимся Разумом).

Разум, как учил Филон, а доказал Плотин, должен быть всеединством (по-гречески *ἐν καὶ πολλὰ*, а по-латыни я назвал бы это «*uni-versum*», «*uni-versitas*») или умным миром Бога (*κόσμος νοητός*). Однако, будучи активным и живым всеединством, Разум необходимо («необходимо» с точки зрения логики, т. е. самого Логоса) должен быть саморазделением. Поэтому Он рождается из Отца (отделяется) и, воплотившись, умирает. Но поскольку все Божество едино, отделяясь, Сын и единится, а умерев, — восстает и всегда един. Все это объясняет, по моему представлению, значение третьего Лица. В то время как Сын мыслит и словно разделяет Божество, Св. Дух, не «рождающийся», но «исходящий от Отца» и всё как Божественная Любовь единящий, и есть единство Божества (т. е. сущности Божества и трех Лиц). Однако Св. Дух может исходить от Отца, оставаясь при том третьим Лицом только потому, что Сын действует уже и разделяет, т. е. познает Божество. Св. Дух «после» (разумеется, не хронологически) Сына и «через» Сына (*διὰ υἱοῦ, per Filium*), как говорили Василий Великий, Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин. На Западе Тертуллиан, затем Августин говорили об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына. Эта догматическая формула в IX веке была включена в «Символ Веры» (*Credo... in Spiritum Sanctum Patre Filioque procedentem*). Но на Востоке «*Filioque*» (*ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ*) признает один лишь св. Епифаний Кипрский (ок. 374-377 гг.).

Догма Троицы показывает, насколько это доступно человеческому разумению, сущность и бытие Всевышнего Бога. Творение не равно, разумеется, своему Творцу. Все же Бог отображается своим творением и наилучшим творением, мыслящим существом. Однако существо это, или человек, мыслит несовершенно. Человек мыслит, постигая не совсем реальный субъективный образ бытия, тогда как в мысли Бога как объект Его мысли, так и субъект есть само и все Божество. Потому Бога можно назвать чистейшим и реальнейшим Познанием (ср. *actus purus* Аристотеля), — абсолютным основанием нашего познания. Догма Троицы, какова бы ни была религиозная ее суть, есть в то же время и высший гносеологический принцип, преодолевающий скептицизм и релятивизм. «Исполняя» иудейский закон, христианство своей догмой Троицы окончательно разрешает проблему греческой философии. Ибо различие христианской и новоплатонической Троицы имеет величайшее принципиальное значение.

Поскольку описание Божественного Познания есть в то же время описание познания человеческого, то и атеист может и должен признать гносеологическое значение догмы Троичности. В самом деле, в познании непременно присутствует сам себя познающий, или саморазъединяющий и самовоссоединяющийся субъект. Если бы субъект не разъединялся, не было бы ни субъекта, ни объекта (тоже субъекта); в таком случае не могло бы быть самого познавательного процесса. Если бы субъект не

воссоединялся со своим объектом (с самим собою), то познание не могло бы осуществиться и не было бы знания, ибо познаем мы, только имея объект познания. Потому-то и истинно наше сознание; а познав объективные предметы, мы сомневаемся в их реальности, пока не обнаруживаем преодолевающего их и наше различие Божественного Разума. Чтобы познание объективно существовало, саморазделение должно объективно отличаться от соединения; а чтобы оба они были и едины, обоим им необходимо иметь единое начало, также объективно от них отличное. Познание (саморазделение), достигнутая им цель (или истина, или соединение) и общее их начало образуют, тем не менее, единство.

Все это весьма напоминает платоновскую гносеологию. Однако, спутав «сущность» с Отцом, Плотин — в терминах христианской ересиологии — «субординационист», т. е. Сына он считает меньшим, чем Отец, и не совершенно познающим Отца. Еще меньше, согласно Плотину, Дух (Душа). Кроме того, в его метафизике Дух имеет другое значение, нежели в христианском богословии. В системе Плотина познание и (поскольку познание-сознание образует бытие личности) личностное бытие есть убывающее Божество, а совершеннейший Бог (последовательно) признается совершенно непознаваемым (ἄγνωστος θεός). Гносеология новоплатонизма отрицает, по правде говоря, абсолютную ценность личности и даже познания. Напротив, высшее понятие христианства есть полностью самого Себя познающий и личностный Бог; ибо, будучи той же, что и Отец, сущности, Сын всецело познает Отца. Да и человек, согласно христианству, не должен стремиться к бессознательному безличному бытию, но и живя личностною жизнью, должен и может совершенствоваться, познавая себя, объективное бытие и Бога.

Мы сказали уже, что даже атеист должен признать христианское толкование познания. Впрочем, скептик может, разумеется, отрицать объективное и абсолютное значение этого познания. Считая познание чисто субъективным человеческим процессом, он может отрицать объективно существующее начало познания, т. е. Бога. Здесь мы сталкиваемся с другою важною проблемою христианского богословия. — Как человек и мир соотносятся с Богом? Может ли мир существовать, когда Бог — всё? Может ли мир познать Бога и соединиться с ним? Ведь тогда только имеют смысл наше познание и наша жизнь.

Человек живет и мыслит, и в том достигает своего апогея мир. Но мир не есть ни убывший Бог, ни часть Его. Бог сотворил мир, или, скажем, человечество, из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων, *ex nihilo*). По сравнению с Богом мир и есть ничто, вне Бога совершенно не сущее. Существует он только в Боге и только для того, «чтобы Бог был во всем» (ἵνα ᾗ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, *omnia in omnibus*, [...] *да будет Бог все во всем*). I Кор. XV, 28). Но в самом Боге мир существует как нечто иное, чем Бог, хотя существует только постольку, поскольку причаствует (μέθεξις,

participatio) самой Божественности Бога. Кроме того, Бог не принуждал мир быть, но после создания Богом свободного человека мир начал существовать свободно, как бы «по своей воле» участвуя в Божестве. Следует верно понимать это участие, или это «причастие» (св. Павел говорит *κοινωνία* = общение, причастие), отличая творение от Творца, а не смешивая их, как в пантеизме. Все же платоническое понятие участия кажется не совсем ясным и сложноватым для понимания. Вот как толкуют его восточные богословы.

Если мы не в состоянии смотреть на солнце, нужно смотреть на воздух. Однако без солнца и воздух совершенно не виден. Без солнца его словно бы и нет. Но вот солнце начинает испускать лучи, освещая воздух, и мы внезапно видим. Что же мы видим? — Конечно, не солнце, которое нельзя видеть, и не воздух, который не виден без солнца. Видим мы освещенный солнцем воздух. Попробуй отделить солнце от воздуха, и вновь не будешь видеть солнца, а воздуха не будет вовсе. Подобным образом существует сотворенный Богом мир, который восточные богословы зачастую так и называют — «теофанией», или Богоявлением.

Понятно, что мир может существовать только, если Бог соединился с человеком. А человек может причастовать Божеству (т. е. действительно Его познавать и с Ним соединяться), если воплотившийся Сын — подлинный человек и подлинный Бог. Поскольку Арий и ариане утверждали, что Логос был только совершеннейшим человеком (не Богом, а приемным сыном Бога), они с необходимостью должны были признать, что Бог совершенно отделен от мира, как Бог Аристотеля, которого человек не может познать и с которым не может соединиться. Ариане отрицали христианскую идею обожения и познаваемости Бога. По их мнению, Божий Разум не был воплощен. Но если не воплотился Божий Разум, то человеческое мышление не может иметь абсолютного значения. Ниспровергая христианскую догму, они подменяли онтологическую гносеологию релятивистской и скептической. От этого учения немного отличалось и смягчившее арианство учение Нестория.

Исповедуя Божественность Христа, монофизиты отрицали, что Христос был подлинным человеком. Ариане желали быть только людьми, монофизиты, как и гностики, — только Богом. Но если бы Христос не был подлинным человеком, мы никоим образом не могли бы подлинно соединиться с Богом; мы знаем о себе, что мы люди. Будь монофизиты правы, людям пришлось бы исчезнуть. Не стоило бы уже даже познавать и знать; человек все равно ведь не может познать ничего Божественного, а знание его — по сути человеческое и относительное. Каково в таком случае значение человеческой индивидуальности? Будучи только Богом, Христос не имел бы уже в Своей Божественности

воли и сознания — ни индивидуального человека Христа, ни всякого человека. Так и думали монофелиты, смягчившие монофизитство учением о единой Божественной воле Христа. Отец монофизитства Аполлинарий Лаодикийский (§ 38) учил, что Иисус Христос вместо человеческого разума имел только сам Логос.

Таков был конкретный смысл истории богословия. Ереси уничтожали не только догматические формулы, но и основания знания и жизни. В борьбе с арианами (приблизительно с 310 по 381), с осужденными III вселенским собором несторианами (431 г.), с монофизитами (IV-V вв.) и монофелитами (VI вселенский собор, 680-681 гг.) Церковь отстаивала мировоззрение новой культуры и раскрыла значение всей человеческой истории. Смысл этой истории составляет «синергия», или сотрудничество Бога и людей во имя создания эмпирического царствия Божия, что осуществимо, разумеется, лишь отчасти, поскольку сама эмпирия составляет лишь малую часть бытия. И эмпирически актуализуя замысел Богочеловека, необходимо преодолеть грех всех людей и всего мира, разъединяющий нас с Богом и усовершенствовать мир, дабы он смог обратиться в действительный момент совершеннейшего и не эмпирического уже царствия Божия. Ибо христианство тем еще отличается от религии и философии язычников, что Иисус Христос пришел в мир спасти его и людей, а не освободить людей из мира. Потому христианство и есть самая активная вера. Когда эллинистическая культура прощалась уже с жизнью, рождающееся христианство звало к жизни и действию.

Мир, как мы видели, зол. Гностики, а еще яснее манихеи, называли зло определенной сущностью, субстанцией и потому должны были дуалистически ограничить Бога иным, не божественным бытием. Мир представлялся им злым по сути. Толкуя Св. Писание и используя интуицию аристотелевской философии, христианские богословы признавали злом не субстанцию, а качественное бытие (= мира). К тому же это качественное, по их утверждению, есть не что иное, как недостаток бытия, или блага (в терминологии Аристотеля, $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma = privatio, privatio boni$), ибо Бог не мог сотворить какое-либо зло. Так что, зла нет; а есть только благая сущность, которой недостает блага, или бытия, бытие же и благо суть синонимы. Иначе говоря, есть только злой, т. е. испытывающий недостаток блага, мир и злые люди, которым недостает блага, или бытия.

Этот недостаток блага, или бытия — не тень убывшего Божественного Света, как полагал Плотин, но свободный грех всех людей и каждого человека: люди согрешили и грешат, желая, но не до конца, исполнять закон и волю Бога; стало быть, люди свободно не хотели и не хотят полностью причастовать Божественности Бога. Желают только собственной корысти, индивидуалистического и эгоистического существования; не желают любить ближнего, как самих себя, и Бога любить не желают.

Это опять-таки недостаток, а именно — недостаток любви к Богу, недостаток свободной человеческой воли. Закон Божий и воплощение показали, что недостаток этот есть грех, и словно бы сделали его грехом, как говорит апостол Павел. Но, нарушая единство человека с Богом, эта недостаточность разделяет и само человечество, и каждого человека. Оттого, прежде всего, Бог сделался не отцом уже, а словно бы Господином Своих *рабов*, и место любви заступил внешний закон; во-вторых, сами разъединяющиеся люди рабствуют этому разъединению, т. е. ненависти и смерти. Грех становится новой человеческою природою и неизбежным объективным фактом. Люди не могут уже не страдать и не умирать, ибо страдание и смерть суть материализация греха, сам грех, а люди навеки пожелали (стало быть, и сейчас желают и всегда будут желать) грешить. Сам Христос может избавить их от греха, только страдая и умирая, только Своею мукою и смертью. Следовательно, обрести спасение возможно, только выстрадав несовершенное мирское бытие.

Если не желающих соединиться с Богом людей Христос делает и — в то же самое время! — желающими, понятно, что весь мир может быть спасен. Люди вечно будут страдать, как того и требует Божественная Справедливость. Но Христос воплотился, действительно умер и сошел в ад, желая спасти весь мир. Правда, Он спасает верующих и ищущих, мы же хотим лишь грешить и ищем собственной корысти. Но если Божественная воля не меняется, то людские желания меняются; желая жить греховно, мы одновременно хотим и усовершеншаться. Желая спастись, нужно покаяться и креститься; христиан же немного, тех же, что каются в своих грехах, и того меньше. Но, согласно св. Григорию Нисскому, есть еще огненное крещение (ср. *Мф.* III, 11-12), т. е. ад.

Первых христиан больше занимали труды Христа и Церкви. О судьбе противников попусту не говорили, хотя преследования часто заставляли уповать на справедливое воздаяние и справедливое наказание мучителей. Но постепенно, с развитием христианского богословия, философы занялись решением трудной проблемы. При этом мнения их разошлись. Одни (таковых, правда, было больше) говорили о вечных муках грешников и язычников. Другие — Климент Александрийский, Ориген, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Максим Исповедник, на Западе — Амвросий (признающий, однако, вечные муки дурных духов) — верили, что в конце концов все будут спасены (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). И если первые были вынуждены не замечать или искусственно толковать слова св. Павла, то вторые либо соединяли свое учение с нехристианскими идеями (к примеру, Ориген — с гипотезою метемпсихоза), или произвольно считали слово «веки» (и даже — «веки веков») синонимом «длительного периода». Таким образом, защитники всеобщего спасения превращали ад в чистилище и принижали значение эмпирической жизни.

Спор не был разрешен, а только формально завершен в 543 и 553 гг. — По требованию императора Юстиниана Константинопольский патриарх Мина провозгласил «определения» против Оригена, впоследствии признанные папою Вигилием, другими патриархами и некоторыми соборами. Однако в этих канонах отбрасывается лишь оригеновская форма учения: временный характер ада и «восстановление» чертей и грешников в прежнее состояние (*ἀποκατάστασις*, *restitutio vel reintegratio*). На Западе отрицание всеобщего спасения стало догматом, а новый догмат чистилища несколько смягчил остроту проблемы. На Востоке это отрицание не получило догматического значения, хотя до сих пор оно более авторитетно, чем другие мнения. Так или иначе, не имея догмы чистилища (*purgatorium*), восточные богословы склонны были решать эсхатологическую проблему оптимистически (не слишком, возможно, «педагогично») и «теологумен» (т. е. не догмат, а догматическое мнение) всеобщего спасения сущностно определил характер восточного христианства.

VII

ХРИСТИАНСКИЙ АСКЕТИЗМ И ЦЕРКОВЬ

41

С усилением дуалистического мироучувствования очень рано распространился по всей империи и аскетизм. Аскетами жили не только гностики и манихеи, но и «мудрецы» — стоики, новопифагорейцы и новоплатоники. Появилось множество аскетов и даже языческих монастырей, как, к примеру, общежитие служителей Сераписа в Александрии. Даже в иудейской среде возникли аскетические секты «терапевтов», «назореев» и «ессеев». — Аскетизм был явлением не христианства, но всей эпохи. Но с самого начала много аскетов было среди христиан. Дело в том, что новые христиане не всецело и не тотчас избавлялись от дуалистического мироучувствования; кроме того, христианство постепенно придавало аскетизму новый смысл.

В самом деле, христианство требовало от людей активного преображения мира, обещая спасение. Оно, — о чем ясно говорит апостол Павел, — освящало всякий труд и всю культуру, только не грех. Но жить и трудиться в обществе, особенно языческом, не греша, трудно, а собственное спасение занимало каждого. Правда, человек может быть спасен, только участвуя Телу Христову, иными словами, спасенным можно быть только спасая других, или только пребывая в Церкви. Однако такова уж природа грешного человека, что прежде всего каждый печется о своей индивидуальной душе. А ее, как представляется, легче спасти, вовсе отказавшись от греховного мира и его забот... — Разве не назвал Христос Иоанна Крестителя совершеннейшим из всех, рожденных от женщины? Разве не жили в пещерах Илия, Елисей и «сыны пророков»? И сам Христос не постился разве 40 дней в пустыне? К тому же, помимо общих требований морали истинным своим ученикам Христос установил идеал. — Желающий действительно следовать Христу, должен быть совершенен, как совершенен Отец небесный. Совершенны были апостолы, которых сам Божественный Учитель называл «солью мира». В возросшей Церкви место

апостолов заняла иерархия духовенства. Но духовенство не полностью замещало апостолов. Священнослужители исполняли определенные обязанности: толковали слово Божие, совершали таинства, управляли Церковью; однако эти обязанности не требовали, чтобы свет их жизни «светил перед людьми», ибо мир не любит аскетического самозабвения. Иному и удавалось сочетать обязанности епископа, священника или диакона с подлинно христианской жизнью; но святых было немного; кроме того, не святость составляла церковный смысл и «функцию» священства. Идеал совершенства остался прежний, но он не предполагал уже, что человек — проповедник или совершает таинства. Совершенство человека лишь означало, что он действительно и всецело следует Христу и, совершенствуясь, преображая в себе мир, светит людям.

Очень рано усилился христианский аскетизм. Уже в I веке многие христиане не вступали в брак; муж жил с женою, как брат с сестрой. В церкви непорочные девы и аскеты молились возле священников. Кое-где аскеты объединились в отдельные городские общины («аскетерии») или в общины странствующих аскетов. Но, по словам Оригена, счастлив тот, кто бежит от мира, чтобы принести свою жизнь в жертву Богу. По примеру Христа и Иоанна Крестителя многие бежали в пустыню. Толпами укрывались христиане в горах и пустынях от преследований Деция (250-251), Валериана (257-258) и Лициния (315 г.?). Многие отсюда так и не возвращались, став анахоретами. Скитались в пустыне, кормились травами и кореньями или обосновывались где-нибудь возле источника с финиковой пальмой. Другие плели корзины и циновки и продавали их в ближних селах и городах.

«Основатель и царь монашеской жизни» Павел Фивейский (умер в 347 г.) едва ли не всю свою жизнь провел в египетской пустыне, живя в пещере и питаясь финиками. Рассказывают, что львы вырыли ему могилу. Так называемые иноклузы — наподобие бывшей куртизанки Таис — замуровывали себя и только через маленькое окошко принимали приносимую набожными людьми пищу. Стилты (столпники) жили на высоком столпе или на колонне в развалинах какого-нибудь храма... Вначале анахореты жили в египетской пустыне. В третьем и четвертом веках много их было на Синайском полуострове, в Палестине, Сирии и Киликии. В четвертом и пятом веках анахореты распространились на юге Италии и Галлии... — «Ступайте в Фиваиду! — говорит Иоанн Златоуст. — Там — пустыня, прекраснее рая, подобно ангелам живут там тысячи людей, племена мучеников, множество непорочных дев. Там увидите вы скованным адского тирана и победоносным и славным Христа».

Страшно было бороться именем Христовым. — В пустыне полно невиданных зверей, огромных чудовищ, одним взглядом губящих человека. Но еще страшнее отшельникам бесы. — Рассказывают, что

ночью к одному отшельнику зашла женщина и попросилась на ночлег. Сжалился над ней отшельник; забыв о хитрости бесовской, бедняга согласился; но скоро приключилось с ним большое несчастье. — Женщина возбудила в нем желание, а когда он обнял ее, со страшным воем выскочил из его объятий, «точно какая тонкая тень», бес. Тотчас же бесы, «которых в пустыне тьма», подняли беднягу на смех: «Ты, который в гордыне вознесся до небес, как низко, до самой преисподней, пал теперь!» — Другого анахорета бесы безжалостно били три ночи. Но, поскольку тот готов был скорее умереть, чем возвратиться в мир, бежали, наконец, с воем: «Победил! Ты победил!» Бл. Иероним превосходно описал, как в бескрайней, палимой лучами солнца, Сирийской пустыне представлялись ему искусительные танцы дев. «После изнурительного поста страсти бушевали в душе и в охладевшем теле. Уже при жизни был я мертв, а перед глазами дрожали огненные языки похоти».

Но святой ничего не боится. Сам Бог посылает ему пропитание. Святые пустынноики голыми руками ловят змей и драконов, истребляют их словом. — Много обид претерпел монах Аммон от разбойников. Наконец, «отправившись в пустыню, привел оттуда с собою двух громадных драконов, и велел им оставаться у порога своего монастыря и охранять вход в него». Много под силу кротким монахам, ибо в гордыне таится величайшая опасность. Доказательством тому и осужденные на вечную смерть монахи, и наставления египетских аббатов. — Как-то раз, возвращаясь в монастырь, двое мальчиков заметили на дороге ужа (по-нашему, опаснейшего змея*). Не убоившись этого врага Божия, помолились и поймали его. Но когда они, гордые собой, принесли ужа в монастырь, мудрый аббат велел высечь их как следует, потому как изловили они ужа по милости Божией, а не по своей смелости. — «О, пустыня, благоухающая весенними цветами Христа! О, пустыня, доверчиво радующаяся Господу! Здесь можно, освободясь от бремени тела, взлететь к чистому сиянию эфира».

С самого начала помимо отдельных анахоретов существовали также и монастыри или «ла в ры». Основателем первой такой лавры, согласно преданию, был св. Антоний Египетский, житие которого описал сам Афанасий Великий. Изучая жития монашествующих (например, изложенную Иеронимом биографию Павла Фивейского, биографию Антония, сочинения Руфина и др.), не следует искать в них исторической правды. Авторы некритично повторяли всевозможные предания, в том числе и сущие небылицы, и сами изрядно присочинив. Желая прежде всего дать людям наставление, они расска-

* Л. П. Карсавин, возможно, имеет в виду текст литовского перевода книги Бытия III, 1 сл., где Змей Искуситель по-литовски именуется «ужсам» (*žaltis*). — А. К.

звали о том, что могло и, по их представлению, должно было быть. Но все эти сочинения, хотя и содержат мало подлинных исторических фактов, наилучшим образом отображают привлекавший людей того времени аскетический идеал, «романтику аскетизма» и христианский его смысл. В этом отношении очень важно классическое «Житие Св. Антония».

Набожный сирота Антоний возгорелся желанием исполнять указующие совершенную жизнь Христовы заповеди (*Мф.* XIX, 21). Антоний сделался учеником одного анахорета и начал вести аскетическую жизнь. Позднее уединился в гористой пустыне на правом берегу Нила. Друзья приносили ему пищу; и скоро слух о его мудрости и святости разнесся по всей стране. Рекою стекались к нему люди, жаждущие всяческих наставлений и молитвы святого; собралось множество учеников. Ибо тогда, в IV веке, «вся окрестная пустыня уже была заселена монахами». Антоний сделался их «отцом», или «аббатом» (*abba, avva* = отец). Но в 311 г. он ушел ободрить подвергаемых гонениям александрийских христиан. Вскоре возвратился и, ища совершенного уединения, вновь ушел из своей «лавры». На сей раз святой укрылся на пустынной горе около Красного моря. Он все же навещал по-отечески любимых своих чад, ободряя, наставляя, радуясь строгости их жизни. После смерти Антония ученики не оставили начатого им дела: в IV веке было уже около 6.000 «учеников св. Антония».

Антоний отрекся ото всего, в том числе и от себя самого. Удалился от мира, от людей, даже от своих последователей. — «Залежавшаяся на земле рыба испытывает жажду. Расточающие время в общении с людьми монахи тоже слабеют. Как рыбе необходимо спешить в воду, так нам — в горы, дабы, задержавшись у вас, не забыть о том, что внутри нас». Антоний стыдился есть и спать. Иссякли и страсти. Даже оставляя по необходимости любимую свою пустыню, он «не был сокрушен печалью, не ликовал, не веселился и не горевал; при виде множества людей не печалился, не радовался, когда все его приветствовали, — был спокоен, ибо правил им разум». Однако Антоний пекся о делах Церкви, обуздывая жестокосердных, утешая обездоленных и всех наставляя. Своими чудесами он исцелял немощи телесные и духовные. И мир вокруг преобразился. Не чудна ли пустыня святого, где, касаясь рукою змеиной норы, малое дитя смеется над искусителем Евы? «Сто пять лет жил св. Антоний; хоть и мало двигался, не потучнел и даже не высох в посте и борении с бесами». До самой старости сохранял доброе зрение, а зубы «лишь пошатывались от старости».

Каждая «лавра», основанная самим св. Антонием, его подлинными или мнимыми учениками, была колонией отшельников. Вокруг небольшой церковки, где по субботним и воскресным дням собирались для молитвы все аскеты, было множество хижин. Днем анахоре-

ты работали, чтобы добыть себе пропитание и одежду, для чего отправлялись иногда в ближнее селение или город, а с заходом солнца возвращались в свои кельи петь псалмы. Некоторые анахореты совершенно уединялись от мира, но большинство понемногу общались с людьми. Миряне тоже навещивались в лавру, жили там иногда некоторое время в построенном специально для этой цели «ксенодохии», или «гостинице».

Пахомий, бывший солдат, основал в 328 г. монастырь Табеннизи (на берегу Нила), вскоре — еще девять, кроме того, два женских монастыря. Это были уже не обычные колонии отшельников, а настоящие монашеские общежития. — Каждый монах жил в отдельной келии. Двадцать таких келий составляли особенное здание под началом «домоправителя» (οἰκιαρχός). Все трудились, но труд был уже несколько дифференцирован. Были кузнецы, сапожники, земледельцы и т. д. Монастырь продавал свои товары и покупал все необходимое, превратившись в социально-экономическую организацию. Зато более упорядоченной сделалась и религиозная жизнь монашествующих... Утром и вечером все молились в церкви. Старшие направляли и учили младших, указывая им, как молиться, какие книги следует брать из монастырской библиотеки; разъясняли обязанности воина Христова. Каждые шесть месяцев представители монастырей съезжались в главный монастырь для обсуждения общих религиозных и хозяйственных вопросов. Председательствовал старший «отец» (аббат), которому подчинялись местные аббаты.

Таким образом, наряду с отдельными монастырями и их колониями-лаврами возникли сильные организации аскетов. Оставившие мир аскеты возвращались в мир: таинственное влияние аскетизма приобрело конкретную форму, стало очевидным и не только религиозным. В том большая заслуга подлинного организатора восточного аскетизма св. Василия Великого. Не отрицая анахоретского идеала, — в монастырях Василия жили и отшельники, или монахи «великой схимы», т. е. принесшие великие обеты, — Василий окончательно упорядочил общий труд и жизнь монахов и, основывая свои монастыри близ городов, требовал, чтобы монахи пеклись о бедных и больных. — «Мы принимаем сирот, чтобы, по примеру Иова, сделаться отцами их; тех же, у которых есть родители, мы принимаем только, когда их приведут сами родители... Должно воспитывать детей во всяческом благочестии, как детей братства. Но и прочие люди могут пожить некоторое время в монастыре, дабы от христианской жизни укрепился их дух».

Аскеты, лавры и монастыри прежде всего множились на Востоке, но скоро получили распространение и на Западе. И здесь появилось много людей, ведущих аскетический образ жизни, и не только из духовенства. Высокородная римлянка Азелла в возрасте двенадцати

лет, запершись в комнате, «услаждается широким пространством Рая». Живущие совместно вдовы и девицы зарабатывали на хлеб ткачеством, образуя «аскетерии», или, согласно бл. Августину, *diversoria sanctorum*. Знатная римская матрона Марцелла после смерти мужа решительно отвергла роскошь, обратившись к чтению Св. Писания, молитве и делам церкви. Аскетический образ жизни вместе со своей дочерью вела и другая единомышленница бл. Иеронима — Павла, скончавшаяся в Вифлееме, где вместе с бл. Иеронимом основала два монастыря — мужской и женский. В начале четвертого века множество отшельников появилось в Галлии и Испании, а из живо общавшейся с восточными аскетами Галлии монахи начали проникать в Британию и Ирландию.

Восточные аскеты в целом оказали большое влияние на аскетизм западный. В северной Галлии, в городе Трире (*Augusta Treverorum*) в 335 г. распространителем идей монашества был высланный императором Афанасий Великий. Последний, как и другие выходцы с Востока действовал и в Риме. Кроме того, многие западные христиане — Руфин, бл. Иероним, обе Мелании, Павла с дочерью — совершали поездки на Восток. Иные там и оставались, другие возвращались представителями, насадителями и апологетами восточного аскетизма. Но как раз на Западе и пришлось аскетизму отстаивать себя перед лицом энергичных своих противников.

Вплоть до Константина Великого христианство запрещалось, порою даже преследовалось. Часто сам народ требовал: «*Christianos ad leones!*» и, не дожидаясь правительственных декретов, устраивал подлинные христианские «погромы». Но все это объединяло христиан в подлинное братство, основанное на любви и героической этике. Когда христианство стало официальной религией, креститься начали люди не слишком нравственные и неглубоко верующие. Мучеников уже не было. Преобладала мораль не мученика, а простого, среднего человека, особенно на Западе, где, как сказано (§ 28), вплоть до IV века христиане были в меньшинстве. Кроме того, будучи людьми практической деятельности и трезвого ума, западные люди с недоверием взирали на коверкающих людскую жизнь аскетов. Еще хуже было то, что крестившись большая часть общества лишь изменяла имя, а жила по старинке, как совершенные язычники. Поскольку те же самые люди, те же самые знатные особы, шли теперь в священники и, разбираясь в политике лучше, чем святые, но простые люди, занимались делами Церкви, то и мораль духовенства сильно пала, особенно в больших городах — Александрии, Риме и др.

Папа Дамас (366-384) уговаривал креститься префекта Рима Претекстата. «Охотно», ответил Претекстат, «если только сделаешь меня римским епископом». «Ибо, — пишет Аммиан Марцеллин, — попав

на это место, можешь преспокойно тешиться богатством, пополняемым щедрыми матронами. Разъезжай себе в великолепной карете, рядись в самые дорогие одежды, устраивай пиры, превосходящие пиры императорские». По мнению Марцеллина, лучше брать за образец провинциальных епископов. Иероним тогда же описывал жизнь римских священников. — Больше всего они пекутся об одежде: благоуханно ли платье, мягка ли обувь, удобна ли на ноге. Ступают осторожно, чтобы не промочить подошвы. Волосы в завитках, руки — в сияющих перстнях. Вот один такой. — Встает с солнцем и требует список визитов на весь день, чтобы не разъезжать впустую. Ранним утром, когда еще не время для визитов, посещает своих знакомых, особенно... знакомиц, забираясь чуть не в спальню. Всюду он тут как тут; все разнохивает, — бесстыдный сплетник. Завидев подушечку, красивый платочек или другую какую красивую вещицу, тотчас принимается расхваливать и расхваливает до тех пор, пока не получит в подарок. А не подарить невозможно: все боятся этого городского курьера. Только уличная шпана, завидев его выезд с рысаками, отваживается прокричать: «пипизо!» или «геранопепа!»*

Все это общество служило косвенным доказательством необходимости аскетизма, хотя, разумеется, не выносило аскетов. Однако Аммиан и Иероним впадают в риторические преувеличения: это не было все христианское общество, и не здесь скрывались наиболее опасные враги аскетизма. С недоверием взирали на аскетизм простые люди, каковых было большинство. Разве не еретики эти аскеты? — Подобно гностикам и манихеям не едят мяса, гнушаются людской жизни. В Испании аскеты были строго порицаемы мирянами и священниками и даже осуждены церковными соборами. Одного из них, любителя апокрифов, При с ц и л л и а н а обвиняли в манихействе; в конце концов, его приговорили к смертной казни. Эта борьба с Присциллианом повредила испанским и галльским монахам и самому св. Мартину Турскому. Тогда же (382-385) в Риме забрасывали камнями бл. Иеронима, а «новый Герострат» Гельвидий взялся оспаривать девство Пресвятой Девы, желая уничтожить важный аргумент сторонников монашества. Другой их противник Иовиниан советовал христианам не уподобляться жрецам Кибелы и Изиды. «Если все уйдут в пустыню, — вопрошает галльский пресвитер Вигиланций, — кто будет заботиться о церквах? Кто станет обращать простых людей? Кто станет призывать грешников к добродетели?»

* Этот пример заимствован Л. П. Карсавиным у Ф. Грегоровиуса («История города Рима в Средние века», т. 3). «Пипизо», возможно, от лат. *pīrio* — чирикать. «Геранопепа» — от греч. ἡ γέρανος — журавль, аист.

Вскоре, однако, аскеты одержали победу. — В то время как Амвросий, Иероним, Руфин и другие словом, пером и делом отстаивали аскетизм, монастыри росли в Италии (в Кремоне, Болонье — Bologna, Равенне, Павии, Неаполе, Кампании), Сицилии, Галлии, Ирландии, Шотландии, Британии. Св. Амвросий основал женский монастырь в Медиолане, а епископ Верчелльский Евсевий и, позднее, епископ Гиппонский св. Августин — священнические монастыри. Вскоре в южной Италии обосновались греки василиане. И в целом возобладал восточный тип аскетизма. Аскеты уходили в леса и в горы, основывали монастыри по побережьям Далмации и на необитаемых морских островах.

Возгоревшись примером восточных аскетов, сын магната св. Гонорат обратился к аскезе и поселился на небольшом острове неподалеку от Массилии (*Marseille*). По прошествии нескольких лет он со своими учениками переселился на островок Лерин (теперь *St. Honorat*) и на другие островки (Леро — *St. Marguerite* и иные) напротив Канн (400-410 гг.). Здесь было множество анахоретов, и на самом острове Лерин — большая «лавра», ставшая центром аскетизма в южной Галлии: и не только аскетизма, но и христианской культуры. Ведь возделывавшие землю и превращавшие лесистые и болотистые острова в сад Божий монахи Св. Гонората изучали теологию, отчасти — даже мировую литературу. Из их среды вышли многие галльские епископы.

Еще раньше, около 360 г., в *Poitiers* [*Пуатье*], где епископом был св. Гиларий, прибыл известный уже аскет св. Мартин. Сын военного и сам в прошлом солдат, Мартин был родом из северной Галлии. Оставив военную службу, он жил в Медиолане; но когда там усилились ариане, бежал на остров Галлинарию (*Isola d'Albenga*), неподалеку от Генуи, где, слушая одного пресвитера, «мужа великой добродетели», решил посвятить себя Христу. В конце концов, получив от Гилария небольшой кусок земли, св. Мартин построил монастырь — *Monasterium Locociagense* (*Liguge*). Правда, когда новый аскет прославился по всей округе, жители Тура избрали Мартина своим епископом. Но и это не заставило святого отказаться от аскетического служения Богу. Порицаемый многими епископами за свое «презренное лицо, за грязную одежду и неподстриженные волосы», он до самой смерти без устали насаждал монашество. Особенно прославился его «великий монастырь» — *Majus Monasterium* (*Marmoutier*), на берегу Луары. Здесь в пещерах или деревянных хижинах жили около 80 отшельников. Все трудились; младшие под руководством старших переписывали Св. Писание и изучали богословие, в особенности греческое. Все монастыри св. Мартина — подобие греческих лавр. С ростом числа монахов Мартина, — 2000 их сопровождали к могиле его тело, — на Западе усиливались тенден-

ции восточного христианства. Сульпиций Север написал житие св. Мартина, и южная Галлия скоро стала почитать турецкого епископа своим патроном. Монахи Мартина проникли в далекую Ирландию. Этим объясняется своеобразный, скорее восточный, нежели западный характер ранней «ирской» Церкви.

В целом, ранний западный аскетизм показывает, каким был аскетизм восточный. Но бесконечно разнообразны были формы жизни аскетов и монахов. Одни придерживались устава св. Пахомия (переведенного на латинский язык бл. Иеронимом); другие — видоизмененного Руфином устава св. Василия [Великого]; третьи сами писали новые уставы или жили в традициях св. Гонората или св. Мартина. Многие женские монастыри жили по «уставу св. Августина», т. е. по систематизированным заповедям Августина монахиням. Св. Цезарий Арльский написал новый устав, пытаясь сочетать заповеди Августина с правилами Пахомия. «Мы видим перед собою, — говорил св. Кассиан, — почти столько же образов жизни, сколько монастырей и келий», ибо зачастую случалось так, что в том же самом монастыре одни жили по уставу Василия, другие — Пахомия, третьи — сами придумывали себе правила жития.

Практичные западные люди хорошо понимали, что разнообразие аскетической жизни весьма неудобно. Необходимо было единообразить организацию и согласовать восточный идеал с западным климатом и обычаями. Первым попытался это сделать бывший монах одного вифлеемского монастыря св. Кассиан (род. ок. 360 г.). В двух своих сочинениях он изложил все, «касающееся внешних обязанностей человека и установления общежительного» и «касающееся жизни внутреннего человека, совершенства сердца, жизни и учения анахоретов». Кассиан высоко почитал восточных отшельников и все же полагал, что исполнять необходимо только то, что возможно в тех или иных землях. Некоторые обычаи восточных отшельников, по его мнению, не послужат поучению мирян, — а, возможно, вызовут только смех. Систематизировавший мысли Кассиана его друг [епископ Евхерий,] написал новый устав. Но для придания монастырям единообразной организации требовалась единая церковная власть, власть же эта, т. е. папство, в основание реформы положила устав св. Бенедикта, а не Кассиана.

Родившийся около 480 г. в Нурсии (ныне *Norcia*, около Сполето, в Умбрии), св. Бенедикт получил обычное литературно-риторическое образование. Однако еще в юности он избавился от мирских соблазнов, обратившись к аскетической жизни в горах Абруцци (сначала — в Эф-

фиде, нынешней Альфидене, затем — в пещере на горе Субьяко). На Субьяко построен первый монастырь св. Бенедикта, со временем — еще одиннадцать. Самым знаменитым был Монте Кассино (*Cassino*), на половине дороги из Рима в Неаполь, на горе Кассино (529 г.), где святой и умер в 543 г.

Составляя свой устав (*Regula S. Benedicti*), Бенедикт немало позаимствовал из трудов Кассиана, Пахомия и Василия, вовсе не намереваясь при этом отменить прежние уставы. Кратко и ясно изложенный устав св. Бенедикта указывает лишь самое необходимое. Поскольку Бенедикт, как и римляне, был способным организатором, то и устав его вышел наиболее практичным. Не отрицая отшельнической жизни, святой полагал, что героическая борьба отшельника с грехами и бесами не под силу простому человеку. Прежде всего надобно как следует подготовиться, пройти школу простой жизни. Монастырь, послушный правилу и настоятелю, *genus monachorum monasteriale militans sub regula vel abbate* [род монахов, несущий монастырское служение под уставом или аббатом], — и есть такая школа. — «Стремясь к небесному отечеству, исполни сначала с помощью Христа этот малейший начальный устав. И тогда только при покровительстве Божьем достигнешь ты большего, чем то, что мы изложили выше, — самых вершин добродетелей». Должным образом исполнив «начало обращения» (*initium conversationis*), можно стремиться к совершеннейшей жизни (*perfectio conversationis*). Тому подспорьем будут уставы Василия, Кассиана и других святых отцов. Бенедикт заботился в первую очередь не об избранных, а о большинстве людей. — «Ступайте сюда, детки, и слушайте! Поучу вас Бога бояться. Бегите, пока есть еще в вас огонь жизни, чтобы не объял вас мрак смерти!»

Монашеское братство — подлинное христианское семейство; его отец — аббат. Но Бенедикт любит называть его «*schola*», то есть — избранным воинством Христовым. Быть монахом значит «*militare*» — «служить»; устав — не что иное, как *lex, sub qua militare vis* [закон, под которым ты хочешь воевать]. И дисциплина в монастыре была военная; величайшая добродетель монаха — послушание аббату и уставу. Одному всевластному аббату были ведомы цель и форма аскетизма. Лестница Иакова имеет двенадцать ступеней; и ступеней монашеской добродетели двенадцать. Монах второй ступени должен был отказаться от своей воли, третьей — быть послушным старшему, пятой — открывать аббату все свои помыслы, восьмой — делать лишь то, что предписывается уставом и примером старших. Отказом от собственной воли монах превращался в истинного воина Христова. С шести до десяти ч[асов] надлежало работать, с десяти до двенадцати — читать. Передохнув немного, вновь работали от трех до шести; после

обеда опять читали, а, соснув недолго, братья из общего dormitorio шли к ранней службе. В зимнюю пору читали больше. С началом великого поста «все должны взять из библиотеки по кодексу и читать его по порядку и целиком».

Желая воспитать своих монахов в строгости, Бенедикт старался совершенно отделить монастырь от мира. «Следует так устроить монастырь, чтобы в нем было все, — вода, мельница, пекарня, сад, и чтобы были монахи, знающие разные ремесла. Тогда не придется уже монахам околачиваться за пределами монастыря, что весьма бесполезно их душе». Поскольку на Западе крепло потребительское хозяйство (§ 12), Бенедикт представлял себе монастырь как большое поместье, могущее существовать независимо от общих экономических процессов. Только думал он не о хозяйстве, но о целях избранного воинства Господня (*schola dominici servitii*). Без разрешения аббата никто не мог выходить из монастыря, навещать своих родителей, даже писать им писем. Никому, за исключением самого аббата и тех, кому он прикажет, нельзя было говорить с гостями монастыря. А брат «встретив гостя, смиренно приветствовав его и испросив благословения, пусть идет дальше, сказав, что не позволено ему говорить с гостем».

Все же не одни только родственники монахов навещались в монастырь. Во время войн и беспорядков монастырь превращался в естественное убежище. Добрый отец (*pius pater*) аббат, конечно, не слишком строго запрещал монахам общаться с гостями: практика смягчила теорию. Люди приводили в монастыри детей, посвящая их Богу (*oblati*). Обычно же детей монахи только воспитывали и обучали. Словом, весь мир проникал в монастырь, и монастырь становился для мира светочем христианской жизни, — не только жизни, но и культуры.

Аскетизм был притягателен прежде всего для просвещенного общества, особенно на Западе, где большинство основателей монастырей были людьми знатными и образованными. Так сосредоточивалась в монастырях хорошо нам известная культура поздней империи. Для простолудина монастырь был подлинной школой. С исчезновением городских школ епископы и настоятели остались единственными организаторами просвещения и хранителями духовной культуры, хотя и суживали и упрощали ее.

Могущественный министр Теодорика Великого и видный литератор Кассиодор призывал папу Агапета (535-536 гг.) основать в Риме высшую школу, напоминая об александрийской «катехетической» школе и несторианском университете в Персии. Однако война византийцев с остроготами помешала осуществлению этого замысла. Тогда Кассиодор основал на своей земле (близ *Squillace*, в Калабрии) монастырь «*Vivarium*», где и обосновался с несколькими друзьями, желая

служить Богу и заниматься науками. В своих «*Institutiones divinarum et saecularum litterarum*» [«Наставления в божественных и светских науках»] он указывает монахам пространный план научной работы. Познакомив читателя с важнейшими богословскими вопросами, он называет писателей, которых монахи должны изучать применительно к религии и науке в целом. Вторая книга сочинения — хорошее введение в «*artes liberales*», т. е. грамматику, риторику, диалектику (*trivium*), арифметику, музыку, геометрию и астрономию (*quadrivium*). Разумеется, план этот невозможно было осуществить, не читая и языческой латинской литературы. Необходимо было познакомиться и с греческой. Поскольку греческого языка на Западе уже не знали, Кассидор велел перевести продолжение истории Евсевия («*Historia tripartita*», 325-439 гг.) и «*Antiquitates*» иудея Иосифа Флавия. Сам Кассидор написал «Хронику» Рима, [«]Историю готтов[»] и два трактата — о душе и о правописании. Все это, как и сочинения Боэция, явилось своеобразным конспектом древней культуры и легло в основание Средневекового просвещения.

Монастырь Кассиодора представлял собою несколько перестроенный на аскетический лад кружок вельмож и литераторов. — Время молитвы гармонично сочетается здесь с работой и научной деятельностью. И все же, — «многое можете сделать, трудясь своими руками. Однако более подходящим занятием кажется мне переписывание старинных рукописей, только, чтобы переписывались они доподлинно. Ибо перечитывающий Св. Писание и широко благовествующий слова Господа переписчик совершенствует тем самым свою душу. Особенно полезно переписывать богословские труды. Тогда, воистину, три перста переписчика служат Св. Троице».

Несмотря на такого рода сентенции основателя, монахи Кассиодора не были большими аскетами. Вскоре, однако, они приняли правило св. Бенедикта, укрепив бенедиктинские научные тенденции. Сами же бенедиктинцы, после того как лангобарды разрушили Монте Кассино (585 г.), обосновались в Риме, около Латерана; и устав Бенедикта утвердился в римских монастырях. Биограф св. Бенедикта, с 575 по 590 г. бенедиктинский монах, папа св. Григорий Великий всем своим авторитетом поддерживал бенедиктинцев, и с этой поры рост и организация западных монастырей испытывали влияние устава Бенедикта. Во Франции, где действовал ученик Бенедикта св. Мавр (им основаны монастыри — *St. Maur sur Loire, Glanfeuil*), церковный собор 670-го года в Августодунуме (*Autun*) упоминает только «*S. Benedicti Regula*». Немногим позднее правило это утвердилось в Испании (VII-VIII вв.) и Германии (VIII в.).

Христианский аскетизм, хоть и связан был с языческим, вырос совершенно самостоятельно, создавая новые формы жизни и образовав своеобразное аскетическое общество, которое, — с утверждением устава св. Василия, а на Западе св. Бенедикта, — и в организационном отношении становилось все более единообразным. Таким образом, отрицающий культуру, общество и мир идеал стал принципом нового христианского общества и помог остаткам старой культуры создавать новую. Как раз христианский аскетизм и показывает, что христианство — не аскетическая, а живая вера. В момент гибели эллинистической культуры из нее родились новые люди. Тем временем римское правительство не могло уже сохранить старую политическую организацию. Из ничего, словно сотворенный Богом мир, начало расти общество живое и совершенно новое. Из необитаемой пустыни оно вошло в общество старое, желая перестроить его и вернуть к жизни. Но здесь этому новому обществу пришлось столкнуться с развитою церковною организацией.

К середине первого века в каждой отдельной церкви начала формироваться постоянная власть. Помимо учителей, прорицателей и на неведомых «ангельских» языках глаголящих (глоссолалия) «харизматов» (т. е. людей, получивших от Бога определенную духовную благодать, χάρις) появились «старейшины» (πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι, προηγούμενοι, πρωτοκαθεδρίται). Старейшины эти председательствовали в собраниях братии, учили и управляли братией; надзирали за ее имуществом, готовили «трапезы любви», из которых выделилось Святейшее Таинство. Надзирая за братией, они избирали себе особых помощников, «диаконов», и самих старейшин часто именовали «надзирателями», по-гречески — «епископами» (πρεσβύτεροι ἐπίσκοποιῦντες, ἡγούμενοι ἐπίσκοποιῦντες, и просто — ἐπίσκοποι; в греческих городах ἐπίσκοπος был финансовым магистратом). Поскольку апостолы и первые их ученики (к примеру, Варнава) составляли не поместную, а общецерковную власть, то «старейшины» унаследовали высшую власть в поместных церквях и право совершать таинства, в особенности важнейшее — Евхаристию. Коллегия старейшин образовала со временем ядро церковной организации, хотя поначалу священники-пресвитеры и не отличались от священников-епископов. Можно все же предположить, что вначале каждый совет старейшин возглавлялся наиболее авторитетным пресвитером. Такой глава был, несомненно, и в Иерусалиме. Им был брат Иисуса апостол Иаков, а после его смерти (61 г.) — Симеон. Церковное предание упоминает и глав второго церковного братства, предшественников св. Игнатия — антиохийских «епископов» Евода и св. Поликарпа.

Завязавшаяся борьба с еретиками, с гностиками в первую очередь, потребовала не только установить канон Св. Писания и сформулировать догматы, но и укрепить церковную организацию. И действительно, во II веке глава коллегии пресвитеров повсеместно превратился в единоначального епископа, обладающего правом совершать таинства и наделять других пресвитеров этой властью. Кое-где возможно даже установить время учреждения монархического епископства. В «Пастыре» (*Pastor*), написанном около 140 г. римлянином Эрмой, нет еще речи об одном епископе. Говорится только об управляющих Римской Церковью пресвитерах (*πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας*, *πρεσβύτεροι*, *πρωτοκαθεδρίται*, *pastores*), или епископах (*ἐπίσκοποι*). А в конце II века автор «Канона Муратори» говорит, что Эрма писал «недавно, в наши дни, когда престол Римской Церкви занимал его брат, епископ Пий» (*nuperrime, temporibus nostris sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus* [*пресвитеры, поставленные во главе Церкви, пресвитеры, председатели, пастыри*]). Примерно в то же время епископ Лугдунский Св. Ириней составил первый перечень преемников св. Петра, римских епископов, где Пий упомянут девятым. Следовательно, первым единоличным римским епископом был или сам Пий (?141-155 [140-(154)155] гг.), или его преемник Анциет (?154 [155]-166 гг.).

Так или иначе, к концу II века христиане и представить себе уже не могли, чтобы Церковь управлялась иначе, нежели одним избранным церковным миром епископом. Поэтому считалось, что новая организация соответствует первоначальной, и люди могли понять непрерывность отношения иерархии с апостолами, только реконструируя по возможности непрерывную очередность епископов, первым из которых должен был быть сам апостол. Начали говорить о кафедре св. Иакова в Иерусалиме, св. Марка — в Александрии, кафедрах св. Петра — в Антиохии и Риме, хотя апостолы, как сказано, никогда не были (за исключением св. Иакова) представителями поместных церквей и епископами в подлинном смысле этого слова. Такие «каталоги» епископов опирались на церковное предание¹. Современный историк не может уже доверять этому преданию и полагать, будто монархическое епископство возникло раньше II века. Но в догматическом отношении важны только факты, не ставящиеся историками под сомнение, а именно, непрерывная связь церковной иерархии с апостолами и советом

¹ Не располагая другими историческими источниками, мы не должны все же ставить под сомнение достоверность предания в таких пунктах, как смерть свв. Петра и Павла в Риме. Дионисий Коринфский, Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан и Ириней говорят, что св. Петр умер в Риме. Здесь в III веке почитались могилы Петра и Павла, а папы стали именоваться преемниками св. Петра.

старейшин, обладавшим всеми правами совершения таинств. Со временем эти права дифференцировались в правах епископа, священника и диакона.

Как изначально лишь сами апостолы соединяли отдельные Церкви воедино, так, с конца II века, соединяли их апостольская традиция и преемство. Поскольку Церковь была не только католической, но и апостольской, то все отдельные Церкви живо одна с другою сообщались, как органы единого тела Христова. Но что же представляла собою эта отдельная Церковь? — Ее территория иногда совпадала с городской, а иногда занимала большую площадь, всю провинцию, а то и еще больше. Едва ли не до III века во всем Египте был один только александрийский епископ, поставлявший своих уполномоченных — диаконов, священников, и, для управления христианами других городов, так называемых хор епископов. В Малой Азии едва ли не с самого начала епископы небольших городов подчинялись верховному епископу, или архиепископу. После реорганизации империи Диоклетианом восточная церковная организация быстро приспособилась к системе новых административных округов. Епископ столицы провинции сделался верховным епископом провинции. На Западе такой порядок прижился позднее. В начале четвертого века церковной единицей был округ живущего в городе епископа. Несколько таких округов составляли округ архиепископа провинции, а архиепископы становились митрополитами старейших христианских городов. Виднейшими были митрополиты апостольских Церквей: на Востоке — патриархи Иерусалима, Александрии и Антиохии, а на Западе — даже Востоком высоко чтимый папа Римский (§ 38).

Не став еще государственной верою, христианство было уже хорошо организовано. Преследуя веру, императоры не сумели уничтожить самую организацию. Когда же преследованиям пришел конец, они всегда фактически признавали церковную иерархию и собственность. Иначе поступать они и не могли, ибо христианство сделалось уже большой силой. Свидетельством тому эдикты — Галерия (311) и Миланский. — Тщетно, — пишет автор первого эдикта, — стремящиеся реформировать государство императоры призывали христиан вернуться в религию предков. Невзирая на наказания, христиане упорно держались своих заповедей. Поскольку христиане не желают почитать имперских богов и не могут совершать своих обрядов, то четыре императора — Галерий, Константин, Лициний и Максимиан — решили быть снисходительны. Пусть живут себе как прежде и собираются христиане, лишь бы не преступали законов государства. В самом деле, подобная снисходительность власти была политически необходима. Миланский эдикт провозгласил принцип терпимости. Полагая, что нельзя запрещать людям веровать в то, во что они желают, императоро-

ры разрешили христианам и всем другим людям свободно и открыто исповедовать свою веру. Кроме того, они возвратили христианам отнятые у них строения и другое имущество.

По прошествии нескольких десятилетий Константин Великий заменил политику терпимости политикой совершенно иной, можно сказать, старинной: сделавшись ревностным покровителем христианства, скоро превратившегося в государственную религию. Что, пожалуй, совершенно естественно. Во-первых, требовавшая от власти религиозного индифферентизма политика терпимости противоречила самой природе империи, а поднявшие голову противники христианства — как мы уже видели — были во многом слабее христианства, хотя все вкупе и сильнее. С другой стороны, уже в языческие времена создававшая прочную организацию Церковь сделалась единственным центром действительной культурной работы. Для действенной обороны империя нуждалась в Церкви, Церковь же могла обойтись и без империи. Но, покровительствуя христианству, императоры способствовали, разумеется, и росту церковной организации.

Константин и его преемники освободили духовенство от куриальных обязанностей, — хотя и запрещали куриалам идти в священники, — и от определенных налогов и повинностей. Церквам не нужно было уже платить земельного налога. Епископы и патриархи, как и прежде, избирались народом и священниками, а следовательно, по крайней мере в теории, не зависели от правительства. Однако с IV века епископ разбирает уже не только дела священников и христиан, просивших его решения. Теперь всем, даже язычникам, позволено было вести тяжбу в епископском суде, а правительственные чиновники должны были исполнять решения епископа. Епископ был как правило самым видным лицом в городе. Подлинный *defensor plebis*, он управлял благотворительными учреждениями, пекся о делах населения и города. В больших городах епископы начали играть политическую роль. Недаром папу Александрийского величали «фараоном». Римский же папа при лангобардах был гораздо влиятельнее, нежели римский «дук» и сам экзарх; папа вел переговоры с лангобардами и франками, иногда и набирал армию.

Таким образом, рядом с имперским чиновничеством возникла самостоятельная церковная иерархия, обнаруживающая в своих соборах неизвестный в прошлом принцип представительства. Со временем эта иерархия начинает заниматься не только церковными делами; не всегда по своей воле, она проникает в государственный организм. С распадом государства Церковь смогла бы образовать собственное государство или усилить другое, новое; разумное же правительство должно было использовать церковную иерархию в своих целях, тем более, что Церковь привлекала наиболее культурные и жизнеспособ-

ные элементы общества. Формируя новую культуру и новое государство, императоры хорошо (хотя поначалу только интуитивно) осознали этот процесс. Когда же в IV веке настал конец эсхатологическим мечтаниям христиан и ожиданиям конца света, сама Церковь почувствовала, что должна взяться за созидание культуры. Но в то же время в Церковь со всех сторон стекались массы язычников и полуязычников, и сами императоры, часто будучи христианами лишь наполовину, христианскую задачу понимали по-язычески. Кроме того, западные земли послужили, как упомянуто, искупительною жертвою за новую культуру и государственность Византии; а неспособная уже участвовать в культурной жизни империи западная Церковь имела и собственные важные задачи. В то время как императоры и восточная Церковь заняты созиданием новой культуры, возглавляемая Римом западная Церковь начинает культурно и политически обособляться.



VIII

ХРИСТИАНСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И ЦЕРКОВЬ НА ЗАПАДЕ

44

Ромейская империя и культура незаметно произросли из Римской империи. Подчас трудно даже сказать, где еще римское, а где — уже ромейское. Ведь еще Юстиниан Великий считал себя римским императором, хотя уже самого основателя Константинополя можно назвать византийским правителем. Как бы то ни было, в V веке на Востоке существовало уже хорошо организованное государство, деспотически управляемое ориенталистского типа «*василевсом*». С 450 г. торжественный обряд коронации облакал Божия наместника святостью, и он восседал меж епископами, «как один из них». Вскоре место прежних титулов римских императоров занял новый — $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \Theta\epsilon\omega \ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$.

Трудно сказать, какие обряды исполнял василевс в самой Церкви. Права совершать таинства он не имел, хотя коронация и носила характер таинства; не один Лев III объявлял себя одновременно василевсом и иереем. Император, хотя и вмешивался даже в догматические вопросы, не был ни главой Церкви, ни просто ее покровителем. Не будучи членом иерархии, он представлял в иерархии мирян. Восточная Церковь всегда признавала, что, хотя таинства совершаются только священниками, весь церковный «народ» симфонически хранит веру, т. е. догму и жизненные принципы. Этот-то, как будто «демократический» момент Церкви и осуществлял неограниченный деспот, ошибки которого анархически исправляли народные мятежи.

Западные ученые для характеристики Восточной Церкви образовали термин «ц е з а р е п а п и з м»; на Востоке отношения императора и Церкви нарекли «с и м ф о н и е й». Практика редко согласуется с теорией. Однако и практически, не говоря уже о влиятельном придворном священстве, «вселенский» ($\omicron\lambda\kappa\upsilon\mu\epsilon\nu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) Константинопольский пат-

риарх не уступал императорам, пользуясь таким превосходным оружием как народный фанатизм. Вселенский Халкедонский собор (451 г.) признал его вторым по порядку (после папы римского) патриархом; на Востоке это решение, невзирая на сопротивление пап, почиталось решением Церкви. Кроме того, на Востоке вообще признавали за папою только почетное первенство, но не первенство власти (*primatus honoris*, а не *primatus jurisdictionis*). Так или иначе, патриархи Нового Рима не раз противились императорам. Если Лев IV (886-912) сместил патриарха Николая с престола, то после смерти Льва Николай вновь стал и патриархом, и главным министром императора. Патриарх Полиевкт добился, в конце концов, своего (970 г.): Иоанн Цимисхий отменил все враждебные Церкви законы Никифора Фоки. Церковь в Византии обрела огромную силу, и императоры не могли уже обойтись без помощи патриархов. Ни в коем случае не следует говорить о византийском «цезарепапизме» (или «сифонии»), имея в виду исключительно период роста Ромейской империи (IV-VII вв.). Не только в религиозной, но и в политической жизни империи существовала своеобразная «дирекция» императора и патриарха. Желая спасти государство, Палеологи отrekliсь от греческой веры и признали папскую, а возглавляемая патриархами Церковь отеклась от государства Палеологов, приняв даже власть турок, но не власть «еретическую».

Ромейская империя — первое христианское государство и первая христианская культура. Во времена Константина Великого казалось еще, что на Востоке возрождается и спланивается вокруг Константинополя подлинная эллинистическая культура. — В области искусства, литературы, науки и философии ожили тенденции эллинизма и даже классической Греции, а сам Константинополь превратился в грандиозный музей классицизма. Повсеместно начинают говорить по-гречески. Даже Юстиниан большинство своих новых законов вынужден был публиковать на этом языке, хотя официальным и «национальным» признавал только латынь. В седьмом веке греческий язык стал официальным, и вместо латинских титулов в моду вошли «логофеты», «апокрисиарии», «протоспафарии», «экзархи», «епархи» и прочие. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что выявились не столько эллинистические, сколько восточные тенденции. В Египте, Сирии, Малой Азии и Армении возродились старинные народные традиции и даже культурный сепаратизм. Церковь же в борьбе с греческим язычеством, поддерживала как раз восточную культуру и восточный дух. В седьмом веке, с проникновением в империю славян (хорватов, сербов и др.), этнический состав империи сделался еще более пестрым. Теперь Константинополь должен был создавать новую культуру, сочетая и синтезируя бесконечно разнообразные культурные течения.

О единой византийской культуре мы можем говорить потому, что культура эта — христианская. Ибо христианство и было единственным организующим ее принципом. Византийский «народ» — это все люди, исповедующие восточное христианство, хотя и различающиеся несколько своим происхождением. Византийская вера — не остатки глубокой древности, как, скажем, религия Римской империи, и не частное дело, как на современном Западе, но — сущность культуры. Из христианства произрастал то один (скажем, греческий), то другой (к примеру, славянский) культурный организм, но все они имели аналогичную структуру и, прекрасно уживаясь, образовывали единую «симфоническую» культуру Византии, объединенную вероисповеданием и языком. Византийская империя только и могла существовать, исповедуя христианство. В шестом веке она защищала христианскую культуру от персов, а в начале седьмого — от арабов и язычников славян; с XI века боролась с турками-сельджуками, с конца XII до 1453 г. — с османскими турками. Порабощая или превращая в своих вассалов другие народы, Византия крестила их; крещением делала их своими вассалами или подданными.

Отсюда уясняется религиозный характер Византийской империи: роль императора в Церкви, влияние духовенства и монахов на политику, особые черты науки, литературы, искусства и культуры в целом. На протяжении шести веков (VII-XII) Византия была самым сильным, богатым и организованным государством Средиземноморья. Средневековая Европа в сравнении с ней — варварская провинция. К середине девятого века Константинополь едва ли не превзошел столицу калифов. Француз *Villehardouin* [Виллардуэн] (умер в 1212 г.) называл этот средневековый Париж «богатейшим городом», «*qui de toutes les autres villes était souveraine*» [«который из всех других» городов «был высочайшим»]. Даже хищные и грубые крестоносцы не сумели уничтожить Византию. Основанная ими Латинская империя не просуществовала и 60 лет (1204-1261), а в правление последней династии Палеологов (1261-1453), в особенности в XIV и XV веках, вновь пережила расцвет культуры, и возродился древний классицизм, оказавший большое влияние на европейский Ренессанс.

Византийцам их культура и государство представлялись центром всего христианского мира. Понятно поэтому, что они не могли признать папского первенства; тем более, что на Западе в IX веке была основана своя империя, а желавшие монархически править Церковью папы вмешивались в церковные дела Византии и мешали византийской религиозной пропаганде среди славян. Опираясь на видных богословов, священников и на религиозный имперский, в особенности константинопольский народный патриотизм, патриархи сами хотели быть папами, — хотя бы дома, в своей империи. И здесь только идео-

логия восточной церкви, которую начали формулировать патриархи, оказалась сильнее политики императоров, нуждавшихся в западной помощи для защиты государства от неприятелей и охотно бы уклонившихся от конфликта с папами и Западом. Уже в IX веке папа Николлай I отлучил от Церкви (863 г.) незаконно избранного патриарха Фотия, а после того как Фотий искусно придал спору догматический характер и обвинил западную Церковь в новой «еретической» догме *Filioque* (§ 40), Константинопольский собор (867) предал папу анафеме. Правда, тогда Церковь раскололась ненадолго, ибо новый император Василий Македонский (867-886) устранил Фотия с патриаршего престола. Но в XI веке патриарх Михаил Керуларий возобновил борьбу с Римом; объявил латинское таинство священства, ритуал и даже само крещение не имеющими никакого значения, закрыл латинские церкви, а самих латинян обозвал еретиками. Заручившись поддержкой римского народа, Керуларий вынудил императора не поддерживать впредь отношений с Римом. После того как Папа Лев IX и Керуларий обменялись проклятиями, между Церквями произошел окончательный раскол. Тщетно, защищая Византию от турок, Палеологи неоднократно предпринимали попытки воссоединить западных и восточных христиан. Ни Лугдунская [Лионская] (Lyon, 1274 г.), ни Ферраро-Флорентийская (1438-1439) унии не увенчались успехом. Императоры искали на Западе только военной помощи, Запад же, в самом деле, желал покорить «схизматиков». Гордые своею верой и культурой, византийцы не терпели «еретиков» латинян, кроме того, они хорошо помнили, как во времена Латинской империи и западные правители хозяйничали в Византии, преследуя ромейский культ и священнослужителей. Взамен за унию 1439 г. Палеологи, правда, получили от Западного кое-какие вспомогательные армии. Зато от них отреклись Византийская Церковь и народ, сочтя, что лучше терпеть турецкое иго, чем отказаться от своей веры. Для борьбы со 160.000 армией турок последний византийский император Константин XI сумел собрать лишь 9.000 воинов, едва ли не половину их составляли чужеземцы.

Кратко перечисляя важнейшие факты, я не намерен, разумеется, вмешиваться в догматический спор восточной и западной Церквей, решение которого не зависит ни от добродетелей и мотивов действовавших людей, ни вообще от исторических фактов. Факты эти важны нам совершенно в другом отношении. — Строго догматически нельзя говорить о двух Церквях. Но можно и нужно говорить о множестве исторических форм христианства, взаимодополняющих друг друга своими особенностями и образующих единую Церковь. Из всех эмпирических Церквей одна лишь — истинная Церковь Христова. Что не означает, тем не менее, будто бы она способна эмпирически актуализовать всю

истину христианства и что другие не обладают истинными и абсолютно важными его моментами. Христианство может выразить себя лишь посредством множества различных форм, принципиально согласуемых, практически же борющихся из-за доказательного первенства веры. Западная и восточная Церкви суть две такие формы христианства. При этом нельзя отделять Церковь от культуры; форма христианства — это не только Церковь, но и определенная культура, а различие восточной и западной Церквей — это различие двух культур. Обычно считается, что вера — плод культуры. На мой взгляд, вера (т. е. Церковь) есть принцип культуры. Поэтому, изучая европейскую культуру, мы были должны и будем должны впредь основательно знакомиться, прежде всего, с принципом этой культуры, т. е. с христианством. В нескольких словах об истории Византии мы показали, что первоначальное восточное христианство выросло в византийскую Церковь и культуру. В истории Византии обнаруживаются особенности восточного христианства, затемненные в его начале. Ибо, хотя и рожденное на Востоке, христианство много шире восточного своего аспекта. Теперь нам и следует обратить взгляд на другой его аспект — на христианство западное. Здесь может помочь история Византии, поскольку христианство III-IV вв. нельзя было назвать ни восточным, ни западным. Это было общее, хотя и сформулированное в основном по восточному образцу, христианство, из которого и начали расти восточная и западная веры. В III-IV вв. эти веры были еще потенциями; а обсуждать потенцию возможно лишь, имея перед глазами ее актуализацию.

На Востоке, где Церковь почти отождествляли с культурой и империей, — хорошо сознавали несовершенство эмпирического бытия, но к самой эмпирии относились иначе, нежели на Западе. Если христианство гармонично сочетало дуалистические тенденции с пантеистическими (§§ 37, 39), на Востоке любили выделять пантеистические. Поэтому здесь любили философию, ибо философия, тогдашняя в особенности, старается объяснить и оправдать мир, производя его бытие и благость от Бога, и, можно сказать, оптимистична по сути. Поэтому на Востоке не уставали говорить о явлении Бога в мире, а мир называли «т е о ф а н и е й». Но, углубившись в понятие теофании, трудно понять, что же в действительности есть мир. Восточные богословы, конечно, отличали его от Бога; говорили о несовершенстве и греховности мира; но поскольку грех есть не что иное, как умаление блага, то и интересовались они не столько злом мира, сколько позитивным его содержанием. К примеру, Византийская империя, без сомнения, несовершенна, но подлинное бытие этой империи образует Святая Церковь. На Востоке мир, а значит, и эту историческую культуру считали интегральным, пусть и несовершенным еще и греховным моментом усовершенного мира; и, опять-таки, старались усмотреть в нем не столько несовершенство, сколько

сам процесс совершенствования. Конечно, зло есть недостаток блага, а грех — добродетели. Но, произнося эти утверждения, можно выделить именительный падеж (т. е. «зло» и «грех»), как делали на Западе, пожалуй, даже чрезмерно подчеркивая значение зла и греха, или, как на Востоке, — родительный (т. е. «блага» и «добродетели»). Западные христиане верили, что Бог спас греховного человека, восточные, — что Бог спас человека и мир. Различие не догматическое и как будто незначительное, и все же крайне важное.

Внимательное его исследование объясняет, отчего на Востоке склонны были верить, что Бог все спасет, и не слишком скорбели о несовершенстве эмпирии. Зло и грех — ничтожные мелочи, не только что не способные отменить решения Бога всех спасти, но и сами, в конце концов, обреченные исчезнуть. Поэтому и не совсем как будто ясно, нужно ли с ними бороться? Как же человеку бороться с тем, чего нет? Следует как можно активнее творить добро, в чем и состоит спасение и усовершенствование мира. Но и в том как будто нет надобности, ибо Бог все спасет и усовершит.

Вообще, на Востоке слабо сознают различие эмпирического и совершенного мира, поскольку видят или, по крайней мере, воображают усовершенствование эмпирии и реальность усовершенного мира. Вместо того, чтобы устранять недостатки культуры и жизни, восточный человек мечтательно взирает на суть их и цель. Византийцы не устают изобретать все новые и новые символы для выражения неземной природы Церкви, империи и культуры. Символы эти — не просто знаки предполагаемых предметов и магические средства, — они обрели значение величайшей реальности, словно туман, застилая эмпирическое бытие. Такая величайшая реальность заключалась в торжественном культе Церкви, ее таинствах, обрядах и иконах. Почитая иконы, восточные христиане почитали не только то, что иконы изображали, но и сами изображения. В противном случае невозможно было бы понять политику императоров «иконокластов» (726-780 гг. и 812-843 гг.), среди которых были и люди богословски образованные: Константин V Копроним (740-775) и Феофил (829-842 гг.). «Иконодулы» (иконопочитатели) боролись с «иконокластами» [иконоборцами] за новое, «византийское» мировоззрение. Последнее же заключалось не в одном только культе, но и в ритуале императорского двора и в сфере великолепного, но, за исключением XI-XII и XIV-XV веков, совершенно нереалистического искусства.

Из-за мистических моментов своей церковной культуры, ради мистической реальности восточные христиане нередко забывали несовершенную конкретную жизнь, не торопясь вмешиваться в как будто автоматический культурный процесс. И немало войн Византия проиграла из-за идеологических споров. Не нужно, однако, считать визан-

тийцев только «автоматически» действующими людьми. В византийской культуре немало было и активности, но активности своеобразной. Соединяя посредством мистических элементов своей веры совершенное будущее мира с эмпирическим настоящим, византийцы стремились уже на земле достичь степени небесного совершенства, увидеть божественный Фаворский Свет. Если западные мистики всегда болели интересами земной жизни, восточная мистика возводила человека реального бытия в иную жизненную сферу. Западная культура никогда не явила того крайнего аскетизма и такой далекой от жизни мистики, как на Востоке. Западная теология строго отделяла человека от Бога и (применительно ко Христу) казалась восточным христианам несторианской. А высказывания великого восточного богослова Кирилла Александрийского звучали даже по-монофизитски. Западные художники создали образ «Христа Печальника» (*Schmerzensmann*) и со временем начали реалистически трактовать Христа, Пресвятую Деву, Бога и небо. Даже распятый на кресте Христос византийцев больше походил на Бога, чем на человека, а их святые парили в нереальном золотом небе.

Настоящего эмпирического дела восточный христианин не любил, хотя и признавал абсолютную ценность земной жизни едва ли не лучше христианина западного, видевшего в этой жизни только путь к небу. За абсолютным смыслом жизни он не видел или не хотел видеть ее недостатков. Реальность символов затмила ему эмпирию и ее несовершенство. Живущий и действующий как будто автоматически, восточный христианин, в сравнении с христианином западным, был созерцателем. А, обращаясь к действию, он как и величайшие восточные мистики, желал воплотить эмпирически невоплотимые идеалы, вновь забывая конкретную жизнь, конкретный мир и даже себя самого. Христианство — вера личностная. Восточные богословы защитили это божественное начало личности, провозглашая Христа одним лицом (= ипостасью) Бога. Однако восточная мистика зачастую напоминает пантеистическую и безличностную мистику далекой Индии.

Поскольку политическая и культурная жизнь империи постепенно сосредоточилась на Востоке, западная Церковь очутилась в крайне сложном положении. Западная культура разорвала сношения с Востоком и должна была теперь полагаться только на собственные силы. А нам уже известно, что она во все времена преимущественно имитировала восточную культуру, организуя и популяризируя ее. Сама же новых культурных идей найти не умела. Чтобы удержать в своих руках то, что еще можно было удержать, ей требовался сильный политический строй. Но

когда восточные императоры во имя интересов своего государства отдали западные земли варварам, настал период гибели Западной империи — IV и V века. Варварские князья в V веке поделили между собою ее территорию, а после непродолжительного господства византийцев в Африке, Испании и Италии на Западе поняли, насколько ромеи отличны от римлян, что вызвало подъем патриотизма. Правда, византийцы уничтожили остроготское государство, зато они деспотически эксплуатировали Италию и преследовали подчас даже самое православие, в то время как императоры то проповедовали монофелитство, то воевали с иконопочитателями. Кроме того, вскоре всю центральную Италию захватили лангобарды; ромеи остались только в равеннском «экзархате», в южной Италии и — до середины VIII века — в Римском «дукате». Как бы то ни было, Византия не могла и не желала взять на себя культуро-созидательную работу на Западе.

А там, прежде всего, надлежало беречь остатки культурной традиции и с этой целью — сохранить хотя бы идеальное единство культуры. Как мы уже видели, ставшие священниками и монахами магнаты и литераторы и были подлинными стражами культуры, а монастыри — крупнейшими ее центрами. Но для сохранения культурного необходимо было, чтобы Церковь, единственный живой общественный организм, приобрела политическое значение. Если на Востоке Церковь могла поддерживать дружественные отношения и даже сотрудничать с православным правительством, то на Западе то же самое правительство в культурном и даже конфессиональном отношении было враждебно Церкви и не могло уже защищать ее от варваров. Западная Церковь не могла обойтись без самостоятельной политической организации, поскольку вынуждена была заниматься политической деятельностью. Можно говорить о прижившейся в папской «курии» древнеримской традиции. С другой стороны, не следует забывать, что итальянцы только папам и доверяли, нередко принуждая их заниматься политикой. Волею-неволею, западный патриарх сделался вождем национального итальянского движения.

Западной империи фактически уже не было; не было еще на Западе и новой культуры. Однако христианские писатели ощущали не только гибель старой культуры, но и приход новой, христианской. Незначительный, но и интересный факт. — Живший в шестом веке в Риме друг Кассиодора Дионисий Екзигуус [Малый] (*Exiguus*) начал вести летоисчисление от Рождества Христова. Стало быть, возникает новое осмысление исторического процесса, христианское изложение которого предлагают Августин, Орозий и Сальвиан.

Последний из них хронологически, массильский (*Marseille*) священник Сальвиан в своем сочинении *De gubernatione Dei* (ок. 450 г.) риторически пеняет римлянам за их грехи и неверие: не желают они

признать Бога праведным судьей, потому как не воздаст Он добрым и не карает злых; ропщут, что Бог не защищает их от варваров. В самом деле. — «Познав истинную религию, мы не можем оправдывать себя ее незнанием. Исчезли былой мир и богатства. Все бывшее отнято или не то, что прежде, возросли лишь пороки... Где теперь римские богатства и почет? Некогда сильнейшие, римляне изнемогли. Древние римляне внушали страх, теперь — мы сами живем в страхе; прежде варвары платили нам дань, теперь — мы платим варварам... Да еще и называем уплачиваемое золото дарами... Все выкупленные из неволи радуются своей свободой, мы же все себя выкупаем и все несвободны... Римское государство уже мертво, или, — где кажется еще живым, — умирает». Бог, говорят, не помогает римлянам. Но разве лучше они варваров? Не в Церковь идут римляне, а в цирки и театры! Враги вторглись уже в Колонию Аргенторату (*Köln*), а правитель города все пирует! Разве унижающие рабов господа хорошо обходятся с ними, и сами — разве примерно живут? Повсюду, мол, полно несправедливостей. Чиновники тоже неправедны, сущие разбойники. Правительство притесняет куриалов, а господа — колонов. «Сколько куриалов, столько тиранов!» — «Церковь должна была бы служить опорой людям. Но разве и она не гневит Бога? Разве христиане, за редчайшим исключением, бегут зла, разве не преисполнены пороков? Всюду полно пьяниц, развратников, разбойников, воров, головорезов... В такой безнравственной жизни погряз едва ли не весь христианский народ. Тут и полураспутство начинают почитать святостью».

Сальвиан, конечно, бесконечно преувеличивает. Нам важна не его декламация, а вывод. Вывод же этот ясен. — Варвары выигрывают войны и завоевывают земли римлян, потому что перед сражениями просят Божией помощи и полагаются на Господа. А римлян Бог наказывает за грехи и пороки. Стало быть, Божий промысел правит всем человечеством. Оттого и хвалит подчас Сальвиан варваров еретиков (которые, как мы хорошо знаем, были не лучше римлян), оттого и преувеличивает пороки римлян, желая их исправления. — Наивный проповеднический прием, но взгляд, не лишенный историчности!

Много историчнее и глубже был св. А в г у с т и н. Его сочинение *De Civitate Dei* — первая христианская метафизика истории.

По утверждению Августина, следует различать два града (*civitates*), а именно, град Божий (*civitas Dei*) и земной град (*civitas terrena*). Первый образуют все праведные христиане, какие жили, живут и будут жить на земле. Второй, основанный падшими ангелами и объединенный первородным грехом, — все враги Бога и нераскаявшиеся грешники, которых справедливый Бог осудил на вечный ад. Град Божий, хотя и тождествен истинной Церкви, отличается все же от Церкви эмпирической. Ибо последняя всегда существует в определенное вре-

мя и в определенном месте; и немало среди ее членов осужденных на вечное пламя. Эмпирическая Церковь есть *corpus permixtum*, — она состоит из праведников и грешников и, стало быть, больше града Божьего, но, с другой стороны, и меньше его, ибо множество истинных сынов Церкви эмпирически еще не существуют или не существуют уже, нет в э м п и р и ч е с к о й Церкви и ангелов, и ветхозаветных праведников. Земной град тоже не равен эмпирическому государству. Государство, по сути, не зло и соответствует природе человеческого общества, будучи природным порядком, *ordo naturae*. Однако грех испортил государство, превращая справедливую власть в тиранию, свободу — в неволю, справедливость — в несправедность. Потому порой и государство точно воплощает отчасти земной град, как эмпирическая Церковь — град Божий.

Сам Августин был сторонником небольшого патриархального государства, какое тогда защищали стоики. При этом он не отрицает и Римскую империю, ценя в ней универсальную человеческую организацию. Бог дал римлянам великую мощь, желая вознаградить их за, пусть и языческую еще, их добродетель, дабы христиане могли взять себе за образец их самоотверженную любовь к родине, и чтобы империя установила, в конце концов, мир во всем мире. Этот зиждящийся на Божием законе мир и охраняемый праведною властью социальный и политический строй суть великое благо, в каком нуждается и град Божий. Все же, по мнению Августина, благо это естественное, к тому же всемерно искаженное грехом. Защищая христиан от язычников, обвиняющих христианство в обрушившихся на империю несчастьях, Августин доказывал, что римляне преувеличивают благополучие своего государства. Разве вся римская история не есть цепь несчастий, начиная с убийства Рема и кончая гражданскими войнами? Разве римляне не больше терпели от римлян же, нежели теперь терпят от варваров? И поделом! Августин строго критикует политическую историю империи, языческую религию и философию. Изучив сочинения Варрона, он объясняет, что просвещенные люди, в конце концов, не верили уже в богов. А философы, хотя и признавали единого Бога, не переставали чтить даже демонов. Почувствовав, что человеку необходим Посредник, однако, не желая смирить себя в служении истинному Богу, философы подпали под власть злых духов. В моральном же отношении власть римлян, последняя и величайшая в мире, была незаконной. По словам самого Цицерона, следовало бы назвать ее разбойничьим государством, «*magnum latrocinium*».

Мысль выражена риторически, но по существу хороша и при положительной оценке империи. Ибо, будучи относительным и всего лишь «естественным» благом, империя, особенно в сравнении с Церковью, является несовершенной, греховной человеческой организацией. Так что

если Августин и путает подчас эмпирическую Церковь с градом Божиим, то и сама империя или государство вообще представляются ему конкретным проявлением земного града. Метафизическую свою антитезу он конкретизирует, исследуя историческую антитезу Церкви и государства. Таким образом, Августин избежал «византинизма», не спутав государства с Церковью. Но разъяснить смысл христианской империи ему было нелегко. Он хвалил христианских императоров; требовал, чтобы власть охраняла социальное, политическое и религиозное согласие; желал, чтобы чиновники не только служили на совесть, но и поддерживали бы Церковь материально. «*Compelle intrare*», «должно принудить войти в Церковь», говорит он о еретиках, рассчитывая, естественно, на помощь правительства. Но, хотя и случалось ему нередко путать град Божий с эмпирической церковной организацией, Августин всегда отличал этот град даже от христианской империи.

Понятия обоих градов, конечно, не историчны, а метафизичны. Однако именно опираясь на эти понятия, Августин развернул обширный христианский синтез истории, что возможно было сделать, только наполнив их конкретным смыслом. Языческие историки больше интересовались вопросами «социологии», история же — наука подлинно христианская. Только иудаизм и христианство признают человечество центром всего бытия. Поскольку же иудаизм величайшей исторической реалией считает не индивида, а народ (еврейский народ), то одно только христианство занято поисками смысла жизни человечества и мира, утверждая определенный индивидуальный человеческий, а вместе с тем и абсолютный (божественный) факт, иными словами, христианство утверждает, что на земле жил Богочеловек. Поэтому начавшее вести счет лет от рождения Христа, вместо фантастического летоисчисления от начала мира или вовсе негодного — от первой олимпиады или от основания Рима, христианство установило твердый хронологический принцип. Апологеты и восточные христиане мало еще интересовались конкретным историческим процессом. Правда, биограф Константина Великого Евсевий написал свою «Хронику», переведенную на латынь Руфином и Иеронимом. Но хроника не составляет еще истории. Не много проку было и от традиционной во времена Августина периодизации исторического процесса на четыре эпохи. Августина можно назвать первым христианским историком.

Важнейшая его идея — идея борьбы двух градов. Возможно, тут не обошлось без влияния манихейства — вероучения, которое Августин исповедовал в молодости. Но, во-первых, Августин уничтожил признаваемую манихеями самостоятельность злого града; с другой стороны, сами манихеи позаимствовали исторические элементы своей религии у христиан. Как бы то ни было, Августин толковал всю разделяемую им на шесть периодов историю человечества как историю борьбы двух гра-

дов. — Уже в первый период (от Адама до Ноя), когда человечество пребывало еще во младенчестве, братоубийца и основатель городской культуры Каин олицетворял земной град, тогда как Авель и Сет были гражданами града Божия. Когда минули для человечества детский (от Ноя до Авраама), юношеский (до Давида) и мужеский (до вавилонского пленения) возраст, начался пятый период, а после воплощения Христа — последний, шестой, — время благодати, жесточайшей борьбы и победы. Этот период завершится страшным днем — гибелью земного града и триумфом града Божия.

По представлению Августина люди образуют единый большой социальный организм, подобный человеческому. Поэтому вначале невозможно ощутить, что человечество расколото на два града, которые лишь *символизировали* Авель и Каин, Сим с Иафетом и Хам. Впервые земной град начал организовываться, когда люди взялись за строительство Вавилонской башни. Тогда-то они и раскололись на множество народов, из которых единственный еврейский народ сохранял изначальный язык и идею Божия града. Авраам первым действительно олицетворял государство Бога, хотя скорее предрекал и символизировал Церковь Христа, нежели осуществлял на деле государство Божие. Но именно во времена Авраама в Месопотамии возникла первая сильная организация земного государства, империя Нина, впоследствии — вавилонская, ассирийская и персидская империя, просуществовавшая до времен Римской империи. Последняя возвысилась как раз тогда, когда окреп град Божий. Тогда должен был родиться Христос, а Его рождение есть центральный момент исторического процесса. Еврейские пророки провозглашали уже приход Мессии, а поскольку грады не разделялись строго между собой, предрекать его начали и языческие философы. Ибо в земном граде тоже немало Божиих избранных, мистически связанных с сыном Ноя Иафетом. По пришествии Христа оба течения града Божия — иудейское и эллинистическое — слились. У греческих философов было свое, не слишком, правда, великое знание, иудеи же разъясняли верное понятие Бога и человеческую слабость, уча людей смирению перед Богом. Сам Христос — подлинный владыка своего града. Величайшим чудом, доказавшим божественную сущность христианства, Августин считал рост христианства и его победу. Он не сомневался, что христианство окончательно возвысится и настанет предрекаемое Св. Писанием тысячелетнее царство. Два града вступили уже в борьбу. Одно любит Бога и взыскует жизни вечной, это государство одного учения и одной цели. Граждане его кротки и полны любви, смиренны перед Богом; все принимая как дар Его благодати, отказываются ото всего земного и уповают на единение с Богом. Другой град исполнен эгоизма, услад и тщеславия. Его отличают войны и смуты, тираническая власть и всяческие беззакония. Конец его — вечный ад.

Если, говоря о языческом прошлом, Августин нередко отождествляет град Божий с Церковью, а земной град — с государством, то, говоря о настоящем и будущем, он вновь употребляет оба понятия в абстрактном их значении. Только упростив концепцию Августина, в Средние века полностью отождествили град Божий с эмпирической церковной организацией. Хотя Августин и видел конец света в конце Римской империи, он тем не менее отказывался строить предположения относительно того, когда этот конец настанет. — «До сих пор Римская империя только сильно сотрясена, но еще не заменена другой. Так случилось с нею и в дохристианские времена, и всякий раз она оправлялась после таких несчастий. Так что и теперь не нужно терять надежду. Кому ведома воля Божия?»

Верно. — Однако отрицать гибель империи становилось все труднее. Основные исторические идеи Августина вовсе того и не требовали. Последователь Августина испанец Орозий взял на себя продолжение исторических трудов Августина. По просьбе самого иппонийского епископа он написал (417-418 гг.) «Семь книг истории против язычников». В этой универсальной истории (Августин написал только метафизику истории) Орозий отказался от националистического, римского взгляда на исторический процесс. «С римлянами я молюсь, как римлянин, с христианами, — как христианин, с людьми, — как человек, основываясь на законах государства, религии и общей природе. К каждому краю, где бываю, я отношусь, как к отечеству, ибо подлинного, возлюбленного моего отечества нет на земле». Но Орозий не просто космополит. Он сочувствует своим соотечественникам испанцам, завоеванным висиготами, и любит Рим. Только задача Рима, по его мнению, состоит уже не в управлении огромным государством, а в проповеди христианства варварам победителям. Тогда место Римской империи займет единая христианская культура, которую Орозий называет «*Romania*». Таким образом, будущее обретает конкретность, превращаясь в цель эмпирической деятельности. Метафизика истории становится историей.

Уже сам интерес к вопросам метафизики истории и конкретной истории весьма характерен для западных христиан. Мы сказали уже, что в области теологии западные христиане долго были неоригинальны, повторяя и упрощая идеи христиан восточных. Не считая «греков» Иринея и Ипполита, Западное христианство не имело своих богословов, за исключением Тертуллиана и Августина. Однако объяснением тому служит не только слабость западной культуры, но и своеобразный характер западного христианства. Ибо, когда в конце IV века возникло, наконец,

западное богословие, возникли и совершенно новые, незнакомые Востоку вопросы, отчасти сформулированные уже Тертуллианом. Не вдаваясь в проблемы сущности Божества, Троицы и отношений *Бога Христа с Человеком Христом*, на Западе интересовались преимущественно более конкретными, связанными с эмпирической жизнью проблемами. Нельзя сказать, что западные христиане не чтити бы основных христианских догм, только довольствовались здесь верными, но краткими формулами, сами же изучали религиозный смысл человеческой истории, человеческую душу и индивидуальную жизнь; словом, богословие их было антропологическим. Позднее, отчасти уже в сочинениях Августина, антропологически были переработаны и освещены и догмы, сформулированные восточными богословами.

Большое значение для понимания характера Западного богословствования имеет Тертуллиан (150-222 гг.). Хороший юрист и человек практического склада, к догматике он обращался лишь постольку, поскольку это было ему, безусловно, необходимо: прибегал к догмам только в борьбе с еретиками, прежде всего с гностиками. — Церковное учение развивается, по его мнению, для того, чтобы исправлять ошибки людей, хотя (— Тертуллиан не слишком последовательный писатель) Бог сотворил людей, чтобы они Его познали. Не наш разум находит божественную истину, — ее проповедует слово Божие: Св. Писание и церковная традиция. Философы суть «патриархи еретиков», а величайший из них, Платон, питает еретиков, как «*omnium haereticorum condimentarius* [всяческих еретиков усладитель]». Все философы, возможно, бесовские выученики, уворовавшие крохи истины у иудеев и у христиан. Поскольку Христос говорит, что народы должны уверовать, «должен искать, пока найдешь, а только нашел, должен веровать и сохранять, во что уверовал, не более того». Размышлением невозможно постичь и того, что не вызывает сомнения в вере. — «Распят Сын Божий. — Не стыжусь, ибо это стыдно. И умер Сын Божий. — Правдоподобно, ибо совершенно лишено всякого смысла. Восстал из гроба. — Доподлинно, ибо вещь совершенно невозможная!»

Тем не менее. — Бог невидим, хотя люди видят Его, непостижим, хотя по благодати Своей открывает Себя; неосязаем, хотя люди ощущают Его. Понятно. — Тертуллиан лишь хочет подчеркнуть невозможность познания Бога без веры. Сам Тертуллиан никогда не оставлял философии. Но в сфере догматической, по его убеждению, следует без колебаний держаться традиции Св. Писания и апостолов, охраняемой согласием апостольских Церквей, а на Западе — Церковью Римскою. Эта традиция кратко сформулирована в «законе веры» (*lex fidei*). «Правило веры (*regula fidei*)» — одно, единственное, неизменное и незаменимое». Часто даже не по-католически философствующий Тертуллиан образовал, тем не менее, много верных догматических формул. На

Востоке не очень страшились некоторой богословской анархии; юрист и человек практичный, Тертуллиан сознавал, насколько такая анархия опасна. Ему было ясно, что преодолеть эту анархию можно, только признавая единый «закон веры» и эмпирически выражающийся авторитет Церкви. Кроме того, он лишь сформулировал монархическую идею Запада и Рима. Необходимость этой идеи вызывалась отчасти молодостью западного богословия, для которого анархия мнений была опасней, чем для имеющего давнюю философскую традицию богословия восточного. Но еще очевиднее подчеркивается тем своеобразный характер практического и упорядоченного западного христианства, едва ли не настаивающий уже на необходимости догмата о примате папы.

Не безразличный к конкретной жизни, Тертуллиан чтит тело, отрицая спиритуализм платоников. Воспитанник стоической философии, он полагал, что все сущее непременно является телом. Даже сам Бог — тело. Дух, в его представлении, есть не что иное, как особая, наиболее совершенная форма тела. Не чистый, не абстрактный дух и наша душа. Разве способна она мыслить вне ощущений? Сомневающиеся же в воспринимаемых органами чувств предметах скептики уничтожают всю красоту жизни и, в конечном счете, отрицают самую жизнь, желая унижить человека и Создателя. Тертуллиан не хочет согласиться даже с аскетическим отрицанием влечений и ненависти, утверждая, что существуют благие влечения и благая ненависть. Хорош был бы Бог, когда бы, по выдумке Маркиона, только любил и не мстил и не карал грешников! Жалкими бумажками были бы законы такого Бога. Нет, после подлинного воплощения Бога не остается сомнений в крайней важности плоти и мира.

Защищая подлинно живущего человека, подлинного человека от не признававших его спиритуалистов, Тертуллиан постиг смысл плоти, которого не умели практически постичь восточные христиане, хотя в теории концепция восточных богословов требовала того более, нежели западная. Зато Тертуллиан, как истинный западный христианин, решительно отделял человека от Бога, обходя молчанием теорию Иринея и восточных богословов об обожении человека и обнаруживая дуалистический момент христианства. Потому, возможно, он и боролся со спиритуалистами.

Однако, отдавший много времени борьбе с гностиками, Тертуллиан, конечно, не был и не мог быть дуалистом в метафизическом смысле слова. С подлинно христианским и подлинно философским, хотя и не всеми до сих пор оцененным, отношением к телу и эмпирическому бытию он согласовал только этический дуализм. И здесь он остался человеком практической жизни. Поскольку величайшее благо человека — свобода, он может употребить ее и во зло, преступая закон Божий, или

греша. Бог не истребляет грех или зло потому, что не хочет уничтожить дарованной им свободы. Юрист-формалист и человек неистового темперамента, Тертуллиан не желает признавать никаких компромиссов. Этика его — ригористически-аскетическая. Второй брак — род распутства, да и первый — вещь не самая лучшая. Христиане должны бежать всей языческой жизни. Ибо Бог, прежде всего, строжайший Судия, ревностно охраняющий свою честь, и страшна безжалостно описанная Тертуллианом вечная мука. Неудивительно поэтому, что, в конце концов, Тертуллиан уперся в аскетический монтанизм. Правда, проповедующие грядущее царство Духа Святого монтанисты были спиритуалистами. Но этот богослов, как сказано, не боялся противоречий: утверждал, к примеру, что император представляет не язычников, а христиан, ибо власть свою имеет от Бога, которого истинно чтят одни только христиане, и что христиане охотно участвуют в делах государства и войнах. Нам здесь важен не дуалистический аскетизм Тертуллиана, а то, что он защищал эмпирическую реальность. Восточные христиане часто, можно сказать, забывали человека ради Бога. Важнейший вопрос Тертуллиана — отношения человека с Богом. Тертуллиан как будто уравнивает человека с Богом и, отрицая их единство, толкует их отношения с позиции человеческой, даже юридической. Если на Востоке на человека смотрят с позиции Бога, он смотрит на Бога с позиции человека.

Также практически и конкретно, только гармонично понимал христианство и св. Амвросий. Амвросий (334-397) не был богословом метафизиком, хотя и ценил идеи александрийцев Климента и Оригена и пользовался аллегорическим методом. Образцовый представитель лучшего римского чиновничества, энергичный, прозорливый и ровный, благородный Амвросий был организатором и управителем Церкви. Он — большой патриот, однако, любит не прошлое Рима, а христианскую империю; хвалит Константина Великого за то, что, крестившись, тот оставил своим наследникам христианское государство. Императрица Елена, обретшая Св. Крест, приказала поместить один гвоздь в венец правителя, другой — в узду его коня. — «Мудро поступила Елена, вознеся Крест над головою правителя. Почитая императоров, следует чтить Крест Христов». — Тем самым был разрешен и вопрос практической важности, поскольку многие сомневались, подобает ли христианину коленопреклоненно чтить императора. — «Хорошая вещь и гвоздь в узде коня римского правителя. Гвоздь правит всем миром и украшает чело императора, так что частый преследователь Церкви сделался теперь проповедником». Все же, «в вопросах веры епископы — судьи императорам, а не императоры — епископам». Сам Амвросий защищал кафолическую веру от императрицы арианки и не допустил в Церковь Феодосия Великого за то, что по его повелению было уничтожено около десятка тысяч людей.

В свое время Цицерон написал трактат *De officiis*, желая систематически изложить этические принципы государства. Амвросий переработал сочинение Цицерона, желая указать священникам нравственные их обязанности, необходимые для упорядочения христианского общества. Амвросий был основоположником нравственного богословия, а восточные христиане и не пытались даже систематизировать христианскую науку нравственности. Правда, почитатель посредственного философа всего лишь перерабатывал стоическую этику, использованную сполна римским эклектиком. Впрочем, в сочинении христианского епископа имеются и основные христианские идеи. Автор выделяет христианские добродетели смирения и любви к ближнему. Любовь же — не внешний факт, но внутреннее чувство человека, проявляющееся в трудах милосердия. Мы должны быть сострадательны к несчастному ближнему, поддерживая его, сколько можем, и даже больше. Если потребуется, надо и жизнь отдать ради ближнего своего. «Праведный и разумный христианин не должен беречь свою жизнь, когда другому грозит гибель. Даже попав в руки разбойников, не следует защищаться, дабы защищаясь, не согрешить против любви».

Потому и следует уважать бедность. Богатый любит себя больше, чем своего брата, к тому же богатство — это владение, противоречащее не только слову Христа, но и самому природному порядку. «Бог велел всем растениям расти, чтобы каждый человек кормился общей всем пищей и чтобы земля была общим владением. Природа установила всем общее право владения». А «обычай сделали из этого частное право». Не забудем, что Амвросий писал в период экономической гибели империи, неприметно заразившись тенденциями государственного социализма. Впрочем, не он один, поскольку многие отцы Церкви охотно предавались такого рода социалистическим мечтаниям, мало интересуясь проблемами конкретной жизни. Амвросий, возможно, даже лучше других понимал, что социалистический порядок — всего лишь далекий идеал. Он ясно отличал заповеди Христа (*praecepta*), подлежащие всеобщему исполнению, от предписаний (*consilia*), данных только совершеннейшим ученикам. Защитник аскетизма и монастырской жизни, он восхвалял девство. Но — «не отрицаю супружества, хочу только описать плоды посвященного Богу девства. Редко кто имеет призвание к девству, к супружеству же — едва ли не все. Кроме того, и девственным должно же родиться».

Все же для понимания общего характера западного христианства следует обратиться к величайшему его представителю, иппонийскому епископу св. А в г у с т и н у. Глубоко исследовав и четко сформулировав

типичнейшие проблемы западной Церкви, он соединил их с восточной догматикой, стремясь дать в своеобразном освещении синтез христианской философии. В области богословия Августин не имеет такого значения, как Ориген, Афанасий и каппадокийцы. Но Афанасий и каппадокийцы были отцами восточной Церкви; на богословие и философию Запада они влияли не индивидуальными своими системами, а лишь постольку, поскольку помогали Церкви формулировать важнейшие ее догмы. Ориген уже в начале V века почитался опасным еретиком. Августин индивидуальными своими мыслями и индивидуальной системой буквально взрастил все западное богословие. Идеи восточного христианства отличались от индивидуальностей, эти идеи выражавших, приобретая как будто общий, внеличный смысл. Августин же и самые абстрактные идеи, даже догмы, умел связать со своей индивидуальной жизнью и со своею личностью. Тем самым наиабстрактнейшая проблема обретала конкретность, превращаясь в проблему индивида.

В то время как восточная культура преодолела свой индивидуализм, индивидуализм Августина был все тою же болезнью гибнущей Западной империи. Но Августин так углубился в бесконечно богатую свою индивидуальность, с таким пылом и так гениально ее исследовал, что отыскал наконец в глубине своей души истинного Бога и образ всего мира. Болезнь, конечно, так и осталась болезнью. — Настоящий виртуоз в дружбе, чувствительный и по-женски нежный, Августин в то же время деспотичный вождь своих друзей, ведущий их то путями ереси, то — церковного учения и жизни. Он не любит противоречий; о себе, по правде говоря, печется больше, нежели о друзьях; желает любить их ради Бога (не ради них самих), а любит часто ради себя самого. Скрываясь от своей матери, спокойно покидает ее, чтобы отправиться в Рим (ок. 383 г.); явившихся ему во сне покойников он все же не признает, ибо если бы они, в самом деле являлись, то усопшая его мать, бесконечно его любившая, непременно бы его посетила. Августин эстетически оправдывает Божий мир; потрясающий душевный холод позволяет ему забыть о беспредельных муках грешников во имя красоты вечного пламени. Развивая свою философскую систему из новоплатонической, Августин характернейшим образом изменил понятие души. Тогда как новоплатоники и восточные отцы изучали универсальную мировую душу, мало интересуюсь индивидуальной, он исследовал как раз свою, индивидуальную душу. — «Хочу знать, что есть Бог и что есть душа. — И только? — Только!» — Речь здесь идет о душе определенного индивида, Августина, — не о душе всечеловеческой и мировой, в которой, чего доброго, и не видно человека, или большого труда стоит разглядеть его. Говоря об этой универсальной душе, Августин интересуется не ею; забывает о ней ради того, что заботит его в собственной. Отсюда происходит известный гедонизм его философии. Августин сам говорил,

что, будь душа смертна, он сделался бы последователем Эпикура. Занимаясь философией, он искал счастливой жизни: «*beatitudo*» было целью его философии.

Но тут болезнь индивидуализма оборачивается силою. «Желая быть счастливыми, мы должны искать Истины, и только». Поскольку философия свидетельствует о неизменности истинного человеческого блага, то и следует искать этого бессмертного бытия, отвергая все тленное и переменчивое. Таким образом, Августин превозмог релятивизм, однако, он индивидуалистически отрицал смысл эмпирического бытия, признавая земную жизнь лишь средством спасения души. Как и манихеи, последователем которых он был в молодости, Августин заботился о том, как вызволить из мира собственную душу. Индивидуалист не спешит, разумеется, ухватиться за идею обожения, отделяя человека от Бога и других людей и подчеркивая дуалистический момент христианства. Августин анализирует свою индивидуальную душу, стремясь посредством этого анализа познать Бога и целое. Пользуясь современной терминологией, следовало бы назвать его «психологистом». Как и всякому последовательному индивидуалисту, Августину пришлось бороться со скептицизмом. Некоторое время он был последователем учения «академиков», пока неоплатонизм не пробудил его гениальности. Используя метод Сократа и платоников, Августин познает себя самого, т. е. видит истинность своего мыслящего бытия, выводя из этого истинного бытия бытие Бога. Августин превратил уничтожающий римскую культуру индивидуализм в метод и принцип собственной философии и европейской философии в целом, формулируя знаменитую свою аксиому «*cogito ergo sum*», «отец» новой философии Декарт всего лишь повторил слова отца западной Церкви.

Полностью от своего индивидуализма Августин все же не отказался. Поэтому, на мой взгляд, в его метафизике и получили такое большое значение новый смысл понятия веры и благодати.

Восточные и западные христиане равно признавали всякое человеческое благо Божиим даром, милостью Божией. Но, имея в виду единство Бога с человеком, на Востоке склонны были считать Божию благодать Самим Богом, во всяком случае, не отличали ее от Бога так явно, как западные христиане и Августин. Поскольку во всем действительно сущем восточные христиане видели теофанию, то их не слишком занимало, каковы отношения Божией благодати и человеческой свободы; поскольку Бог, в их глазах, чуть ли не связан с человеком, то в свободе нечего и сомневаться. Для Августина Божия благодать — совершенно отдельная часть Бога, Его дар, который он считает как бы вложенным в человека предметом, чем-то наподобие «индуцированного» качества человека. В таком случае спасает человека именно благодать, а в конечном счете — Бог, причем возникает крайне трудный вопрос: как может

человек оставаться свободным и что значит эта человеческая (а не словно бы общая Богу и человеку) свобода. Иначе говоря, поскольку Августин строго отделяет человека от Бога, апория единства Бога с человеком и их различия сменяется новой апорией свободы и благодати.

Но если пантеистические настроения восточных христиан нельзя отождествлять с пантеизмом, то тем более нельзя утверждать, будто Августин отрицал человеческую свободу. Рассуждая подобно Августину, можно, правда, за ключи из его слов, будто человек обладает только психологической свободой, т. е. субъективным ощущением свободы. Однако сам Августин так не думал и не говорил, поскольку всегда утверждал, что человек свободен. Станным образом восточные христиане как раз не выстрадавшие и не выработавшие идеи свободы о человеческой свободе практически забыли, храня оптимистическую веру в то, что Бог всех спасет. Августин требовал от человека активности, свободной и сильной воли. Ибо он был не только «психологистом», но и «волютаристом».

Поначалу Августин думал научно доказать истину, но в конце концов пришел к убеждению, что разум слишком слаб, что не все человек способен доказать и, желая познать Бога, прежде должен верить. Первое место отводится познанию. Понятно, что, если вера рассчитывает познать, только познание имеет собственный объект. Практически же вера идет впереди. Сам разум требует, чтобы мы сначала верили, потом мыслили. «Если не будете верить, не поймете» (Исх. VII, 9). «Прикажи, что хочешь, — просит Августин Бога, — только исцели и открой мой слух... Если, веруя, находят Тебя взывающие к Тебе, дай веры». Кроме того, св. Августин наставлял людей: «Если желаешь что постичь, — верь... Если чего не постигаешь, — тоже верь. Постижение есть воздаяние за веру. Потому не стремись постичь, чтобы верить, но веруй, чтобы постичь», *crede ut intelligas*.

Душа видит Бога очами разума, познает Его разумом. Верно. Но чтобы душа могла видеть, этот ее разум должен быть здоровым. Разума же не исцелить, если человек не будет верить. Мало того. — Веруя, душа не должна терять надежды узнать, наконец, Бога. А, веруя, должна еще и любить Его. Если душа «не возлюбит обетованного света, не пожелает его, довольствуясь своей темнотою, разве не оттолкнет она своего Целителя?» Словом, Августин требует живой христианской веры — более, можно сказать, жизни, чем познания. И тут он — типичный представитель западного христианства.

Понятие веры многозначно. Прежде всего, вера — это единение со Христом и высший род познания. Но чтобы познание веры было истинным и несомненным, человек должен любить ближнего и жить по-христиански. Как единение со Христом и мистическое познание, вера есть дар и благодать Божия. Однако, если Истина принуждает человека признать ее, словно поработавшая человека, познание веры отличается от по-

знания разума тем, что свободно. Ведь сам доступный для познания Бог есть абсолютная свобода, делающая свободными всех ее познающих. Стало быть, веря в Истину и познавая ее, человек может и не признавать Истины, хотя ясно ее видит. Вера есть не только Божественный акт (= благодать), но и совершенно свободный, и, значит, ничем, даже самою Истиной (= самим Богом), не мотивированный человеческий акт. В этом она очень похожа на обыкновенную, нерелигиозную, нехристианскую веру. В этом отношении справедливо будет сказать, что мы верим в Бога так же, как верим людским словам. Как и все основные понятия христианства, понятие веры апорично, и следует избегать односторонних его толкований. На практике, однако, трудно избежать односторонности. Одни стремятся подчеркнуть мистический момент христианства, другие — чисто человеческий.

Говоря о познании Бога, Августин, как и Тертуллиан, подчеркивал свободу веры и человеческую ее сторону. — «Наше дело верить и хотеть, а Бог делает так, чтобы верующие и хотящие могли поступать достойно», *nostrum... est credere et velle; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi*. «Бог не жалеет человека, если прежде не изъявляет человек воли», ибо «воля и есть то, посредством чего человек грешит или живет праведно». Правда, первородный грех так ослабил волю человека, что она соделалась даже рабынею греха (*serva peccati*), и человек может желать блага, но не может уже осуществить свое желание. Первый человек в раю мог и не грешить (*posse non peccare*), а эмпирический человек не может не грешить (*non posse non peccare*). Однако и он может верить и желать избежать грехов. Такому человеку и дает Бог власть впредь не грешить, а на небе даст ему всю свою благодать, которая сделает так, что человек не сможет более грешить (*non posse peccare*). Бог спасет тех, о ком заранее знал (*praescivit*), что они жаждут спасения и уверуют.

Выходит, что свободная вера человека — единственная, пожалуй, его заслуга. Желание все познать разумом — великая гордыня, не оправданная к тому же никакими фактами. Не многое разве, по словам Августина, принимает на веру человек, когда читает историю, слушает друзей, врачей и иных людей? Разве мышлением только, *liquida ratione*, способны люди найти Истину? Практически всюду требуется вера, человеческий акт и некий авторитет. Не по Божией ли воле величайший наш авторитет — Св. Писание? Для того только, возможно, многое в Св. Писании представляется темным и лишенным смысла, чтобы оно сильнее притягивало нас, побуждая исследовать его тайну; без веры же человек не может этих тайн исследовать.

Однако великий мистик Августин не мог довольствоваться таким односторонним понятием веры. Характернейшая его и всех западных христиан черта состоит в том, что четко формулируя это понятие, он

отделял человека от Бога и раскалывал сам акт веры. Но религиозный опыт Августина говорил ему много больше. Чем глубже анализировал и постигал Августин свою жизнь, свое обращение (*conversio*), тем яснее чувствовал, что спасен Богом. Это не было простое умозаключение, но живой опыт, — что он, Августин, и Бог составляют некое единство. — «Ты ослепил мое слабое зрение сильным светом, и я содрогнулся от любви и страха... То возносила меня ввысь Твоя красота, то вновь, тяжелый, падал на землю». Кто же здесь действует, — человек или сам Бог? И что иное значит здесь вера, если не истинное познание, не самое Истину, говорящую человеку?

Никто, по мнению Августина, не возрождается нравственно и духовно без милости Бога. А, не возродившись, не только невозможно хорошо знать Бога, но даже и верить в Его существование. Один только Бог живет человека, даруя ему веру, т. е. Свою благодать. Ибо вера здесь уже не человеческий, а Божественный акт. Как судьба стоиков (*fatum*), Божия благодать «хотящего ведет, не хотящего тащит», *volentem ducit, nolentem trahit*. Мистический опыт подтверждается рассуждением. — Поскольку Бог — податель всех данных человеку благ, а вера — благо, то Бог дает человеку и веру. Божественная благодать делает нас не только способными праведно поступать, но и верящими и желающими блага. Не воля прежде Божией благодати, а, наоборот, благодать прежде воли. Вера есть благодать Божия, только Божественный, а не человеческий акт. Дела веры, ее «заслуги» суть плоды веры. Конечно, верим мы сами, но лишь потому, что Бог нас избрал и подарил нам благодатную веру (*gratia gratis data*). В своем сочинении *De praedestinatione* Августин признает, что заблуждался, полагая, будто «вера, благодаря которой мы верим в Бога, не Божий дар, а собственное наше достояние».

Если так, где же тогда человеческая свобода? — Многие, говорит Августин, и призываемые не идут к Богу. — Худо, думаю, сказано, в особенности потому, что одних Бог будто бы призывает так, что они не могут Ему не подчиниться (*congruenter vocati*), а других — так, что могут (*non congruenter vocati*). В любом случае, человеческой свободы здесь нет и в помине. Августин это чувствует и бесстрашно делает из своего учения необходимый вывод. — Все люди согрешили, образовав единый погибельный род, *massa perditionis*, греховный род, *massa peccati*. Все заслужили вечной смерти, совершенно справедливого наказания, налагаемого Праведнейшим Богом. Но, хотя Бог и осудил людей на вечный ад, нет несправедливости в том, что иные из них Богом были избраны и спасены. На то Его святая, непостижимая воля, и все тут. О том, почему одних Он избрал, а других — нет, согласно Августину, если не хочешь впасть в заблуждение, и думать не стоит. Люди — *massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur sive donatur*

nulla est iniquitas [ком греха, долженствующий понести наказание перед божественной и величайшей справедливостью и потому в том, изгоняется ли он или получает награду, нет никакой несправедливости]. Из свободно обречших себя на вечную смерть людей Бог спас Своих избранных, тем самым уже создавая других для смерти. Августин так и пишет о «предопределенных к вечной смерти», *morti sempiternae praedestinati*.

Такой безжалостной теорией завершаются философские рассуждения Августина о вере и благодати. Психологически эта теория возможна только потому, что самого себя Августин чувствовал избранным и спасенным и при том был индивидуалистом, любил других людей не ради них самих; не слишком о них и пекся. Но индивидуализм выявил и теоретическую ошибку Августина. Он ошибается, хотя с логической точки зрения его рассуждения кажутся неопровержимыми. В самом деле. — Если Бог действительно абсолютен, то Его воля и решение не могут зависеть от человека, Им самим сотворенного. А Бог, без сомнения, зависел бы от человека, если бы хотел спасти только тех, о ком заранее знал, что они будут праведниками, если бы Божественное *praescientia*, т. е. предвидение, мотивировало Его *praedestinatio*, или предопределение. Отделяя человека от Бога, как Августин, невозможно избежать августиновской теории. Но, если признать эту теорию, тогда попытка Августина доказать, что Бог все же справедлив, оборачивается наивной софистикой.

Августин заблуждается, когда отделяет человека от Бога, забывая об их единстве. Стало быть, он не совсем понимает значение Богочеловека. — Иисус Христос имеет две природы, две воли, но одну личность, которая, будучи и человеческой личностью, есть ипостась Бога. Поскольку каждый конкретный акт Иисуса индивидуален и личностен, следует признать, что конкретно и стало быть личностно действующая воля человека Иисуса не только совершенно отвечает Божественной, но и отличается от нее лишь абстрактно. Потому нельзя сказать, что здесь говорит и действует человек Иисус, а здесь — Бог Иисус, хотя человеческая воля никоим образом не совпадает с Божественной. Тем самым я хочу сказать, что человеческий наш разум не может отличить человеческого акта Иисуса от Божественного Его акта: существует лишь единый акт Бога и человека. (Ср. *Anathemath. Cyrilli*, особенно cap. 3, 4, 6; *Conc. Chalced. de duabus naturis Christi*). Так же, не имея основания отличать актуализованную волю Бога от потенции этой воли, мы отличаем не актуализованную еще потенциальную человеческую волю Иисуса от Божественной Его воли. Но, различая здесь человека и Бога, нельзя, разумеется, воображать себе личностную волю человека, ибо личностная воля уже не потенциальна. Следовательно, исследуя отношения человека и Бога, мы должны быть крайне осторожны и осмотритель-

ны. Рассматривая этот сложнейший вопрос, мы не можем сопоставлять человеческую личность с личностью Бога (ведь чисто человеческой личности не существует), не можем говорить, что единство человека и Бога противоречит их двойству. В противном случае вышло бы, что существует один только Бог (или один человек) или будто бы Бог и человек — всего лишь две разные вещи. Невозможно ведь много знать и говорить о чистой, конкретно и лично еще не действующей, потенциальной воле.

Иисус во всем подобен нам, только безгрешен (*Евр. IV, 15* и *Chalcedon. de duabus naturis*). Следовательно, мы не можем признать даже человеческой личности, поскольку личная форма всякого человека есть форма самого Бога. Акт нашей личности — наш и Бога, Богочеловеческий. Августин имеет право говорить об акте веры как о благодати и Божественном акте. Мы должны, однако, различать в этом акте волю Бога и человеческую, природу Божественную и человеческую, как различаем потенциальную, не актуализованную еще человеческую волю и волю Божию. Поскольку человеческая воля актуализуется, становясь конкретной и личной, поскольку она «лицетворится», постольку она соединяется с Божественной в единый индивидуальный акт личности, постольку отличима от воли Бога лишь абстрактно. Но, будучи волею грешного человека, она не полностью соединяется с Божественной; поскольку же не соединяется — постольку акт индивида остается не индивидуальным в подлинном смысле слова, — актом не личности, а обыкновенной безличной твари; постольку и Божия воля не актуализуется в человеке. Это и есть грех, по энергичному утверждению Августина, совершаемый одним лишь человеком.

Хорошо уяснив все это, мы не говорим уже, что в личностном действовании человека — вере, например, Бог отнимает у человека свободу и что человек действует и верит несвободно. Ибо здесь нет двух личностей, но только две природы и две воли, сходящиеся в совершении единого конкретного акта. Поскольку не существует чисто человеческой личности, то было бы ошибкою полагать, будто Бог ослабляет человеческую личность, ибо человеческой личности не существует. Исследуя соотношение человеческой воли с волей Бога до соединения с Нею, нельзя воображать, будто человек есть личность и только отличен от Бога. Будь человек иною и только отличною от Бога личностью, тогда, конечно, верна была бы теория Августина. Но, по мнению самого богослова, человек существует, только соединяясь с Богом. Так что, когда человек начинает действовать и верить, невозможно более говорить об одном различии Бога и человека, а нужно уже искать и их единства. Таким образом, вся теория Августина оборачивается абстрактным рационалистическим умствованием, хотя и опирающимся на гениально подмеченные факты.

Факты эти суть абсолютность Бога и благодать Бога, соотносящиеся с индивидуальным человеком, — и Божественная природа веры. Но, обнаружив мистическое единство индивида с Богом, Августин не хочет признать этого единства; отрицая первичное свое понятие веры, он начинает отвергать и свободную человеческую деятельность. Вынужден был ее отвергать, поскольку признал индивида самостоятельной, существующею наряду с Богом личностью. Это типичный западный индивидуализм и проблема всего западного богословия. Принижая индивидуальность практически, в теории восточные христиане лучше защищали ее свободу и значение, и даже не поняли теории Августина. Но и западная Церковь не признала всего учения своего Отца, отказавшись от предназначенности грешников к гибели (*praedestinatio ad mortem*) и подчеркнув значение человеческой деятельности. По правде говоря, теория Августина и собственные его мысли выразила не полностью, поскольку предопределение логически требует отрицания человеческой свободы, Августин же, напротив, всегда ее защищал и выводил свою систему из понятия свободы. Мировоззрению Августина присуще крупное противоречие, или апория веры. Поскольку эту апорию трудно преодолеть чисто теоретически, то в теории Августин и не избежал колебаний. Но, не делая из своей теории необходимого вывода, не отрицая уже свободы, он обнаружил себя человеком, *практически* эту апорию преодолевшим. Его ошибка — чисто теоретическая, к тому же неизбежная, когда, отделяя человека от Бога, забывают об их единстве.

48

Августин первым изложил антропологическую метафизику западного христианства. — Догма Троицы получила уже определенную форму, и Августин только толковал ее, ища аналогий между сознанием Бога и индивида. Но и здесь, оставаясь психологистом, он не индивида объясняет через Бога, а Бога через индивида. Ученик Плотина, он не заметил все же гносеологического смысла догм.

Что такое, спрашивает Августин, человеческая троица, отображающая Божественную? — Это бытие, жизнь и познание души; или — бытие и жизнь души, самосознание и познание души, любовь души. В важнейшем своем труде *De Trinitate* Августин говорит о *mens* (1), *notitia, quae se novit* (2), *amor quo se notitiamque suam diligit* (3) и о *memoria* (1), *intelligentia* (2), *voluntas* (3). Т. е. человеческий разум (*mens = memoria =* память, поскольку разум думает и о прошедшем) мыслит, или познает самого себя. Это самосознание разума и есть познание (*intelligentia*) и знание, содержание знания (*notitia*). Но разум хочет себя познать, а познание хочет соединиться с составляющим его

объект разумом. Это желание и есть третий момент троицы — воля (*voluntas*) и любовь (*amor*). Понятно, что третий момент происходит из обоих первых (*Filioque*).

Исследуя Троицу, Августин умалает объективное значение различия Лиц. Последние представляются ему не столько личностями, сколько внутренними отношениями (*relationes*) единого Божества. Что не удивительно, поскольку моменты сознания индивида не различаются между собой объективно. Онтологическая и мистическая философия XI-XII вв. — св. Ансельм, мистики Сен-Викторского монастыря (Гугон, Ришар), св. Бернард из *Clairvaux* [Клерво] — углубили мысль Августина. Сам он не дал им догматической оценки, не столько доказывая догму, сколько разъясняя ее. Потому она лишилась философского своего смысла, превратившись в «правило веры».

Зато Августин никогда не упускал случая разъяснить догму. — Разве все сущее не желает достичь своей цели, разве не любит? Неодушевленный предмет падает на землю от тяжести, словно из любви к земле. Огонь ищет вверху определенного ему природою места. Корни деревьев идут вглубь, ствол с ветвями тянется ввысь. Дерево желает, любит. Правда, неодушевленные предметы лишены самосознания; зато просятся на глаза человеку, чтобы тот познал и точно спас их. Не очевидно ли, что все они имеют свою троицу, т. е. бытие, волю (= любовь) и желание, поскольку, пусть и не ощущая того, желают, чтобы человек познал их. Изучение живых существ еще более проясняет образ Троицы. Ибо всякая живая тварь существует (*esse*), живет (*vivere*) и познает (*intelligere*), всякая имеет *esse*, *species rei* и *ordo*. Таким образом, вся природа превращается в иерархическую систему символов, новую написанную Богом священную книгу, читая которую человек должен постичь Творца.

Но более всего Августина интересовал человек. В прошлом «слушатель» манихеев, он исследовал природу зла. Для христианина зло уже не метафизический принцип и бытие, но недостаток (*privatio*) бытия и блага, и искаженный порядок бытия. Откуда зло? — От свободы, от свободного греха, говорит Августин. Восточные христиане формулировали ту же мысль, полагая, что ангелы и люди отпали от Бога, желая жить по своей воле. Кроме того, некоторые восточные христиане предполагали, что, поскольку воля создания по существу изменчива, все ангелы и люди, в конце концов, обратятся и возжаждут блага. Согласно Августину, ангелы согрешили потому, что им не достало особой Божией благодати; возможно, отпали не по свободной воле. Во всяком случае, свободно согрешил Адам, от которого — *jure seminationis* — могли произойти только грешные люди. Поскольку грех Адама испортил всю человеческую природу и каждый человек ответственен за акт общего прародителя, то люди суть рабы греха, лишь с Божией по-

мощью способные поступать достойно. Только Божия милость спасет человека: борьба двух царств, спор Бога и Сатаны, составляет смысл истории. Нельзя винить Бога, если завершением этой борьбы должна стать вечная жизнь избранных и вечная мука грешников. Только имея в виду вечную кару грешников, и возможно понять вечную и неизменную справедливость Бога. Не высшая ли красота мира, когда осуждены грешники, испытаны праведники, совершенны блаженные? *Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis: damnationem peccatorum, exercitationem iustorum, perfectionem beatorum* [И есть красота всего создания через эти три вещи безупречная: осуждение грехов, упражнение в справедливости, усовершенствование прекрасного]. Не победа добра и истребление зла красит мир, но контраст добра и зла: *contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* [противопоставлением противоположных вещей складывается красота века].

Называя индивидуализм Августина его слабостью, я не думаю отрицать позитивное значение этого индивидуализма. Отчасти оно явствует уже из сказанного; отчасти для оценки его нам необходимы новые доказательства.

Признав основанием знания индивидуальное свое познание, Августин не сделался скептиком и релятивистом, но открыл в своем сознании несомненную аксиому философского мышления, которую в XVII веке возродил Декарт, положивший тем самым начало новой европейской философии. — Августин хотел, чтобы его философское рассуждение было абсолютно научным, не содержало бы недоказанных гипотез, потому все подвергал сомнению, пока не нашел свою аксиому. Прежде чем браться за доказательство существования Бога, давайте, говорит Августин, начнем с самого очевидного: «Желая себя познать, знаешь ли ты, кто ты таков? — Знаю. — Откуда ты об этом знаешь? — Не знаю. — Как, по твоему, цельный ты или сложный? — Не знаю... — А знаешь ли ты, что мыслишь (*cogitas*)? — Это знаю. — Стало быть, истинно, что мыслишь? — Истинно». Невозможно усомниться в истине, что человек существует, ибо он мыслит, хоть и сомневается при том. «Возможно, ты опасешься, что ошибаешься в этом вопросе? Но ты не мог бы ошибаться, если бы тебя не было». Это декартово *cogito ergo sum*. Только Августин не заключает из своего бытия о существовании Бога (как делает Декарт), а считает бытие Бога второй аксиомой. — «Есть Бог, воистину есть. Кажется, мы не только имеем Бога в себе, веруя, но и касаемся Его, познавая, хотя пока — довольно слабо». Если я имею идею объективной истины, необходимо, чтобы была эта истина. И не я один, а все мыслящие, каждый в разуме своем и душе, видят объективную Истину, т. е. Бога, *secretum et publicum lumen* [тайный и явный свет]. (Ср. *consensus omnium* Цицерона.)

Найденная Августином и всего лишь воспроизведенная Декартом аксиома, — несомненно, верное и хорошее, хотя и нуждающееся в пояснениях начало философского рассуждения. В пояснении же оно нуждается постольку, поскольку, объявляя себя философом, Августин не знает еще, что такое эта его существующая личность: индивид или большая, чем индивид, и только индивидуированная личность. Августин, как и Декарт, склонен понимать эту первую аксиому индивидуалистически. Однако как воспитанник новолатонизма он признает и вторую аксиому, утверждая, что Бог действительно существует, и люди непосредственно Его познают. При отказе от второй аксиомы первая с необходимостью перерастает в релятивистическую систему индивидуализма, как и случилось на исходе Средневековья и в XIX веке. Августин, как мы сказали уже, склонен был к индивидуалистической философии. Формулируя первую свою аксиому, он заменил онтологическую новолатоническую и восточную философию антропологической, тем самым несколько умалив значение второй аксиомы. Для изложения философского мировоззрения Августин исследовал сознание человека, даже индивида; эмпирический человек ощущает себя, прежде всего, определенным индивидом. Социальное всечеловеческое сознание и абсолютное сознание (предмет исследования восточных философов) эмпирическому человеку представляются не первичной реальностью, но чем-то, нуждающимся еще в доказательствах разума или веры. Сам Августин еще считает бытие Бога несомненною аксиомою, Декарт старается эту аксиому доказать, вывести разумом, а Кант объявляет недоказуемой. Опасность индивидуалистического скептицизма, только грозящая метафизике Августина, оборачивается реальностью и объективным заблуждением. Так или иначе, отец европейского онтологизма стал и отцом европейского скептицизма. Кроме того, Августин интересовался внутреннею, психическою жизнью человека; в известной мере был спиритуалистом, презиравшим физическое бытие и плоть. Не привлекал его и стоический материализм Тертуллиана, лучше сказать — гилозоизм. Строго отличая дух от плоти, Августин интересовался одним духом. Подлинный основатель европейской философии, он не оставил оригинальной концепции материи и пространства, зато — оставил гениальный анализ времени.

Взыскую Высшего Блага, т. е. Бога, — *Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est*, — Августин считает Бога неизменным бытием, хотя и именует его выразительно «*status mobilis et motus stabilis*». Неизменное бытие — это «вожделенное и покойное отечество», *optatissima patria quietaque* [заветная родина и покой], «заветный покой», *certa et solida gaudia* [надежная и нерушимая радость]. Но где, если не в глубинах духа, обретет человек все это? Там он может найти вечную истину, которая и есть истинно божественное бытие. Там Августин забывает,

что красоту мира составляет контраст. Одно странно, — несколько причастные вечности, все мы меняемся и живем не в вечности, а во времени.

«Что такое время? — Пока не спрашивают, знаю это, а желая ответить на вопрос, не знаю уже». Обычно люди различают настоящее, прошлое и будущее. Но здесь, по Августину, таится великая загадка. — Если бы ничто не проходило, не было бы прошлого, так же, как, если бы ничто не возникало, не было бы и будущего. Как все же возможно говорить, что прошлое и будущее существуют, если прошлого уже нет, а будущего еще нет? С другой стороны, если бы настоящее не проходило, оно было бы не временем, а самой вечностью. Плотин говорил, что время хочет стать вечностью, потому что оно бежит в будущее. Согласно Августину, время потому и время, что бежит в прошлое, убывает, обращаясь в ничто. Однако наш дух и не заметил бы природы времени, не будь он больше, чем время. В самом деле. — С твоею, дух мой, помощью меряю я времена. Предметы производят на тебя впечатление, и это впечатление сохраняется в тебе. Это сохраняющееся в тебе впечатление я и меряю. Будущее же измеряемо мною потому, что мною предугадываемо и я узнаю его в своем настоящем. Одно настоящее совершенно реально: каким-то образом существующее в настоящем будущее только становится реальностью, словно приходит из некоего таинственного места, куда, обращаясь в прошлое, уходит и настоящее. Это таинственное место есть «сегодня» Бога, т. е. вечное настоящее Бога, не настоящее даже, а подлинная вечность. Немного причастные этой вечности, «мы, наши дни и наши времена, все идем чрез сегодня Бога». Существует словно бесконечное множество каждое мгновение выталкивающих друг друга миров; все вместе они существуют в Боге, сменяя друг друга в нашем времени. «Существуй настолько совершенный в познании дух, что мог бы знать все прошлое и все настоящее, как я знаю всю песню, которую пою, — это было бы бесконечно чудесно, до содрогания дивно; ведь все прошлое тогда развернулось бы перед взглядом этого духа, как передо мною развернута песня, которую я пою. Но не говорю, что Ты, Создатель всех вещей, знаешь все прошлое и будущее подобным образом. Твое знание много удивительнее и таинственнее. Если кто слушает или поет известную песню, то не одинаково чувствует себя, заранее угадывая тоны и припоминая отзвучавшие. В Тебе же, вечный и неизменный души Создатель, нет этого».

Здесь следует отметить два воззрения не полностью согласующихся друг с другом. Излагая первое, Августин склонен отрицать абсолютную ценность времени, вместе с чем исчезает и все временное эмпирическое бытие, сменяясь неизменной, зато и невообразимой вечностью. Второе воззрение позволяет предполагать существование совершеннейшей всевременной вечности, интегральный момент которой образуется

жизнью нашего времени. Тогда невозможна гибель эмпирии, и Бог — уже не простое неизменное бытие, а подлинный *motus stabilis et status mobilis*. Тогда время, пусть и не совершенно, отображает вечность, как учил Плотин. Усвоив эту вторую точку зрения, можно оправдать эмпирию, отрицая только ее несовершенства, но не суть. Напротив, соглашаясь с первой точкой зрения, философ должен отрицать эмпирию, видя в ней только средство обретения неизменной вечности. Сам Августин больше склоняется к первому воззрению, хотя оно и противоречит сущностным идеям его философии.

49

Противоречащие друг другу тенденции философии Августина суть противоречия собственной его личности, поскольку, будучи представителем гибнущей эллинистической культуры, он предвещал и новую культуру Запада. И если индивидуализм Августина есть несомненный симптом гибели эллинистической культуры, то, исследуя тот же самый индивидуализм, мы отчетливо различаем и характернейшие особенности европейской культуры. Вплоть до XIII века европейская философия развивалась в русле августиновской традиции, а культурный и религиозный расцвет Европы в XV веке возродил августинизм, оттесненный аристотелизмом XIII-XIV веков в мистическую, отчасти пантеистическую метафизику. Не потому, однако, Августин «оказал большое влияние», что он гениален, — он «гениален», поскольку оказал большое влияние. Поскольку для того, чтобы оказать на людей влияние, требуется единственная вещь, а именно — заранее сформулировать их ощущения и мысли. Августин как будто концентрирует важнейшие тенденции европейской культуры, — ее величие, опасности и недостатки. Поэтому, обновляя августинизм, европейская культура находит себя самое. Августинизм — не «фактор» развития европейской культуры, но сущностный ее момент.

Неслучайно, имея в виду индивидуализм этой культуры, философия Августина целиком и полностью, можно сказать, *биографична*. На пятом десятке жизни (397-400 гг.) Августин сам описал в знаменитой «Исповеди» (*Confessiones*) важнейшую часть своей жизни и религиозно-философского своего развития. Это не дневник, не просто записи событий, мыслей и чувств, но религиозная философия индивидуальной жизни, «*Wahrheit und Dichtung*», «Истина и Творчество». Немудрено, если одному Богу ведомую истину подчас затемняют творческие домыслы человека. И тем не менее. — Не богаче ли сами мы многократно несчастного нашего сознания? Не подлинная ли, последняя наша истина, вечная истина светит нам в мечтах о том, чем мы желали бы и, — знает Бог, — могли бы быть? Не в старости ли только, припомнив ка-

нувшую в вечность жизнь, мы замечаем, что в этом прошлом было доподлинно, но так и осталось незамеченным. Словом, не суть ли наши домыслы отражение мыслей Бога?

Чтение «Исповеди» открывает нам органическое единство системы Августина, с трудом поддающееся окончательному теоретическому изложению, ибо единство это — единство жизни.

Сын небогатого куриала и набожной христианки Моники, «многообещающий ребенок» (*bonae spei puer*), Августин производил впечатление набожного ребенка, хотя и не был еще крещен. «Малых лет, но не малых чувств», он наивно молился Богу; больной, требовал, чтобы мать скорее окрестила его. Страх смерти и судного дня таился в его душе. И — «имя Спасителя моего, Твоего Сына, что светило мне еще во чреве моей матери, теплилось во мне и владело нежным моим сердцем». А «все прочее, сколь угодно приглядное и верное, не прельщало меня».

Но вот настала полная соблазнов молодость, время риторической школы, где скоро отличился способный ученик Августин. Учение давалось ему легко, успех и... любовь манили его. Но не удовольствия, ни совершенная культурная форма не могли удовлетворить его. «Потонул в любви, желая, чтобы она всем мною овладела», «старался любить, любил любить, не выносил покоя и пути без преград». Однако любовь порождала ревность, подозрения, гнев и страх, и беспокойно было его сердце. «Ибо внутренне жаждал внутренней пищи, Тебя, мой Боже... Нездорова была моя душа, раненная, рвалась наружу, стремясь точно потереться о какой-нибудь материальный предмет». Августин инстинктивно чувствовал, что удовольствия непостоянны и недостойны. А диалог Цицерона «Гортензий» (*Hortensius*) уверил его, что следует искать блага постоянного и неизменного и что обманчивы все суетные желания человека. — «Несчастный, крайне несчастный юноша, просил у Тебя о невинности, говоря Тебе: — Дай мне невинность и воздержание, только не тотчас! — Боялся, как бы ни внял мне немедля и тотчас ни исцелил бы меня от вожделения. Хотел, чтобы вожделение скорее созрело, как нарыв, чем исчезло».

Должно — таково и утверждение Цицерона — желать мудрости и бессмертия; должно познать Истину и жить в согласии с нею. Не эту ли вечную истину провозглашает учение Христа? — Нет, юный надменный философ хочет еще познать Истину не только верою, но и размышлением, *non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere* [не только верою, но также и понимаем]. Христианство в его глазах было не вполне научным, Священное Писание рассказывало множество неправдоподобных и непристойных историй, кроме того, не отличалось красотой слога, — к этому времени Иероним не перевел еще Библию на латынь. Ритор Августин желает быть философом и философски разре-

шить мучительные для себя вопросы. Имеет ли Бог тело, как говорит Священное Писание? Откуда зло? Поскольку все сотворил Бог, Он должен быть и творцом зла. Но никак не мог создать зло Всеблагий. «Не смела моя душа и помыслить, что может ей не нравиться Бог, не хотела, чтобы Твоим было то, что ей не любо. И предалась, вторя чужим словам, догадкам о двух сущностях».

В душе Августина зародились антитезы суетной его жизни и жизни мудреца, множественности грехов и единства добродетели, диады бессмысленного зла и разумной монады духа. Разве «чуждое» учение манихеев не разъясняет этих антитез; кроме того, манихеи все время говорят о Христе и представляются мужами глубокой философии. Августин воображал два безграничных тела, только благое тело — побольше, а злое — поменьше. «Если бы на всем беспредельном пространстве было бы одно только беспредельное море, а в нем была бы большая, но не беспредельная губка, то губка эта была бы наполнена морем. Так, казалось мне, и тленное Твое создание полно Тобою беспредельным. Говорил себе: вот Бог, а вот то, что Бог сотворил. Благ Бог, Он высшее благо. Сотворил благо, и вот разливается Он вокруг, течет во благо. Так где же зло? Откуда и какими путями пробралось сюда? Каковы корни зла, и каково его семя? Или его вовсе нет? Отчего же мы боимся его, отрицая то, чего нет? А если боимся, то уже сам страх есть зло... Стало быть, либо существует зло, которого мы боимся, либо зло уже в том, что мы боимся. Откуда же? Ведь все сотворил благий Бог».

Дилемма сформулирована ясно. — Или Бог есть абсолютное и, значит, единственное бытие, и зла не должно быть; или зло существует, как мы то знаем и ощущаем, и тогда Бог не единственное, не абсолютное бытие. Манихеи обещали научно разрешить эту дилемму, и Августин сделался их «слушателем», но ненадолго, ибо скоро заметил, что манихейство ненаучно. — «Решил довольствоваться манихейским учением, если не найду другого, лучшего; но держался его уже не столь твердо, позволяя себе большую свободу». «Начал даже думать, что философы, именующие себя академиками, разумнее прочих, поскольку решили, что все следует подвергать сомнению, и утверждали, что человек ничего не может познать достоверно».

Сомнения как будто оставили Августина. А жизнь делала свое. — Покинув Африку и проведя некоторое время в Риме, Августин получил профессию в Медиолане. Здесь завершился, наконец, мучительный для него философский и нравственный кризис, скорее, пожалуй, нравственный, нежели философский. — Философски он — с помощью Плотина — преодолел академический скептицизм, но жить жизнью философа все-таки не мог. Отослал в Африку свою долговременную сожительницу, с которой имел сына Адеодата, но лишь потому, что намеревался жениться.

Августин сам рассказывает в «Исповеди» о том, что дал ему новоплатонизм, т. е. Эннеады Плотина и некоторые сочинения Порфирия. — Прежде всего, Августин понял, что такое духовное бытие, и начал применять сократический метод интроспекции. — «Не иди во вне, вернись в себя! Во внутреннем человеке обитает истина». *Noli foras ire, in te ipsum redi! In interiore homine habitat veritas.* А, возвратившись в себя, Августин увидел очами своей души «неизменный свет, не обыкновенный наш свет, но — совершенно отличный ото всех земных светочей. Не так был этот свет выше моего духа, как масло на воде, и не так, как небо выше земли. Но был этот свет выше оттого, что сотворил меня; а я — ниже его, оттого что им сотворен. Кто познал Истину, тот познал тот свет; а, познав его, знает вечность. Любовь знает тот свет». Этот чисто духовный Свет и есть Бог. В таком случае, признавая зло плотью, нет уже надобности воображать себе какое-либо другое зло. Нетрудно понять, что зло есть ни что иное, как недостаток духовного блага, того самого Света (*privatio boni*). — «Совершенно нет зла для Тебя, не только для Тебя, но и для сотворенного Тобою всеединства. Ибо вне Тебя нет того, что проникло бы в упорядоченное Тобою создание (*ordo*) и нарушило бы его. В частях создания что-либо почитается злом оттого, что не согласно с другими частями. Однако то, что не согласуется с одним, согласуется с другим и само по себе есть благо». Так что зло, похоже, вещь относительная. Но Августин не может удовольствоваться таким выводом, прекрасно сознавая реальность морального зла. — Зло, по Августину, есть нарушение установленного Богом порядка, когда человек начинает заботиться о себе и даже о более ничтожных вещах. — Прекрасно. Но не осталось ли в этом следов манихейства? Что же, в самом деле, означает, что человеческая воля свернула с истинного пути? Это извращение может означать, во-первых, обыкновенную слабость и недостаток воли: вместо того, чтобы желать иметь Бога, себя и менее значительные вещи, человек хочет иметь только себя и вещи, Бога же презирает. С другой стороны, совратившаяся воля может означать наличие позитивно злой воли; вместо того, чтобы любить Бога, человек любит себя и вещи, при этом сам он и вещи, хотя и существуют, суть нечто совершенно иное, нежели Бог. Представителями первой теории были восточные богословы; мы видели и практические ее плоды, а именно — слабость моральной энергии. Вторая теория — несомненно — дуалистична, не свободна от манихейства; к тому же, не решает проблемы, поскольку остается вопрос, откуда происходит позитивное зло воли, если мир сотворен в высшей степени благим. Сам Августин всю жизнь испытывал колебания, хотя и отдавал предпочтение второй теории.

Новоплатоники не только научили Августина пониманию духовного бытия, помогли решить проблему зла и Бога. — В сочинении Плати-

на Августин отыскал идеи христианского учения, прежде всего — догмат Троицы; отыскал, разумеется, привнеся изрядную долю собственной философии. Во всяком случае, ему стало очевидно, что христианство имеет и моральное основание. Оно не фантастическая мистика, вроде манихейства, и не собрание наивных мифов, но глубокая и, по крайней мере, отчасти доказуемая истина. Тогда же под влиянием проповедей св. Амвросия, Августин уверовал, что «наивные» и «неприсстойные» истории Священного Писания легко поддаются аллегорическому истолкованию.

Разумеется, нужно было *верить в аллегорические* толкования и во все, чего философски не сумели доказать ни новоплатоники, ни сам Августин. Но здесь проявляется общий характер людей, занимающихся философией. Ни один из них не обошелся без авторитета и веры. Самозабвенно ищет человек истину, все подвергая сомнению и критике. Когда же, наконец, с трудом находит или только полагает, что нашел верный принцип, тотчас же оставляет критическую философию, чтобы принять на веру чужой авторитет. Устают ли человек от чрезмерных сомнений? Или неестественна для него жизнь без веры? Как бы то ни было, Августину не казалось уже трудным принимать авторитет на веру. Все лучше понимал он практическое значение авторитета. Заранее признавая все, что проповедовала Св. Церковь, он не желал уже, как прежде, смело пускаться на поиски истины, ограничиваясь толкованием авторитета. Однако, толкуя его, Августин неизменно обращался к философии, создавая свою индивидуальную систему христианской метафизики.

Отсюда явствует, что кризис Августина — кризис нравственный. — Изучая новоплатонизм и слушая Амвросия, Августин внимательно читал и письма св. Павла. Апостол же говорил, что все, что существует и является благом, — от Бога, но при этом решал проблему в моральном ключе, описывая бессилие человека и благодать Бога и воспитывая в сердце человека веру, надежду и любовь. Это-то и нужно было Августину. Уже познающий истину и желавший воплотить ее в своей жизни, он все еще ничего не мог совершить. Давно опротивела ему суетная его жизнь, но, ощущая *taedium vitae gravissimum* [тяжелейшее отвращение к жизни], он все не отваживался отказаться от такой жизни. Видел на улице, как веселится пьяный нищий. Этот нищий достиг своего, а он — знаменитый профессор, философ — неужто не достигнет своей цели? «К счастью, которое тот получил из-за нескольких выклянченных грошей, я шел такими неблагополучными и кривыми путями. Правда, радость нищего не подлинна; но я в поисках своей радости ошибаюсь и блуждаю много больше. Он ликует, а я страдаю... Нищий радуется, напившись пьян, ты же хотел радоваться, стяжав славу. Что же это за слава, Господи? — Та, какой нет в Тебе!»

«Видел Церковь полную людей; один шел одним путем, другой — другим. Мне же то, что я делал, не нравилось уже и казалось тяжкою ношей. Ибо не волновали более меня мои желания, сулившие почет и богатство, не побуждали более терпеть рабства». Августин хотел жениться, — апостол этого не запретил, хотя и советовал избрать лучший путь, т. е. воздержание. Может быть, размышлял Августин, женившись на обеспеченной, если и не на богатой девушке, легче будет жить, как подобает философу. С другой же стороны, жизнь женатого человека полна новых забот, и как бы не стала она помехой для философа. Августин не думал становиться аскетом или священником, он всего лишь хотел жить, как требует того истинная философия. Но ведь и философы, даже языческие, советуют не жениться. Только как отказаться от суетной, конечно, и не привлекательной уже, но все же удобной жизни?

Нужно только сильно пожелать, *velle fortiter et integre* [желать сильно и честно]. Увы, такого желания нет уже; и недужная воля без Божией помощи ничего уже не может. — «Живя своею жизнью, понимал, что читаю, т. е. как плоть борется с духом, а дух — с плотью. На зов Бога, словно пробудившись, отзывался: Сейчас! Еще минутку! Погоди немного! Но минутка оборачивалась долгими часами, а “погоди немного” продолжалось не немного, но долго».

Как-то раз Августина и живущего с ним Алипия посетил их знакомый Понтициан. Увидев на столе письма св. Павла, Понтициан принялся рассказывать о христианах аскетах. Молча слушал его Августин и чувствовал, сознавал, как же беспокоен он, развратен и слаб. И сделалось ему стыдно: те монахи от всего отказались, он же и от малости не способен избавиться! Не решается осуществить теоретически уже познанную подлинную философию! Не имеет решимости жить не то что, как аскет (куда там), но даже как философ! — «Поднимается темный люд и завоевывает небо. Мы же, люди ученые и бездушные, вот где копошимся, в мерзости плоти и крови!» — зло бросает Августин Алипию и бежит, робко им сопровождаемый, в сад, чтобы одержать победу в последней битве.

Действительно, довольно сильно пожелать... Но, — рассуждает Августин, — легко управляющая телом воля не может приказать себе самой. До сих пор, — Августин говорит здесь о моменте своего обращения, — он одновременно желал и не желал... — «Так болел я и мучался, виня себя, метался спутанный, хотел, чтобы вовсе сточились эти подточенные уже пути. Но они все держали меня. Ты же, Господи, пришел в таинственные мои глубины и, гневно-милостивый, грозил мне розгами стыда и страха... Шептал я в сердце своем: Да будет теперь, да будет теперь! — При этих словах я начинал было преисполняться решимости, почти совершал и — так и не совершал. Однако не падал ниц, а стоял и набирался смелости. Вновь пробовал. На волосок, и я — там;

еще немного — касаюсь, держу. Но не был там, не прикасался, не держал, боясь умереть для смерти и жить для жизни... Чем ближе была та временная точка, когда я должен был стать чем-то иным, тем страшнее грозил он, но — не отталкивал от себя, не отпугивал: держал меня подвешенным... «Что же ты стоишь и не стоишь? Пади в объятия Господа! Не бойся, Он не отступит, и ты не падешь без опоры», — говорила Августину «чистая Воздержанность», *casta continentia*. А он все причитал: «Долго ли еще? Долго ли еще? Завтра, завтра. Отчего же не теперь? Отчего же не теперь конец моему стыду?..» Вдруг услышал: «Бери и читай! Бери и читай!» *Tolle — lege! Tolle — lege!..* Кто бы это мог быть? Может, это голос занятого игрою ребенка? Но никто, как будто, в такую игру не играет. Это Бог велит раскрыть наугад и читать Евангелие... Августин раскрыл и начал читать *Рим. XIII, 13-14*, и «не хотел уже читать, не было нужды... Словно свет доверия озарил мое сердце, и исчезли все темные сомнения».

Это было обращение, *conversio*, Августина, по его ощущению, происшедшее не благодаря ему самому, а по милости Бога: Бог возвратил к жизни духовно погибшего, вторично родил его, даруя слабому силу благодати и ведя колеблющегося. Но если мы хотим понять это обращение, не следует воображать себе, будто Августин внезапно сделался аскетом, тем более, что не всеми еще аскетический идеал признавался за совершенство христианской жизни. Сам Августин рассказывает о внутреннем, психическом факте, о всевременном, на всю жизнь принятом решении, о том, что с этого часа с Божией помощью он мог идти по пути истинной своей воли. А путь еще долог.

Августин отказался от женитьбы, профессорской карьеры, но вовсе не думал сделаться священником или монахом. Мечтал стать христианским философом, хотя и понимал философский идеал наполовину язычески. Поскольку один богатый друг пригласил его погостить у себя, то он и обосновался на некоторое время вместе со своею матерью, сыном и несколькими учениками в имении этого друга «*Cassiciacum*», где организовал нечто наподобие вольной христианской академии, очень похожей на монастырь Кассиодора. Но еще яснее мы видим здесь типичную жизнь вельмож литераторов — спокойную, гармоничную, религиозно и философски серьезную. Несколько часов посвящались хозяйственным заботам, затем — прогулки, беседы с друзьями, и все. Но, как настоящий профессор, Августин почти ежедневно готовил серьезный философский диспут на чистом воздухе, а при плохой погоде — в бане. Обычно он сам предлагал тему, а специально приглашенный секретарь педантично протоколировал руководимую Августином дискуссию. Друзья Августина читали, фрудились, жили, следуя его указаниям, как настоящие ученики философской школы. Сам Августин исследовал философские вопросы, приобщаясь к жизни философа и христианина.

Дождался как будто желанного покоя, *christianae vitae otium* [покоя христианской жизни]. Не привлекали его уже ни честь, ни богатство, ни «стыдливая и ученая супруга». Но, обуздывая все свои желания, Августин радовался тому, чего не отверг. Мудрец, по его мнению, может желать удовольствий, даже богатства, если только это богатство не владеет им, а служит более благородным целям, облегчая *studium sapientiae* [стремление к мудрости]. Философия и жизнь христианского мудреца теперь стали подлинною целью Августина, о которой он мечтал еще в молодости. Уча других и сам уча, он углубляется в новоплатонизм и христианскую догматику. Поскольку помянутые диспуты давали ему материал, нетрудно понять для чего честолюбивый профессор пригласил секретаря. Августин писал диалоги и трактаты *Contra Academicos*, *De vera religione*, *De ordine*, *De immortalitate animae* и *Soliloquia* [Против академиков, Об истинной вере, О порядке, О бессмертии души, Разговоры с самим собой].

Слишком много еще языческой суетности; слишком спокойна эта жизнь, чтобы могла она удовлетворить вечного богоискателя. Все еще не хочет умереть старый человек. Это не собственные наши слова, возводящие клевету на святого. Он сам, характеризуя этот период своей жизни, называет его «школой гордыни», *schola superbiae*. Правда, продолжалось это недолго: в 388 г. после смерти матери и сына Августин вновь очутился в своей родной Тегесте. Продав те мелочи, что оставил ему отец, он и здесь основал вольную христианскую академию, теперь уже гораздо более подходящую на монастырь. Ибо со дня его обращения не прекращался духовный и христианский рост Августина. Слух о его некогда шумной профессуре, об обращении, мудрости, праведной и аскетичной жизни разнесся по всей африканской Церкви. Неудивительно поэтому, что, когда он проезжал в 391 г. через Гиппон (*Hippo Regius*), народ требовал, чтобы старый епископ Валерий рукоположил Августина в священники. Скоро, в 395 г., Августин стал епископом и — после смерти Валерия — подлинным вдохновителем африканской Церкви, как новый его друг архиепископ карфагенский Аврелий — твердым и сознательным ее правителем.

Ответственная епископская деятельность окончательно сформировала мировоззрение Августина и его христианскую личность. Только ведя борьбу за церковную догму, Августин постиг основные идеи своей философской системы. Ересь донатистов побудила его определить понятие Церкви, учение Пелагия заставило разъяснить идею благодати; а обвинения язычников — развить метафизику истории. При Августине африканская метрополия была самой активной из числа западных Церквей, сам же он — виднейшим и влиятельнейшим ее представителем. Первая часть жизни Августина являет собою типичную и конкретную картину общего процесса, показывающую,

как римское общество из языческого сделалось христианским. На протяжении второй части его жизни обретало конкретность само западное христианство.

50

Описывая слабость греховного человека и спасающую человека Божию благодать, Августин первым (хотя и не избежав ошибок) сформулировал догму, сделавшуюся важнейшим фактом его жизни, и которая, не выраженная еще, таилась до времени в сознании самой Церкви.

Как сказано уже, вопрос отношения благодати и воли рассматривался главным образом западными теологами. Но и на Западе вопрос этот понимался неодинаково. Поначалу сам Августин решал его иначе, пробуждая энергию человека и подчеркивая свободный акт веры. Только в борьбе Церкви с Пелагием и его последователями выявился истинный «августинизм», отрицающий, можно сказать, даже свободу человека. По правде говоря, и здесь Августин отошел от церковного учения, не столько говоря о Божией благодати (к которой человеческому разумению прибавить нечего), сколько делая философские выводы из своей системы. Поскольку Августин привнес слишком много собственной философии, у многих епископов и аскетов возникло ощущение, что новая «африканская догма» подрывает принципы христианского действия. Отчасти епископы эти были воспитанниками стоической этики, не желавшими отделять человека от Бога и признававшими, что человек и Бог действуют сообща. Понятие благодати — не стоическое по существу. Но, прежде всего, Августин столкнулся с людьми иного религиозного типа и иного религиозного опыта. Не всякому, как ему самому, пришлось столько выстрадать в борьбе с собственной волею; не всякий имел такую богатую, сложную и неуравновешенную природу. Были святые, свободные от сильных страстей или легко, точно естественно их одолевшие. Они и представить себе не могли, к чему эта особая Божия благодать, какую описывал Августин. Непреодолимая благодать, вынуждающая отрицать свободу человека, представлялась странной и неприемлемой не только таким противникам аскетизма, как епископ Экланский Юлиан, но еще более — самим аскетам. Аскетическая литература и монастырская дисциплина прививали аскету идею свободы.

Известнейшим аскетом, — *vita ejus a multis praedicabatur* [жизнь его перевозносилась многими], — был и бритт Пелагий. Слова Августина: «Господи, дай что велишь, и вели, что хочешь», *da quod jubes, et jube quod vis*, поразили его, как великая и опасная ересь: необходимо защитить веру и свободу человека, без которой может лишиться смысла труд аскета. Августин, по мнению Пелагия, заблуждается. Поскольку Бог велит избегать грехов, человек должен и может избежать

их совершенно. К чему молить Бога о помощи, уповать на нее, если Бог все делает сам? — Нет, считает Пелагий, Бог не велел бы нам делать добро, а доброе дело не было бы нашей заслугой, если бы мы не способны были совершить его сами. Бог, конечно, помогает нам, но только тем, что дал нам свободную волю и закон, указывающий, что надлежит делать. Его Сын и святые учат нас словом и примером. Августин говорит о грехе Адама, который, по его утверждению, есть наш «первородный» грех и вожделение, *concupiscentia*. Но грех, за который мы ответственны, есть наш свободный акт, ибо иначе Бог был бы несправедлив. Несправедливо ведь, если мы должны держать ответ за грех другого человека. — Понятно. Рождаемся мы такими, каким был Адам в раю, унаследовав от него лишь общечеловеческую природу, а не какой-то там грех.

Все это как будто очень по-христиански — за исключением отрицания первородного греха. Но и об этом вопросе до св. Августина мало кто думал или говорил. Правда, Церковь учила, что после адамова греха, все люди пали, но далеко не все считали, что люди унаследовали его грех, а большинство не признавало этот грех вожделением, *concupiscentia*. Так что вопрос не был еще до конца прояснен, и следует признать, что упомянутые тезисы Пелагия лишь выявили умонастроение множества христиан Ирландии, Британии, Галлии, Италии и самого Рима. Это была та же самая апория, какую мы обнаруживаем во взглядах Августина на веру. Его колебания в этом вопросе отражали объективную апорию западного христианства, после выступления Пелагия получившую и значение объективного факта.

Пелагия и христиан, чьи взгляды он выражал, раздражали философские выводы, которые Августин делал из своих прозрений, система Августина, призванная объяснить мистический его опыт. Но, отрицая философию Августина, т. е. одностороннюю его философию, Пелагий отрицал и сам опыт, какого сам не имел и который не зависел от объясняющей его теории. Для обоснования основных своих идей и собственной религиозной интуиции Пелагий, в свою очередь, нуждался в теоретических доказательствах. Доказательства же эти, изложенные не столько самим Пелагием, сколько Целестием и епископом Экланским Юлианом, оказались совершенно еретическими, заставляя отрицать церковные таинства и самое Церковь. В самом деле. — Если люди рождаются такими же, как Адам, рассуждают они, то не имеет смысла даже крещение детей, поскольку крещение уничтожает грех, а ребенок свободен ото всякого греха. Если люди умирают не из-за совершенного Адамом греха, если Адам умер бы и не будучи грешником, то и воскресают люди не потому, что Христос восстал из мертвых. В таком случае, закон вел на небо не хуже Евангелия, и до Христа были люди без греха.

Эти тезисы, осужденные соборами Африканской Церкви (411, 416 и 418 гг.), рушат все христианское вероучение, а не только — подобно учению Августина — несколько трудноразрешимых метафизических проблем. Дело Христа лишается мистического, онтического смысла, и непонятно уже, чем Христос отличается от других пророков, почему Он Сын Божий и зачем Он вообще нужен. Церковь уже не мистическое Его тело, а совершенно формальная, внешняя организация индивидов. Ведь если человечество не согрешило чрез Адама и не возродилось во Христе, остается лишь множество индивидов. И к чему еще эта Церковь, если свободный человек сам себя спасает: церковные таинства в этом отношении способны лишь усложнить, а в конечном счете — уничтожить свободную деятельность человека. Следует иметь в виду, что на Западе целью христианского делания почиталось не обожение (*deificatio*, *θέωσις*), представлявшееся западным христианам опасным пантеизмом, а спасение душ (*salus animarum*).

Пелагиане были правы, отвергая философские рассуждения Августина о пассивности человека и безжалостном Боге, сотворившем часть человечества для вечной смерти. В том-то и заключались проблематичные идеи Августина: идеи неодолимой благодати (*gratia irresistibilis*) и предопределения (*praedestinatio*). Однако антиавгустиновская теория самих пелагиан жидилась на вовсе уже не христианских основаниях и, сведя мысль к абсурду, косвенно доказала, что догадка Августина верна по сути. Но в спорах с новыми еретиками Августин излагал свою теорию все последовательнее и строже, усложняя тем самым труд всякого, кто брался за решение проблемы. И чистый августинизм казался неприемлемым, и пытавшиеся защитить свободу человека пелагиане впали в ересь. Можно было иначе, нежели сами пелагиане, защищать здоровые идеи их учения, синтезируя эти идеи с августиновской интуицией. Но для этого нужно было вступить в борьбу с гениальным метафизиком в лице Августина, а равных ему метафизиков в то время не было.

Восточная Церковь не слишком интересовалась этой проблемой. Римская Церковь колебалась. В Риме к Пелагию были благосклонны влиятельные и набожные христиане; их было немало. Говорили, что среди сторонников Пелагия такие люди, как Зосима и Сикст (= *Xystus*, *Sixtus*), впоследствии избранные папами, и даже — папа Иннокентий I. Немногие, конечно, признали бы упомянутые тезисы пелагиан, но их проповедовал Целестий, а сам Пелагий вел себя крайне осторожно, избегая теологических споров и ища примирительных и компромиссных формул. Многим его сторонникам существо его учения осталось неясным; объединяла их не столько позитивная программа, сколько то, что они откровенно не могли признать всех мнений Августина, «африканской догмы». Африканская Церковь была в то время самой значительной церковью на Западе; управляемая Аврелианом и представительству-

емая Августином, она первенствовала в богословии. Но разве не в Риме была кафедра первого апостола? Неужели полудикая провинция способна поучать христианскую столицу? Правда, своих взглядов Рим пока не имел, но и чужим слепо верить не желал.

Однако африканцы были люди упрямые. Сначала им удалось одолеть пелагиан на Востоке: Иерусалимская Церковь и собор восточных христиан в Д и о с п о л е (415) осудили если и не самого Пелагия, то, по крайней мере, Целестия и пелагианство. Подтвердив это решение канонами двух своих соборов, африканцы выслали затем все материалы папе Иннокентию I. Последний вынужден был с ними согласиться. «Решения двух соборов по этому вопросу, — с радостью писал Августин, — посланы апостольской кафедре; ответ (*rescripta*) пришел. Дело завершено. О, когда бы настал однажды конец людским заблуждениям!»

Но дело не было еще завершено. В Риме у Пелагия имелось множество защитников; среди них оказался и новый папа З о с и м а (417-418), ревностно охранявший первенство Рима. Поскольку Пелагий и Целестий обращались в Рим, а в их заявлениях и письмах ни папа, ни соборы римского духовенства не усмотрели ничего еретического, то Зосима склонялся к мысли, что Иннокентий и африканцы несколько поторопились. Но африканцам лучше было известно и само дело, и изворотливость еретиков. Повторно осудив пелагианство и пелагиан, они выступили с энергичным протестом, говоря об обманутом коварными еретиками папе. А чтобы папа и при желании не смог защитить еретиков, африканцы впутали в этот спор равеннский двор. На сей раз дело действительно было завершено: император издал эдикт, осуждающий пелагиан, и папа вынужден был подчиниться, поскольку сам написал осуждающее ересь и еретиков *Epistola tractoria* [*Изъяснительное послание*]. Восемнадцать италийских епископов, не пожелавших признать «африканскую догму», были отправлены в изгнание (418). Догматическая борьба вылилась в литературную полемику, главными участниками которой были Юлиан Экланский и св. Августин.

За писанием трактата против Юлиана Августин и умер. В том же 430 г. умер и Аврелий. А вторгнувшиеся в 429 г. в провинцию и завоевавшие ее вандалы ариане скоро разрушили организацию католической Церкви. На некоторое время ведущая роль в богословии перешла к южной Галлии, где было множество монахов, и большинство епископов были воспитанниками монастырей св. Мартина и св. Гонората. К тому же, Церковь южной Галлии поддерживала тесные сношения с родиной Пелагия Британией и восточными христианами, которые вообще не склонны были признавать индивидуалистическое учение Августина.

Галльские епископы, тем более монахи, отнюдь не были сторонниками чистого августинизма; не были они и пелагианами: по просьбе папы св. Р е м и г и й Р е й м с к и й проповедовал церковное учение в

Британии, стремясь отвлечь бриттов от пелагианства. Вообще говоря, галлы высоко ценили Августина, но полагали, что он заблуждался, умаляя значение свободы человеческой воли. Учение Августина они стремились согласовать не с еретическими тезисами Пелагия, а с первоначальной здоровой его интуицией. Были, конечно, у Августина и подлинные последователи, такие как Проспер Аквитанский; но были и решительные противники. Однако большинство, пользуясь термином XVII столетия, можно назвать полупелагианами (*semipelagiani*), или полуавгустинианами.

Примерно в 425 г. престарелый Сульпиций Север должен был отречься от горячо им защищаемого пелагианства. Тогда же св. Кассиан старался смягчить учение Августина, толкуя понятие свободы человека. — Согласно апостолу Павлу, наше дело — хотеть, а Бога — осуществить (Рим. VII, 18). Завидев рождающуюся в нас добрую волю, Бог просвещает и укрепляет ее. Стало быть, Бог справедлив, и спасение человека или вечная его смерть зависят от самого человека. Но не зависит ли в таком случае благодать Божия от человеческой воли? Кассиан этого вопроса не решил, а другие галлы отказывались признать, что Бог избрал тех, кого спасает (*gratia praeveniens* [предупреждая милостью] и *donum perseverantiae* [дар постоянства]), но не склонны были углубляться в метафизические проблемы. Викентий Леринский (434) писал о дурном примере Оригена и опасности новых теорий, очевидно приводя на память своим читателям Августина. По мнению Викентия, следует держаться универсальной традиции, верить в то, во что всегда, всюду и все верили — *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur*.

Тем временем в Риме вновь окрепли тенденции, мотивировавшие ранее поведение защитников Пелагия и колебания папы Зосимы. Тем более, что с гибелью Африканской Церкви ученые галльские епископы и монахи сделали важнейшую богословскую опору курии. Папский престол в 432-440 [гг.] занимал упомянутый Сикст III, в прошлом благосклонный к пелагианам. Как и большинство римлян, этот папа не был подлинным пелагианином и защищал не ересь, а ее здоровые элементы, нуждавшиеся в защите и теперь, когда Августин последними своими писаниями преступил границы церковного учения. Под давлением африканских христиан папы признали решения соборов Африканской Церкви; тем самым сложилась определенная традиция. Но тут-то и обнаружилась в полной мере осторожность пап. В их письмах говорилось о том, что человек не может быть спасен без Божией благодати, что Бог призывает человека и укрепляет добрую его волю (т. е. о *gratia praeveniens* и *donum perseverantiae*). Метафизических теорий Августина, идей неодолимой благодати и предопределения ни Иннокентий, ни его преемники не касались. Никакое скороспелое решение не ограничивало догматической свободы пап. Даже полупелагиане могли опираться на авторитет папы Зосимы.

Проспер и другие убежденные августириане настойчиво добивались, чтобы все учение Августина было признано церковным, и чтобы подверглись осуждению полупелагиане, отрицающие благодать, или, по выражению Проспера, «неблагодатные», *ingrati*. Последние, в свою очередь, не желали слышать о *gratia praeveniens* и *praedestinatio*. Рим действовал крайне осторожно. — В 431 г. папа Целестин I в письме к галльским епископам говорит, что Августин был мужем столь великой учености, что папы всегда почитали его одним из величайших учителей. Догматического спора это не разрешило, и о самой догме папы ничего пока не говорили. Косвенно же позицию апостольской кафедры характеризует один полуофициальный документ того времени, написанный, возможно, римским диаконом Львом. Здесь излагается учение Августина (*gratia praeveniens, donum perseverantiae*), необходимость благодати для спасения человека; однако, спорные вопросы (*gratia irresistibilis* [неколебимая милость (милость, которой нельзя сопротивляться)], *praedestinatio* [предназначение (предопределение)]) обойдены молчанием. «Не смеем отрицать, но не хотим и защищать более глубоких и сложных вопросов, обстоятельно исследованных противниками еретиков» (т. е. Августином).

В итоге теоретически проблема так и осталась не разрешенной. Не раз еще волновала она западную Церковь: в IX веке августинец Готшалк начал проповедь учения о двойном (т. е. к жизни и к смерти) предопределении (*gemina praedestinatio*), в XVI веке на свой манер переработали августинизм протестанты, прежде всего Кальвин, в XVII-XVIII Янсений и янсенисты тоже едва ли не отрицали свободу человека. Даже после того, как Тридентский Собор (1545-1563) сформулировал, наконец, католическую догму, не утихли споры богословов, по сей день различно интерпретирующих церковное учение о Божественной благодати. Одни идут по стопам Августина, Фомы Аквинского (1222-1274) и испанского доминиканца Баньеса (ум. 1604), другие следуют испанским иезуитам Франсиско Суаресу (1548-1617) и Молине (1535-1600), пытавшимся частично возродить полупелагианство.

По всему видно, сколь сложен, важен и — для понимания западного христианства — значителен этот вопрос, никогда не занимавший христиан на Востоке. Вопрос этот сущностно определяет западное христианство. — Более восточных христиан ценившие индивидуальность, христиане Запада должны были уделять особое внимание человеческой стороне веры и деятельности индивида. А с усилением этого индивидуализма человечество как будто рассыпалось, превратившись в простую сумму индивидов. Только индивид вступал в отношения с Богом, поскольку мистическое единство греховных и спасаемых людей не представлялось более реальным, а Церковь утратила свое значение, превра-

тившись в эмпирическую, внешнюю организацию. Расколов человечество, ничего уже не стоило отделить человека от Бога и вместо небесного Отца — почитать далекого Судию. Это и было пелагианство, выродившееся в абстракцию, не христианскую по сути религию. Августин и его ученики хорошо сознавали единство людей и их единство с Богом. Но, сами будучи индивидуалистами, они не могли уже постичь этого единства иначе как в понятиях индивидуалистической метафизики. В итоге теоретическое согласование абсолютности Бога и свободы человека оказалось вещью невозможной. Мышление и вера, философия и вероучение начали удаляться друг от друга. Апория веры могла быть преодолена только практически. Для этого нужно было укреплять авторитет и Церковь.

51

Августиновская теория благодати тесно связана с идеей Церкви. Понимая, что люди образуют определенное единство, Августин избежал мистического индивидуализма. Бог, правда, призывает индивида, дает ему веру и укрепляет его волю. Но это благодатное действие Бога проявляется, прежде всего, в церковных таинствах. — «Только в католической Церкви может быть спасен человек. Все может найти он вне Церкви, только не спасение. Может снискать почет, причащаться тайн, может петь “Аллилуйя”, ответить “Аминь”, жить согласно Евангелию, может веровать именем Отца, Сына и Святого Духа и проповедовать слово Божие, но спасен не может быть нигде, только в католической Церкви». Еретики и раскольники тоже именуют свои общины церквями. Но поскольку первые оскорбляют самую веру, а вторые — не любят своих братьев, ибо отделяются от них, — их церквям недостает католичности: *nec haeretici pertinent ad ecclesiam catholicam, quoniam diligit Deum, nec schismatici, quoniam deligit proximum* [и ни еретики не принадлежат к католической Церкви, поскольку она любит Бога, ни схизматики, поскольку она любит ближнего]. Спроси, — не без софистической хитрости предлагает Августин, — еретика, где католическая Церковь. Всякий укажет тебе не свою, а католическую. Стало быть, сами еретики признают католичность католиков.

Кафоличность же Церкви означает, по словам Августина, что она распространилась по всему миру и зиждится на всеобщем согласии (*consensus populorum atque gentium*), Божественном авторитете и порядке епископского преемства, берущем начало от св. Петра, которому сам Господь поручил христиан.

Без авторитета, согласно Августину, не могло бы быть и веры, ибо мы верим в авторитет. В таком случае, Церковь не только является мистическим единством людей с Богом, но и должна обладать непогрешив-

мым авторитетом, который выражался бы и эмпирически. Она — истинная хранительница традиции. — «Не верил бы в Евангелие, когда бы не побуждал меня к тому авторитет Церкви», говорит Августин. Но это уже не теоретический только, но, скорее, практический вопрос. Поскольку человек, рассуждает Августин, не может жить христианской жизнью без веры, нужно, чтобы авторитетная, непогрешимая Церковь верно формулировала и толковала правило веры. Но способна ли, в самом деле, не заблуждаться эмпирическая человеческая организация? Как могут проповедовать абсолютную истину грешники, если христианская вера есть жизнь и истина? Действует ли Святейший Бог мистически, если таинств причащает грешник?

Это вопрос не новый уже во времена Августина. В разгар последних преследований, в начале IV века, многие священники, даже епископы скрывались, забросив свою паству; многие священники и миряне уступали правительству, принося жертвы богам или, по крайней мере, выдавали по требованию чиновников священные христианские книги, культовую утварь и т. д. Такими «предателями» (*traditores*) были крайне недовольны здравствующие еще исповедники и мученики, а еще более, пожалуй, те, кому вовсе не случилось испытать своей веры. К «исповедникам» прибилась немало всякого рода честолобцев и беспокойных людей. Все эти «святые» не признавали запятанных «предательством» священников, совершаемых ими таинств, рукоположенных ими священников и епископов. Мало того. — «Кто общается с предателями, тот не будет с нами в царствии небесном!» В некоторых Церквах, особенно в Риме, Александрии и Африке, «святые» отделились и основывали свои «церкви». Наиболее сильной была «церковь», основанная в Африке священником **Д о н а т о м**. Здесь раскол продолжался еще во времена Аврелия и Августина. Донатисты и заставили Августина истолковать понятие Церкви.

Учение **д о н а т и с т о в** не только было расколом, но отрицало и самое Церковь. — Понятно, что не одни святые образуют эмпирическую Церковь; сама донатистская «церковь» только именовала себя «святой», на самом же деле в нравственном отношении не превосходила католическую и даже уступала ей. После раскола ею, в свой черед, пережитого священники предали интригам и соперничеству; нападая на католиков и католическую Церковь, донатисты оскверняли святыни, избивали, иногда даже убивали людей; а в деревнях бесчинствовали так называемые *circumcelliones* — компании бродячих фанатиков, и религиозное движение превратилось в социальный мятеж. Все это только выявило природную ошибку донатизма. — Если учение и таинства Церкви зависят от святости иерархии, тогда важен сам факт допущенного духовным лицом греха, уничтожающий таинство и верность учения. И скрытый грех, возможно, еще опаснее, нежели явный. В самом деле, люди верят

в таинства и ищут священнической помощи, священники же — греховны, и то, что кажется истиной и таинствами, не имеет никакого значения. Такие анархические выводы неизбежны, поскольку эмпирический человек не может не грешить. А если все люди грешат, где же тогда Святая Церковь, где учение и таинства?! Даже один донатистский епископ писал, что истинная Церковь должна распространиться по всему миру и что эмпирически в ней присутствуют не только праведники и святые, но и грешники.

Согласно Августину, Церковь обладает святостью и непогрешимостью, но она не сводится к эмпирической Церкви, эмпирически же образует *corpus permixtum*. Потому-то и следует отличать учение и таинства Церкви от греховных людей, проповедующих ее истины и таинства. «Не убывает число церковных таинств, хотя, не имея на то права, совершают их еретики и вообще люди неправедные и неблагочестивые. Эти люди заслуживают исправления и наказания, таинства же — признания и почитания». Что касается крещения, по мнению Августина, важно не то, кто причащает таинству, но — чьм причащает, не кто получает, но — что получает. «Кого крестил Иоанн, того — Иоанн, кого Иуда, того — Христос».

Абстрагируя церковное учение и таинства от людей (т. е. от священников), можно было смело признать практически необходимую абсолютность церковного авторитета. Эта практичность цели как раз и отличает Запад. И здесь Августин всего лишь повторил сказанное Иринеем, Тертуллианом и Киприаном. — Основание церковного авторитета образуют Св. Писание и учрежденная апостолами иерархия, т. е. епископы. Особое значение отводится среди них преемнику св. Петра. Ибо один Петр служил символом всей Церкви (*solus Petrus totius ecclesiae meruit gestare personam* [Петр единственный заслужил быть олицетворением всей церкви]), ибо Христос сказал ему: «*Tibi dabo claves regni caelorum* [Дам тебе ключи Царства Небесного]» (Мф. XVI, 19). Однако «ключи эти получил не один человек, а вся Церковь (*non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae*). Следовательно, Петр возвеличен (*excellentia*), ибо он обозначил универсальность и единство (*universitas et unitas*) самой Церкви, когда было сказано ему: “Даю тебе”, т. е. даю тебе то, что дается всем». Таким образом, по мнению Августина, величайший церковный авторитет *saluberrima auctoritas*, принадлежит не папе, а вселенским соборам (*plenaria concilia*). Римский епископ авторитетнее других... покуда не впадает в заблуждения.

Почитая пап, Августин и африканские христиане, противились папам, когда те выказывали желание монархически управлять Церковью. Когда Зосима пытался вмешиваться в дела Африки, не желавшие терпеть «гордыню» Рима африканцы потребовали, чтобы папы считались с канонами церковных соборов. Неужели один единственный человек про-

свещен Святым Духом, а многочисленные собрания епископов не просвещены вовсе? В Церкви Христовой человеку следует унизиться, а не исполняться спеси. Мысль последовательная, но логически неясная, а практически этой мысли Августина недостаточно. В самом деле. — Если Церкви необходим абсолютный эмпирический авторитет, то цели этой можно достичь, только монархически организовав церковную иерархию. В этом смысле идея Рима была сильнее логически и исторически.

Уже в конце II века папа Виктор I отлучил от Церкви малоазийских христиан за то, что они праздновали Пасху в другой, нежели в Риме, день. Тертуллиан высмеял претензии папы Калликста (217-222), этого «*pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum* [великий понтифик, который есть епископ епископов]». А спустя тридцать лет Стефан (254-257) грозил анафемой Африканской и восточным Церквам за то, что они начали крестить еретиков. Этот монархизм Рима, естественно, усилился, когда борьба с арианами выдвинула папу Юлия (337-352), сделавшегося охранителем веры и судьей епископов не только на Западе, но и во всей Церкви и покровительствовавшего защитнику православия Афанасию Великому. Рим не забыл роли Юлия. Сирций (384-394 [399]) начал формулировать идею папского первенства. — Папе, по его утверждению, более других надлежит печься о христианской вере. «Мы несем ношу всех притесненных. Сам св. апостол Петр несет ее вместе с нами, опекая и охраняя нас, его наследников, во всех трудах». Согласно Иннокентию I (401-417) и Зосиме, св. Петр есть начало и авторитет всех епископов. Стало быть, ни один важный вопрос не может быть решен без одобрения преемника св. Петра.

Раскрывая смысл традиции своей Церкви, папы давали догматическую оценку и толкование всем благоприятным для нее фактам, каких, правду говоря, было немало, а в случае надобности толковали в свою пользу этикет. Восточные христиане подобострастно восхваляли св. Петра и его преемников, желая почестями склонить на свою сторону какого-нибудь папу, Юлия или Льва Великого (440-463 [461]); в Риме же все это почитали признанными Церковью правами преемников св. Петра, и Зосима или Геласий без колебаний относили на свой счет все, что адресовалось Юлию или Льву. Трудно было отрицать первенство римского престола, не отрицая при этом канонов вселенских соборов. К примеру, Эфесский собор, возглавляемый александрийским патриархом св. Кириллом, провозгласил это первенство в 431 г. — Св. Петр — «представитель и глава апостолов, столп веры и основание Церкви». Он получил ключи от неба «и по сей день живет и судит в своих преемниках». Как толковать эти слова, — другой вопрос. Восточные, африканские христиане и Августин признавали за папой только почетное первенство (ἡ πρῆσβεΐα τῆς τιμῆς, *primatum honoris*); кроме того, похоже, мотивировали иногда этот примат не столько значением св. Петра,

сколько тем, что Рим — бывшая столица империи. Потому Константинопольский вселенский собор (387 г.) признал, а Халкедонский вселенский собор (451 г.) подтвердил, что и патриарх Нового Рима имеет в Церкви «почетное первенство» после римского епископа. Но папы иначе понимали свое первенство. Лев Великий решительно протестовал против решения Халкедонского собора и даже против признанного всею Церковью канона Константинопольского собора, говоря, что о таком вселенском соборе и слыхом не слыхивал. Лев, по его словам, желал защитить права александрийского и антиохийского престолов и церковную традицию. Вышло же так, что, не признавая Константинопольский собор, он сам и отвергал эту традицию, опасаясь усиления патриарха новой столицы и императора, от которого этот патриарх фактически зависел. Не мог он согласиться и с новым, не церковным, а политическим принципом организации церковной иерархии. С возвышением константинопольского патриарха, конечно же, пожелает первенствовать и равеннский епископ. Во что тогда превратится первенство Рима? Правда, Никейский вселенский собор постановил: *Ecclesia Romana semper habuit primatum*. Греки, однако, говорили, что этих слов нет в их копиях. Кроме того, Халкедонский собор определил понятие первенства, как его понимали на Востоке; папы же поняли свое первенство иначе и некоторое время выказывали его довольно странным образом. Рим твердо верил, что Римская Церковь «получила первенство не от решений соборов, а от Господа» и оттого «*caeteris ecclesiis praelata [предпочтена прочим церквам]*». Она всегда хранила кафолическую веру — *integra et verax Christianae religionis soliditas [незыблемая и истинная крепость Христианской веры]*. Поскольку св. Петр единолично правит всеми апостольскими кафедрами, где, если не в Риме, быть истинным преемником св. Петра?

В силу политических обстоятельств папам часто удавалось выступать защитниками веры в борьбе с восточными императорами. Все западные императоры разделяли взгляды римского патриарха, поддерживали папскую политику на Востоке и опекаемых папами беженцев с Востока. В самые трудные для Восточной Церкви времена, 337-350 [гг.], император Константин материально поддерживал защитника православия Юлия и смягчал политику Констанция. Под давлением Констанция осудивший Афанасия (357 г.), папа Либерий при Валентиниане I вновь без колебаний защищал Никейский Символ. В правление Грациана Западной Церковью свободно управляли Амвросий и папа Дамас (366-384), а император Гонорий был не менее горячим сторонником Иоанна Златоуста, чем папа Иннокентий I, хотя и бессильным. Галла Платидия и Валентиниан III усердно помогали Льву Великому. Поскольку завоевавшие Италию ариане остроготы не вмешивались в вопросы догматики кафолической Церкви, положение пап не ухудшилось. Феликс II

(483-492) осмелился не признать эдикт императора Зенона, так называемый «*Henoticon*» [*Генотикон*], формулирующий восточное вероучение в духе монофизитства, и отлучил от Церкви константинопольского патриарха Акакия (484-519).

Это явилось началом раскола, продолжавшегося вплоть до 519 г., а вместе и указанием на то, каким образом на Западе понимали характер отношений государства и Церкви. — Западные императоры никогда не стремились играть в Церкви ту роль, какую играли восточные правители, а западные епископы, св. Гиларий Арелатский, св. Амвросий, не раз выступали за свободу Церкви. Для доказательства этой свободы в Риме в конце V — начале VI веков было создано множество подложных документов: подложных соборных канонов, эдиктов, писем и пр. Все эти документы формулировали новый принцип — *summa sedes a nemine iudicatur* [*главное место никем не судимо*]. Римский епископ должен быть самостоятельным не только в догматических вопросах, но и во всем остальном. Конечно, это пока лишь желание, однако, поскольку избранного папу утверждал еретик конунг, желание совершенно естественное и хорошо мотивированное. А новое господство на Западе восточных императоров, в особенности политика императоров монофелитов (638-680) и иконоборцев (Льва III, 717-740 и Константина V Копронима, 740-775) ясно показала, сколь необходима Церкви независимость пап. Сами папы признавали императорскую власть. «Римлянин по происхождению, я люблю римского императора», пишет Геласий (492-496), «что и признаю его». Однако — «две власти правят миром — святость авторитета священников и власть правителя. Тем больше значение священников, что им надлежит держать ответ и за самого правителя, ибо Бог судит людей».

Отделяя человека от человека и людей от Бога, на Западе и Церковь отделяли от государства, *civitas Dei* от *civitas terrena*. В результате возникла новая проблема, определившая всю историю Запада, — вопрос об отношениях Церкви с государством. Это различие касалось, конечно, прежде всего, эмпирической стороны Церкви. Эмпирически же Церковь могла быть свободна, только обладая социальной и политической самостоятельностью. В самом деле, в то время как на месте гибнущей западной империи росли варварские государства, Римская Церковь постепенно превратилась в политический организм, оказавшись подлинной наследницей Римской империи. Формально этот процесс завершился к середине VIII века.

В одной своей проповеди Лев Великий (440-461) выразительно определил политическое значение нового папского Рима. — Проповедуя римлянам Евангелие, святые Петр и Павел превратили Рим, учителя заблужде-

ний, в ученика Истины. «Эти святые твои отцы вновь основали тебя. Они оставили небу назначенное создание много лучшим и счастливейшим, нежели то, каким поставили его творцы первых твоих стен, стен этого мира; к тому же, один из них, давший тебе имя, запяtnал тебя кровью убиенного брата. Благодаря им ты стяжал великую славу, стал избранным городом священства и правителя. Столица св. Петра — ты глава мира, и религия Бога может охватить теперь больше земель, нежели некогда, когда ты владычествовал на земле. Славный победами, ты был владыкою на земле и на море; но не покорил оружием столько, сколько теперь — христианским миром... Божий Промысел вел римскую империю. Множество государств объединились в единую империю, чтобы был уготован путь для проповеди Евангелия и чтобы Истина, что светит во спасение всем народам, смогла от главы разлиться по всему телу мира».

Здесь ясно видно, как чисто политическая традиция древнего Рима слилась с религиозной христианской идеей Рима. Так что церковная организация была и организацией политической. В Италии папа непосредственно управлял только своею областью, т. е. Церковью в самом Риме, в центральной и южной Италии. Он контролировал выборы епископов Церквей и их деятельность. Поскольку некоторые из них всегда находились в Риме, а в день ординации папы (*natale ordinationis*) сюда съезжались почти все, папа хорошо знал всю свою область, а при необходимости советовался с римским синодом, хотя полностью самостоятельным этот синод никогда не был. Римский синод был лишь собранием папских советников. За исключением соборов Африканской Церкви, церковных соборов на Западе почти не было, что соответствовало монархическим тенденциям папства. Следует, впрочем, признать, что поначалу папы не слишком вмешивались во внутренние дела отдельных Церквей. Равеннских епископов утверждал Рим; но митрополиты Медиолана и Аквилеи от пап не зависели. Авторитет преемников св. Петра стал, тем не менее, важнейшим моментом единства западной Церкви, сами же они твердо верили в свое первенство. По просьбе италийских, галльских и испанских епископов папы толковали всевозможные вопросы, рассылали свои «*decretalia*», нередко — и своих «легатов». Со временем папы начали назначать и своих «викариев». Сириций (384-398 [399]) сделал своим викарием епископа Фессалоник; Зосима (417-418) старался усилить в Галлии своего заместителя и епископа западного Арелата; Симплиций (468-483) присвоил титул испанского викария севильскому епископу. Все это, однако, не столько организовывало западную Церковь, сколько демонстрировало тенденции Рима. Только Лев Великий задумал основать настоящую церковную организацию, и Запад, даже сам Рим, долгое время довольствовался не получившею конкретной формы идеею папского первенства, пока Григорий Великий (590-604) не понял, наконец, всей важности формальной стороны вопроса.

До тех пор одна идея объединяла Церкви в единый организм. Еще до возникновения конкретной организации западное христианство составляло уже известное единство, будучи уже как бы естественно организовано. И эта «естественная» организация имела уже политическое значение, особенно после раздела Западной империи варварами арианами. Религиозный антагонизм будил и усиливал здесь политическую традицию Рима. Церковь собирала наиболее жизнеспособные элементы римской культуры, не бывшие в прошлом римскими чиновниками или оставившие прежнюю службу епископы чаще всего принадлежали к знатному и просвещенному римскому обществу. Этот факт легко наблюдать в больших городах, особенно в самом Риме, где с середины V века магнаты все активнее проникают в папскую курию (отчасти — принимая священнический сан), тогда как папы приобретают все большее влияние в управлении городом и округом. Утратившие прежнее свое политическое значение римские магнаты превратились в местную римскую власть, передав Римской Церкви всю свою политическую традицию, опыт и сохраняемую ими идею Рима.

Папу избирало римское духовенство и «народ», самым же влиятельным слоем этого «народа» были, конечно, магнаты. Политические их тенденции с очевидностью обнаружались во времена Теодорика Великого. — Папою был избран Симмах (498), однако, желавшие мира с византийцами сенаторы выставили антипапу Лаврентия, стремясь избавить Италию от власти готов. Тогда, поддерживающий Симмаха Теодорик, неожиданно сделался защитником католической веры, поскольку патриоты могли рассчитывать на помощь Византии, только признав патриарха Акакия и «*Henotikon*» [«Генотикон»] императора Зенона. Но это несогласие магнатов с курией продолжалось недолго. С концом акакиевой схизмы (519) курия постепенно перенимает византийскую политику магнатов. Однако привлекательной Византия казалась лишь издали. Одержав победу над остроготами она не нашла в себе сил защитить Италию от лангобардов. Защищаясь от лангобардов своими силами, итальянцы раз от разу все яснее видели, что византийцы эксплуатируют их подобно варварам, если не хуже того, высокомерно пренебрегая интересами Италии. К тому же, вся ромейская культура и государство чем далее, тем более казались уже не своими, а чужими, в особенности религиозная политика императоров и деспотическое их вмешательство в дела Церкви. Римляне начали обособляться от ромеев и, не имея уже сил вернуть прошлое и возродить Западную империю, обращали свой взгляд в будущее, стараясь создать в Италии новое национальное государство и сплачиваясь вокруг папского Рима.

Это очень длительный процесс; совершенно очевидным он стал только к VII веку. Лев Великий был еще защитником Западной империи. При Сиксте III (432-440) архидиакон Лев исполнял в Галлии обязан-

ности дипломата Равеннского двора. А двенадцатью годами позже, в 452 году, когда в Италию вторгся Аттила, папа Лев по просьбе императора и римского сената вел переговоры с гуннским правителем. И «случилось то, чего ожидал, уповая на Небо, Лев, ибо Небо никогда не оставляет отважных богомольцев». Св. Лев спас Италию; в 455 г. он спас и самый Рим, уговорив вандальского конунга Гейзериха не грабить больше и так уже изрядно разграбленный город. На исходе Западной империи, защищая ее и ее культуру, выдвинулся римский папа. Верноподданным императора был и Григорий Великий (590-604), умелый организатор западной Церкви. Но изучение его деятельности со всей очевидностью показывает, как со времени Льва возросла и окрепла политическая власть пап.

Благодаря дарам и завещаниям императоров, магнатов и простых людей Римская Церковь скопила большие богатства, прежде всего земельные угодья — так называемое *Patrimonium S. Petri*, вотчина св. Петра. Те процессы, которые заставляли мелких землевладельцев искать опеки магнатов, становиться их клиентами, прекаристами, эмфитевтами (т. е. наследственными съемщиками), арендаторами, постоянно увеличивали эту «вотчину». В шестом веке земельное владение римской Церкви было крупнейшим в Италии, не только в Римском дукате (хотя здесь, конечно, было больше всего церковных земель), но и в богатой Кампании, южной Италии, Африке, северной Италии и Далмации. Земли, обрабатываемые рабами, колонами, съемщиками и прекаристами, приносили большой доход, шедший на устройство новых церквей, монастырей и благотворительных заведений. Особенно усердно заботился о бедных св. Григорий Великий; его биограф называет Церковь того времени открытым для всех хлебным амбаром, а самого папу — хозяином Христовым. Сам же этот хозяин Христов величал себя порой «*consul Dei*».

Будучи, как и Лев, живым символом и истинным главою римской культуры, св. Григорий сделался подлинно заботливым отцом. Он выкупал пленных, кормил голодных, делал то, чем в прежние времена занимались императоры. — Христианская идея обретала конкретность в социальном и политическом служении. Прежде чем стать монахом св. Бенедикта (575), св. Григорий был *praefectus urbi* (572-573); но к тому времени магистратуры древнего Рима либо лишились своего смысла, либо вовсе исчезли: в 579 г. в последний раз упоминается Римский сенат. Завоевавшие Италию византийцы реорганизовали ее на военный манер, повсюду посадив военных наместников — *duces, tribuni, magistri militum*. Находясь в подчинении равеннского э к з а р х а, они командовали армиями (милициями, *militia*), которые, превращались постепенно в милиции мелких и средних землевладельцев, и управляли городами и округами вместо гражданских чиновников. Со временем

эти военные слились с магнатами, но новая организация сохранилась. Однако эта организация не только не отдала пап во власть императора, но неожиданно усилила их собственную власть. — Папа представлял теперь и сенат, и старейшие римские магистраты, а римский дук (*dux*) без папской помощи не мог собрать ни денег, ни солдат, ни управлять Римом, особенно после того, как лангобарды отрезали Равенну от Рима. Сами того не желая, византийцы организовали церковное государство, ибо вскоре, в VII-VIII вв., не только знать, но и милиция, стало быть, земледельцы и солдаты, образовали новый, возглавляемый папою римский народ.

«Последние двадцать семь лет, — писал св. Григорий императрице, — живем здесь, в этом городе Рима, под лязг лангобардского меча. Сколько денег ежедневно платит им Церковь, чтобы мы могли жить, — и считать уже не хочу. Короче говоря: как у императора есть в Равенне, где находится первая армия Италии, свой казначей, так и я здесь казначей этого города». Плативший лангобардам дань, папа, естественно, и переговоры с ними вел сам. Переговоры вел, разумеется, от имени императора, но действовал при том собственными средствами и авторитетом.

IX РИМ, ЛИГУРЫ И КЕЛЬТЫ

53

Гибель Римской империи — один из интереснейших вопросов, прежде всего потому, что, исследуя ее, мы должны иметь в виду все явления культуры, культуру в целом. Поскольку же мы исследуем не только политические, социальные, экономические и иные процессы, — волею-неволею мы как будто затрагиваем самую сущность культуры, ее структуру и обязательное развитие. Об «обязательности» мы говорим только в смысле обязательности эволюции каждого человека. Человек *свободно* живет, думает, действует и все же *обязательно* должен стариться и умирать. Отказываясь от причинных объяснений схоластики, мы лишь скромно стараемся излагать, *как* гибла организованная римлянами эллинистическая культура, и *каковы* были общие, т. е. проявляющиеся во всех жизненных сферах моменты этой гибели.

Приблизительно в начале нашей эры эллинистическая культура образовала определенное экономическое, социальное и социально-психическое единство. Но всякая зрелая культура требует и внешнего политического единства, без которого она не способна к сознательному социальному существованию. Политической организацией эллинистической культуры и стала эллинизированная Римская империя. *Pax Romana* и организаторский гений римлян упорядочили эту культуру; распространили ее до африканских пустынь, океана, Британии, Рейна и Дуная. Однако, чем дальше на запад, тем тоньше становился эллинистический культурный слой, сам же Рим, организуя и распространяя культуру, упрощал ее и выхолащивал. Деятельность Рима была не творчеством, а утилитарной, хотя и гигантской по размаху, работой. Не столько культура занимала римлян, сколько эксплуатация различных народов и власть над ними. —

Tu, regere imperio populos, Romane, memento!

[Помни, римлянин, что ты властью управляешь народами!]

Так что римляне объединяли культуру только внешне, формально, не ища и не стремясь найти внутреннее, идейное начало этого единства. Ибо «Римский Мир», политический и социальный строй, любимые и потребляемые культурные блага, — все это не что иное, как средства и плоды культурной работы. Цель же и смысл культуры образует абсолютный, т. е. религиозный идеал людей; подменить его средствами и плодами культуры значит индивидуалистически отказаться от творческой культурной работы. Сама эллинистическая культура переживала кризис индивидуализма, и утративший свое древнее религиозное мировоззрение Рим не мог уже, конечно, понять и актуализовать культуру иначе, как только формально и поверхностно. Рационализм бюрократического домината, кастовый и крепостной строй наилучшим образом показали характер римского господства. Империя так и не обрела социального культурного сознания, и третий век обнаружил искусственный характер империи, а слабое (особенно на Западе) органическое единство культуры не вынесло социально-экономического кризиса. Несмотря на воистину героическую работу императоров, с III века империя начала рушиться, и к концу V века на Западе остались лишь элементы былой культуры. Прежде чем стать новой культурой Византии, эллинистическая культура и империя сосредоточились на Востоке.

Здесь в исследовании европейской культуры и возникает важнейший вопрос: каковы были отношения организованной Римом эллинистической культуры с культурой новой Европы? Что, какие элементы действительно оставил европейцам Рим? Как можно отделить культуру Рима от культуры Европы? Этот вопрос есть вместе с тем и вопрос периодизации всеобщей истории.

Профессор истории Келлер (*Christophorus Cellarius*, ум. в 1707 г.) первым разделил всеобщую историю на периоды древности, средних и новых веков. Эта периодизация исключительно политических событий до сих пор была принята в школах и университетах, но лишена какой бы то ни было научной ценности. Поскольку старое в историческом процессе связано с новым, а начало, апогей и конец самого процесса нам известны приблизительно, то само собой разумеется, что, разделяя историю на периоды, нам приходится исчислять их не годами (как делал Келлер), а веками. Ясно, что XII век принадлежит европейской культуре, а II — эллинистической. Но когда кончается последняя и начинается первая, — совершенно неясно. Некоторые новейшие ученые соединяют VI и VII века с римской историей, а VIII век считают началом европейской культуры; другие втискивают сюда новый средний период, — примерно с IV по VII века.

Вопрос этот весьма трудно разрешим еще и потому, что не все периодизаторы, по правде говоря, знают, что они желают периодизировать. Ибо выражение «всеобщая история» может иметь множество зна-

чений. Большинство воображает себе один постоянный субъект исторического процесса (т. е. человечество), культуру же считает механической суммой мыслей, знаний, обычаев и материальных предметов, словом, всего того, что только может иметь и чем только может пользоваться этот субъект. Человечество, по их мнению, постоянно прогрессирует, хотя временами и отступает несколько назад к глупости и варварству. И гибель Римской империи есть не что иное, как начало одного такого временного отступления к варварству. Но, примерно с VIII века, человечество опять начинает развиваться, соединяя новые свои культурные созидания с постепенно возрождающимися созиданиями культуры древней.

Придерживаясь такой «теории прогресса», не так уж важно делить исторический процесс на периоды или отвечать на упомянутые вопросы, связанные с этой классификацией. Если такие вопросы все же возникают, то потому, что историк не может обойтись без иного понимания истории, какое мы в общих чертах охарактеризовали в начале нашего курса. — Мы различаем две культуры: римско-эллинистическую культуру и культуру Европы. Вторая родилась из первой как новая индивидуализация и индивидуальность человечества, первая же отчасти «переживает» себя во второй. Изучая Римскую империю, мы заметили не только гибель эллинистической культуры, но и начало новых, христианских культур.

Два первых века по Рождеству Христову были временем апогея не только для Римской империи, но и для эллинистической культуры. А как раз в пору апогея, в момент столкновения разрушительных тенденций с творческими, каждая культура являет свою индивидуальность и начинает клониться к упадку. Именно тогда органическое сознание культуры превращается в рационалистическое самосознание: в литературе и философии приходят в движение вопросы о смысле и цели культуры и человеческой жизни в целом. — Пока стоики и теософы боролись со скептицизмом и релятивизмом, эллинистическая культура сформулировала свое миропонимание, бывшее и подлинным принципом этой культуры, составляющим множественное единство ее образующих различных народов. Это новое мировоззрение, проявившееся, прежде всего, в христианстве, имело вселенский смысл, поскольку, понимая себя самое, эллинистическая культура затронула принцип каждой культуры и истории всего человечества. Здесь эллинистическая культура явилась выразительницей всего человечества, так что все человечество познало основы своей жизни и свое миропонимание.

В христианстве эллинистическая культура скрестилась с новыми культурами. Зная, что христианство есть прекраснейшее явление эллинистической культуры и ее миропонимания, нельзя забывать, что христианство вместе с тем — и новое, возродившееся человечество, и, ста-

ло быть, система иных, новых культур. Сама эллинистическая культура могла до некоторой степени понять, по крайней мере, выразить свой принцип и миропонимание, но не могла уже действительно их оценить и осуществить. Час ее самосознания был ее смертным часом. Поэтому исследователю Римской империи интереснее всего, а историку Европы — всего важнее заметить, как произросла новая христианская культура.

На Востоке языческая империя и культура превратились в культуру и империю Византии, где христианское миропонимание соединило государство с Церковью и сочетало различные народы. На Западе такого синтеза долгое время не было. Здесь отмежевывавшаяся от угасающего государства Церковь некоторое время сотрудничала с ним и поддерживала его; тем временем сама организовывалась, обретала экономическое, социальное и политическое значение и собирала эллинистическо-римскую культуру. И вот — гибнущая культура неожиданно возрождается в виде культуры церковной. Западная империя неуклонно слабела, пока не исчезла вовсе, а на ее месте не возникли варварские государства. Церковь унаследовала вселенскую идею Рима и основание вселенской политической организации. Отношения Церкви с государством на Западе в корне отличались от политически-церковного уклада Византии, — не только сама Церковь, но и эмпирическая, в известном смысле политическая, ее организация признавалась более важной, нежели *civitas terrena*. До политического же первенства папскому Риму было далеко.

Будучи сильнейшей социально-политической организацией, Римская Церковь оказалась все же слишком слабой для управления западными землями, особенно когда пришлось столкнуться с варварами арианами и Византией. Если Церковь была ядром новой культуры, немало в ней было и людей культуры старой, умирающей, людей уже недействительных и не понимающих исторической задачи Церкви. В то время как христианство созидало новую культуру, преобразуя старую, эти люди чуждались культурной работы в аскетическом стремлении избавиться от эмпирической жизни или попросту не могли уже отказаться от миропонимания и традиций поздней империи. Латинизированная Церковь единство нередко понимала сверх меры абстрактно и формально — полатински, путая единство веры и культуры с единообразием языка, ритуала и организационных форм. Миссионерская деятельность Григория Великого — один из первых симптомов новой политики и нового мировоззрения. Однако папские миссионеры, — архиепископ Кентербургийский Августин и его воспитанники, англосаксонские священники, — папу поняли весьма посредственно.

Для достижения эмпирических целей и организации новой культуры Церковь нуждалась в новых элементах. Не только в политическом, но и в религиозном отношении Церковь не могла уже окрепнуть и рас-

пространиться на Западе без помощи обосновавшихся на землях империи германцев. Германцы же эти, эти новые этнические элементы, обладали уже собственной своеобразной культурой и преследовали собственные политические цели. Кроме того, не одни германцы составляли население Запада.

Рим полностью латинизировал Италию, включая и Ломбардию (так называемую *Gallia Cisalpina*). Однако со II века распространявший свои завоевания одновременно на восток и на запад, Рим не смог уже полностью романизировать Галлию, Испанию и Британию, не говоря уже об Африке. Только отдельные провинции — *Baetica* в Испании, *Narbonensis* в Галлии, *Proconsularis* в Африке — можно считать совершенно латинизированными. Иберы южной Галлии и северной Испании не забыли своего языка. В Британии, Арморике и некоторых областях центральной Галлии народ продолжал говорить по-кельтски. Правда, в целом, латинский язык, — хотя и подвергаясь постоянной варваризации, — заглушил другие языки. Однако в религии, литературе и искусстве во множестве присутствовали мотивы других, прежде всего кельтской и германской культур. В третьем и даже в пятом веке отчасти пробудился галльский сепаратизм. После распада империи вновь собрались с силами если и не древние культуры, то сильные их тенденции. Проблема общей западной культуры разрешима только при условии согласования этих тенденций с охраняемой Церковью культурой римской.

54

Настоящая, относительно непрерывная история европейской культуры началась во времена так называемого неолита, шлифованного камня, т. е. около 3000 г. до Р. Х. Приблизительно в это время большинство современных народов Европы и отчасти Азии составляли определенное культурное и языковое единство. Это были так называемые индоевропейцы, или арии, жившие примерно на запад от линии Кенигсберг — Крым, т. е. в северной и центральной Европе. Неизвестно были ли арии людьми одной расы. Мы знаем только, что всем им свойственна была та же самая культура неолита, и что говорили они на одном языке, хотя, несомненно, всегда на множестве диалектов, из которых и произошли языки отдельных народов. Можно предположить, что индоевропейцы представляли собою большой союз разных народов или «империю». Этот политико-культурный организм существовал до периода меди, т. е. до 2500-2000 г. до Р. Х.

Около 2500-2000 г. часть индоевропейцев двинулась на восток по долине Дуная и далее в Азию, где обосновались, наконец, иранцы (мидяне, персы) и индийцы. В это время на территории современной

Франции были возведены так называемые мегалитические памятники — дольмены, менхиры и кромлехи, и жили среднего роста брахицефалы. Эти неолитийцы особыми чертами своей материальной культуры ясно отличались от ариев северной и центральной Европы; с началом периода меди они распространились, как кажется, в северном поморье (до Эльбы), в южной Германии, Богемии, Моравии и в Венгрии. Их вторжение и послужило, возможно, началом брожения индоевропейцев, поскольку как раз после 2500 г. арии пришли в Индию и Грецию.

Возможно, теснимые неолитийцами Франции, жители северного поморья отступили к югу и востоку. Одни из них, идя по долине Эльбы, очутились в Богемии и создали там бронзовую культуру У н е т и к а или А у н е т и к а, проникшую в Италию вместе с самими и т а л и й ц а м и. Путь других лежал по обоим побережьям Рейна до Тюрингии и Констанцкого озера, где они столкнулись и смешались с жителями швейцарских «палафиттов» (т. е. поселений, построенных на озерах) и с теми же французскими неолитийцами. Это были народы бронзовой культуры и так называемых «*tumuli*» (курганов). Греческие и римские писатели называли эти народы л и г у р а м и.

Даже сама Италия во времена империи прекрасно еще помнила первых жителей полуострова — л и г у р о в. Примерно в XIII веке до Р. Х. лигуры проникли в Италию; помимо Италии они заняли всю Галлию от Альп до океана и от Пиренеев до Рейна, часть Испании, острова в Тирренском море и океане, возможно, даже Британию. Похоже, что их язык, от которого осталось несколько корней и суффиксов (прежде всего — *asca, asco, osco, usco*; к примеру, в названии городов: *Manuasca — Manosque, Tarusco — Tarascon, Annevasca — Nevache*), тоже принадлежал к индоевропейским языкам. Эту гипотезу могут поддержать выводы археологов, если лигуры действительно возводили свои поселения на озерах в Швейцарии и Савойе и так называемые *террамары* в северной Италии. Египтяне, критяне, финикийцы и этруски (— этруски жили в Тоскане и Умбрии, некоторое время господствовали даже в Лации) с незапамятных времен торговали на галльском морском побережье, поднимаясь по рекам вплоть до центральной Галлии. Как и и б е р с к и е купцы Испании, они плавали далеко на север — в Британию за оловом и Фрисландию за янтарем. Сперва финикийцы и карфагеняне, затем и греки начали основывать в южной Галлии фактории и колонии. В седьмом веке приобрела известность колония фокидцев (фокидских греков) М а с с и л я (*Marseille*), скоро ставшая большим морским государством; однако, в VI веке здесь утвердились карфагеняне и этруски. Все эти народы имели контакты с лигурами.

Материалы раскопок позволяют предположить, что лигуры занимались и торговлей; иначе трудно объяснить единообразие их оружия,

украшений и других предметов. Торговля и объединяла, главным образом, различные мелкие лигурийские народы, хотя единого сильного политического организма они не образовали. Едва ли не пятьюстами народцев управляли князьки и «старейшины». Жили эти народцы селами; на земле каждого народа располагался рынок, один или несколько замков — укрытий на случай вражеских нападений. Кое-где были и государства покрупнее. К примеру, в VI веке до Р. Х. Нарбонна (*Narbo*) была столицей большого царства, *ferocis maximum regni caput*.

Лигуры были земледельцами, промышляли животноводством и, как сказано, поторговывали. Умели искусно шлифовать камни, изготавливали из них всевозможные орудия и приспособления (наконечники стрел, кинжалы, ножи, топоры, копья). С древнейших пор им была известна медь, а около 600 г. до Р. Х. — и бронза. Из бронзы изготовлялось, в первую очередь, оружие, кроме того — бусы, браслеты и прочие украшения. Железо лигуры употребляли только для украшений (не для оружия), использовали и золото. Умело плотничали, ткали всевозможные полотна, изготавливали глиняную посуду. Однако, по сравнению с людьми эпохи палеолита, художники они были неважные. Их посуда — самой примитивной формы, а немногочисленные уцелевшие рисунки выдают ненаблюдательный глаз и неразвитую руку. Отличились лигуры и в области архитектуры.

Все эти дольмены, менхиры и кромлехи и есть их следы. Дольмены — это могильники, курганы, сооруженные из огромных камней и земли. Для покойников или их костей выкапывали пещеру в холме; иногда возводили на ровном месте могильный курган, в котором были галереи и залы. Со временем все рассыпалось; остались лишь огромные камни — бывшие своды и столпы галерей и залов. Часто перед такими дольменами водружался большой столп — менхир, или даже несколько менхиров; или кромлех, т. е. круг из менхиров или отдельно стоящие менхиры. Для чего громоздились эти кромлехи и менхиры, — не совсем ясно. Возможно, это были могильные памятники; Бог их знает.

Все это позволяет сделать вывод, что лигурийские народы были относительно оседлы и хорошо организованы. Кроме того, дольмены повествуют нам о вере лигуров. — В самом деле, дольмены — это обиталища покойников, напоминающие пещеры, в каких жили некогда люди палеолита, так называемые «троглодиты», и сами лигуры. Покойника полагали в гроб, в комнату внутри кургана; вместе с ним помещали луки, стрелы, кинжалы и топоры. На сводах и стенах комнаты часто высекали изображения топоров, дабы никакой недобрый дух не смог потревожить покойника. Оставляли в могиле разную еду и питье, а в своде просверливали небольшое отверстие, чтобы душа покойного могла свободно выйти и вернуться. В некоторых дольменах археологи обнаружили остатки жертвоприношений.

Известно, что лигуры приносили в жертву богам людей, — возможно, и сами участвовали в этих трапезах. По свидетельству Тита Ливия, еще в начале II века до Р. Х. жившие в Апенниннах лигуры приносили в жертву богам своих пленников. Таких жертв требовали боги плодородия, богини земли и любви. Правда, о религии лигуров нам известно немного. Можно, однако, предположить, что они поклонялись духам рек, источников, гор и лесов. Почитались и деревья, многие животные, солнце, луна, земля и огонь. На островах у морского побережья и на скалах лигуры возводили святилища; в священных рощах жили жрицы, умевшие излечивать болезни, превращаться в животных, угадывать будущее, вызывать бурю. Во время сражений одни лигуры бились, другие пением и звуками труб взывали к богам о помощи.

Религия лигуров трудноотличима от кельтской, поскольку после завоевания кельтами земель лигуров, последние, в конце концов, слились с кельтами в единый народ. Едва различимы следы лигуров в Испании и Италии. Многочисленные черты культуры и этнического характера лигуров, несомненно, сохранились в культуре Галлии и даже Франции; только черты эти, к сожалению, трудно различимы.

Низкорослые лигуры были очень сильны, ловки, выносливы и энергичны, в ходьбе и беге не ведали усталости. В придачу, — превосходные охотники, грозные воины, отважные мореплаватели, крепкие земледельцы и работники. Беременные их женщины работали, пока не разродятся, а разродившись и омыв ребенка, тотчас же вновь принимались за работу. *Omnes fallaces* (все они обманщики), говорит о лигурах Катон. Другие писатели — Virgilius, Тит Ливий, Авзоний — подтверждают катоновскую характеристику: лигуры — воры, разбойники, не ведающие страха пираты, возможно, и людоеды; но любят свою землю и с трудом разлучаются с нею. По правде говоря, римские писатели были пристрастны, поскольку Рим долго воевал с лигурами; греческие писатели о лигурах отзывались лучше.

Так или иначе, описанные древними писателями лигуры некоторыми чертами своего характера походят на французов. Ученые пытались связать этнический тип лигуров с определенными чертами современных французов. Однако всякий исторический народ есть культурная индивидуальность. Рождается он из других и часто на них походит, но нельзя понимать его механически, сваливая в кучу черты его родителей и предков. Невозможно получить индивида, сложив характеры его родителей и предков. Все подобного рода гипотезы, по меньшей мере, сомнительны и ненаучны. Кроме того, мы мало знаем о характере самих лигуров. Неизвестно даже, были ли они едины в этническом отношении. Возможно, древние авторы называли лигурами не один народ, а целую группу народов разного происхождения и различных рас, живших в Галлии, Италии и Швейцарии, говоривших на одном языке и при-

надлежавших, можно сказать, к одной культуре. Влияние же этой культуры шлифованного камня и бронзы на культуру римлян и новых европейцев нельзя недооценивать. Большинство ныне обитаемых местностей были заселены уже во времена лигуров. Лигуры были первыми земледельцами на тех же самых землях, которые впоследствии возделывали галлы и римляне, и которые возделываются по сей день. Новые жители лигурийских областей не только расселились в деревнях и на землях лигуров, но и унаследовали основные формы земледелия, а, следовательно, и определенные тенденции общественной жизни. Не меньше элементов лигурийской культуры кроется в миропонимании позднейших времен, особенно в религии. Невозможно только сказать наверняка, что создано самими лигурами, а что переработано или сделано другими.

55

В Испании и западной Галлии (*Aquitania*), лигуры столкнулись с иберами, с давних пор жившими в Испании, Галлии, Сицилии, на Корсике и Сардинии. <...>

Примерно в то же время усилилось и другое иберийское государство в северной Испании, на реке Ибер (*Iberus*, теперь *Ebro*). Развалины больших городов и крепостей (*Herda, Sicana, Tyris, Barcino = Barcelona, Tarraco = Tarragona*) по сей день повествуют нам о славной истории иберов. Их флот славился на Средиземном море. Когда карфагеняне завоевали Кадикс, ослабив, а, возможно, и уничтожив Тартессийскую империю, иберы начали расширять свое государство, поработав народы, населяющие Испанию (т. е. своих соотечественников и лигуров). В начале пятого века иберы вторглись в Галлию и после продолжительной войны обосновались к югу от Гарумны (*Garonne*) и к западу от Родана (*Rhône*), главным образом между Гарумной и Пиринеями, в Аквитании. Уже в V веке жители этой области назывались васконами (*Vascones*) — по имени небольшого иберийского народа. Васконы, или гасконы (*gascons, Gascogne*), подверглись романизации, часть же их, баски, или, как сами они себя называют, «*euskaldunac*», по сей день говорят на «*euskara*», диалекте иберийского происхождения.

Кто такие были иберы, и что такое была их культура? Какое влияние оказали они на историю Галлии и самой Испании, где было немало лигуров, и куда постепенно проникли и другие народы? — Трудно сказать. Так называемый агглютинативный язык иберов заставляет отличать их от индоевропейцев и ставить в один ряд с народами тюркского происхождения, представленными в Европе венграми, финнами и лапландцами. Многие ученые связывают иберов с африканскими народами.

ми (гваншами, берберами) и с так называемой расой «кроманьонов», жившей в южной Франции и поработанной или истребленной лигурами. Однако иберийский язык нам мало известен. В культурном отношении иберы были сильнее лигуров, поскольку обладали более совершенной политической организацией. Они основали государства — Тартессийское и Иберийское царства; торговали на Средиземном море и на океане; использовали, вероятно, железное оружие. Похоже, однако, что завоевание Аквитании было последней победой иберов. Иберийская держава скоро распалась, а Тартессийское царство исчезло и того раньше.

56

Иберы наводнили южную Галлию, а с юго-востока сюда вторглись кельты, или галлы, индоевропейцы.

Родины кельтов следует искать в современной Германии. По свидетельству древних авторов, они жили между лигурами — на западе и скифами — на востоке. Скифы же в IX веке до Р. Х. из степей южной России распространились до устья Дуная, а в V веке — до современной Венгрии. Топонимика Германии может служить подтверждением свидетельств античных писателей. — Название реки Рейн (*Renos, Rhenus*) — кельтского происхождения: в Италии, неподалеку от Болоньи текла речушка *Reno; Renus (Reins)* — приток Луары, а в Ирландии это слово означало море. Кельтское слово *Dubra* (именительный падеж множественного числа — *Dubron* значит «вода») — древнейшее название Таубы, притока Майна; в Галлии есть *Vernodubron, Vernodubrum*; в Англии — *Dubra = Dover = Douvres. Mediolanum* — название кельтского города в Ломбардии (современный *Милан*), двух галльских городов (*Saintes* и *Evreux*) и города в Вестфалии (*Meteln an der Vechte*). В Германии, как и во всех заселявшихся кельтами землях, сохранилось множество кельтских топонимов. (Ср. суффиксы топонимов: *ritus* = отмель, *briga* = мост, немецкое *Brucke*, *dunum* = крепость, *magos* = поле и пр.).

Наличие кельтских слов в немецком языке, в особенности для обозначения военных и политических реалий, свидетельствует о том, что кельты оказали некогда большое влияние на древнюю историю германцев. С наступлением эпохи железа кельты сохраняют живые связи с германцами, на что указывает общее для обоих языков обозначение железа (кельтское *isarno*, готское *eisarn*, немецкое *Eisen*). Возможно, германские народы были поработаны кельтами, тем более, что до III века до Р. Х. о германцах нигде не упоминается. Но поскольку слова *Havel, Spree, Elbe, Weser* — германского происхождения, можно предположить, что северные и восточные германцы от кельтов не зависели.

Медное, а впоследствии бронзовое оружие помогло лигурам смести империю индоевропейцев и основать собственную. Железное оружие появилось в начале нового исторического периода. Большое значение получили железные рудники в Штирии, Крайне, Каринтии, Лотарингии, долине Марны и в других местах. Жители этих местностей завязали живые контакты с Балканами, Фракией, Грецией, Малой Азией, и в начале первого тысячелетия расцвела новая иллирийская культура железа. Распространившиеся от севера Балканского полуострова до Инна, притока Дуная, иллирийцы столкнулись с кельтами, вскоре начавшими использовать железное оружие и усваивать новую, так называемую Гальштаттскую (Hallstatt) культуру. Второй период культуры железа, т. н. период *Ла Тена* (*La Tene*) (археологи различают первый латенский период, около 450-300 гг., второй, или *ламарнский*, *La Marne*, период, 300-100, и третий, с 100 г. до установления римского господства в Галлии) — время расцвета кельтской культуры. С 450 по 300 гг. кельты возродили лигурийскую империю, расширяя и кельтизируя ее.

Не позднее IX века до Р. Х. кельты проникли в Британию, которая с этих примерно пор и стала называться кельтским именем *Pretanis* (*Pritanis*, *Prydain*); некоторое время спустя они обосновались в Шотландии и Ирландии¹. В середине пятого века полчища кельтов прошли через западную Галлию и очутились в Испании. В конце пятого или в начале четвертого века кельты воевали с этрусками в Италии, оказывая помощь римлянам, а, испортив отношения с римлянами, напали на Рим и разграбили его; в конце концов, они образовали свое государство (вернее, федерацию небольших государств) в северной Италии. В то же самое время, после вытеснения скифов из Венгрии фракийцами и иллирийцами, другая часть кельтов двигалась на восток и дошла до Балканского полуострова. Тит Ливий сообщает, что организатором обоих походов был царь битуригов и всех кельтов Амбигат. Так или иначе, в IV веке до Р. Х. кельты господствовали на Британских островах, во Франции и, за исключением бассейна Родана (*Rhône*), в Испании, северной Италии, в бассейне Дуная и в Германии (за исключением северной и восточной Германии).

В третьем веке пришли в движение, тесня кельтов, германцы. Не сумевшие оказать сопротивление кельты оставили первоначальную свою родину и потянулись к югу и востоку. Бельги дошли до побережий Сены (*Sequana*) и Марны (*Matrona*), где прежде них жили секваны

¹ Ирландия (земля айров или иров) = *Vergyn* = *Eryn* — *Jerne* = *Hibernia* = западная земля. Другое название Британии (тоже кельтское) — *Albainn* (*Albin*, *Albion*) = остров гор, гористый остров. Сами жители Ирландии называли себя *скоттами*; *айрами* (ирами) их называли англосаксы.

(*Sequani*), перебравшиеся теперь в долину притока Родана Дубиса (*Dubis, Doubs*). В то же самое время другие кельты обосновались в бассейне самого Родана. Вся Галлия за исключением Аквитании стала кельтской. С усилением Римской республики кельты не могли уже расширять свое государство в Италии и потому больше всего интересовались востоком. — После смерти Александра Великого (323 г. до Р. Х.) кельты вторглись в Македонию (281) и Фессалию (279), жестоко разграбили Дельфы и всю среднюю Грецию, переправились через Босфор и наконец основали во Фригии самостоятельное государство Галатия, которым и правили, пока не пришла пора уступить Риму.

Таким образом, кельты распространились от океана до Малой Азии, от Рейна и Дуная до Испании, Италии и Македонии, не сохранив, разумеется, и того относительного единства, какое существовало вплоть до IV века. Один народ рассыпался на множество крупных и мелких государств. Помимо Галатии существовали кельтские государства во Фракии и у притоков Дуная со столицей в Сингидинуме (ныне — *Белград*); существовали упомянутые мелкие государства в Италии, группы кельтов и кельтов, смешавшихся с туземным населением (кельтиберов) — в Испании, британские и ирландские кельты. Однако подлинной новой родиной кельтов стала Галлия. Но и здесь они не образовали сильной политической организации, которая охватила бы все небольшие народы, населяющие Галлию.

Политический строй кельтов был примитивен. — Большие семьи, точнее роды, составляли небольшой народ (*tribus, populus, civitas*), средоточием которого был город, где находилось святилище, рынок и жил царек этого малого народа. Царек, он же верховный жрец, правил своим народом и возглавлял небольшую (около 1000 воинов, стало быть, весь народ насчитывал 4-5 тысяч человек) его армию. Чтобы дать отпор врагу или совершить поход, несколько таких народов заключали союз и выбирали одного царька верховным вождем; другие выполняли роль его советников и помощников. Однако и в мирное время соседние народы жили не совсем порознь, объединяемые общим богом, общим святилищем и общею столицей. В одних случаях это была своего рода федерация, в других — что-то вроде монархической державы, ибо избранный верховным вождем царек часто так и оставался главным правителем и даже старался укреплять и расширять свое государство.

Таким образом, на завоеванных кельтами землях всюду росли как грибы, боролись между собой и исчезали федерации и часто крупные, хотя и недолговечные государства. Такие государства были во Фракии и нынешней Сербии. Из двенадцати небольших народов, обосновавшихся в Галатии (в Малой Азии), образовалось три федеративных государства. Северную Италию поделили четыре группы народов.

Подобным образом дело обстояло и в самой Галлии. — Между Рейном и Сеной (*Sequana*), Мозелем — Марной и морем господствовали *бельги*, со временем занявшие морское побережье Арморики (*Bretagne*) и Нормандии до Луары и основавшие в Британии государства Кантиев (*Kent*), Кассивеланиев (*Hertford* и *Middlesex*?) и Тринобантов (*Suffolk* и *Essex*). Однако сами бельги представляли собою большую федерацию мелких народов (тревиров, нервиев, ремов, свессионов и др.), возглавляемую (I в. до Р. X.) царем свессионов Дивитиаком*. Свессионы утвердились после распада Арвернского государства, поскольку во II веке арверны имели в составе своей федерации и бельгийские народы, простирая свое господство чуть ли не на всю Галлию. Только победы Рима ослабили их мощь (121 г.), выдвинув на первое место их противников эдучев (*Aedui*) и свессионов.

Однако галлы не только не сумели объединить политически все свои рассыпавшиеся по Европе государства, но оказались не в состоянии защитить от Цезаря даже саму Галлию. В середине I века галлам пришлось особенно трудно. Старые слабеющие формы жизни боролись с новыми, и победившему галльскому меньшинству пришлось создавать новый политический и социальный порядок, гармонично сопрягая свои и лигурийские, а отчасти — и иберийские и германские племена. Трудно поверить, что галлы составляли исключительно высший слой общества. — Усилившиеся в военное время царьки и утвердившаяся знать расшатала основы примитивного семейного строя. Семья оставалась единицей политической и социальной организации. Однако знатные семьи заняли лучшие земли, превратив малоимущих в своих клиентов и даже рабов. Гельветийский магнат Оргеторикс, к примеру, таких рабов (не только лигуров, но и галлов) имел около десятка тысяч. Кроме того, всякому магнату, или всаднику (*eques*) принадлежало множество клиентов, так называемых *амбактов* (*ambacti*). Это были социально и экономически слабые люди, которые отдавались на волю магната, ища его помощи и заступничества — *ne quis ex plebe auxilii egeret*, говорит Цезарь. Цезарь сравнивает амбактов-клиентов с рабами; но он, несомненно, преувеличивает: точнее было бы назвать амбактов подданными магната. Не рабы же составляли население города Укселлодунума, жители которого были клиентами магната Луктерия (— *oppidum Uxellodunum, quod in clientela fuerit ejus* [город Укселлодунум, который находился в его клиентеле]). Не из рабов составляли магнаты и свои личные армии, поскольку и рабы, поступавшие на военную службу, отпускались из рабства.

* Не совсем так, царя свессионов (свессионов) звали *Гальба* (Caes. В. С., II, 13). *Дивитиак* — знатный эдуч, лидер проримской партии, выступивший в качестве ходатая за свессионов перед Цезарем после его победы над бельгами (57 г.). — А. Е.

Владевший собственными рабами и клиентами магнат превращался в подлинного правителя; политическое его значение измерялось числом его людей. Большинство его клиентов, не говоря уже о рабах, обрабатывали всяк свою землю, лишь изредка снаряжаясь на войну. Однако Цезарь и другие авторы говорят об одном особом роде амбактов. Каждый магнат содержал и возглавлял дружину преданных ему людей. Эти *soldurii* давали клятву нести при магнате военную службу и защищать его, *pro cuius salute spiritum devoverant* [спасению которого они посвятили свою жизнь]; жили вместе с ним, деля его счастье и несчастье. Присягнувшие в верности солдурии не могли оставить своего патрона и вождя; живым вернуться из битвы, где погиб вождь, было делом в высшей степени постыдным, более того, святотатственным. Надлежало либо погибнуть вместе с ним, либо, как и его рабы, вместе сгореть на костре. Немалое число солдуриев повсюду сопровождали магната: около 600 человек охраняли аквитанца Адуатука, и все магнаты содержали множество всадников, т. е. отряды тех же самых солдуриев, или воинов-клиентов.

Люди высокородные, богатые землевладельцы и рабовладельцы, вожди отважных солдуриев, — магнаты приобрели большой политический вес. Во времена Цезаря царьков, можно сказать, и не было уже: из упомянутых 50 вождей только 8 были *reges* и лишь один могущественный — царь арвернов. Городом-государством, территорию которого составляли несколько областей, или *пагов*, управлял *сенат* и избираемые на определенный срок *магистраты*. Самый главный из них назывался *вергобретом**. Но поскольку вергобрет не имел права покидать пределы территории города-государства, на время войны избирался особый вождь. Этот вождь, вергобрет, другие магистраты и члены сената были, разумеется, представителями знати. Кроме того, почти в каждом городе магнаты боролись между собой за фактическое первенство, за *принципат*. Городские *принцепсы* или *принцепс* не были, как правило, ни вергобретами, ни магистратами, но обладали большой реальной властью, от имени города руководили сношениями с другими государствами — с германскими вождями и римскими генералами, стремясь стать, иногда и в самом деле становясь царями узурпаторами.

Честолюбивым магнатам весьма на руку было положение низших классов. Галльский народ занимался преимущественно земледелием, а сам город был населен не густо и не богатыми купцами или ремесленниками. В случае неожиданного нападения Цезаря даже большим городам всегда недоставало защитников. Дело в том, что галльский город был, прежде всего, замком в окружении земледельцев и мог держать

* Речь идет об одном племени, эдуях. Вергобрет был только у них. — А. Е.

оборону, только после того, как в него сбегались селяне. Но ко времени Цезаря зажиточных и свободных хозяев осталось уже немного. Обычный собственник земли мог защитить свою свободу и землю только при помощи патрона магната и чаще всего он становился либо клиентом, либо нищим. Цезарь говорит о множестве таких нищих, — *multitudo perditorum hominum latronumque, egentes et perditii* [множество пропадающих людей и разбойников, бедные и пропащие], — в поисках более легкой жизни оставлявших свои земли и отправлявшихся попрошайничать или разбойничать.

Таким образом, народ, за исключением магнатских клиентов, представлял собою неорганизованную, отчасти даже революционную массу. Народных собраний после утверждения эгоистической олигархии уже не было, и простые люди «почитались рабами», ничего не отваживаясь делать сами (*nihil audet per se*). Поэтому, стремясь улучшить свою жизнь, они доверялись магнатам, соблазнявшим людей демагогическими обещаниями и использовавшим их как средство на пути к царской короне. Таким образом, после того, как олигархия устранила наследственную монархию, зародилась идея новой, демократической монархии.

Олигархия в целом была сторонницей аристократического Рима. При поддержке Рима ей было бы проще сохранить в городе свою власть, а патриотизма, который распространялся бы на всю Галлию, олигархи почти не знали. Полагавшиеся на народ узурпаторы были враждебны Риму. Кроме того, они прекрасно понимали, что в случае установления в Галлии римской власти, им пришлось бы выбросить из головы блестящий замысел основания крупного государства. Пока же условия для такого замысла были, как будто, вполне подходящие: галльские города-государства и федерации беспрестанно между собой воевали.

Все это в большой мере помогло Цезарю завоевать весь регион и подавить восстания, возглавляемые Амбиориксом (54[-53] гг. [до Р. X.]) и Верцингеториксом (52 г. [до Р. X.]). Возрождение общего галльского патриотизма уже ничего не изменило. Спасать *Gallia transalpina* было уже слишком поздно. Другие кельтские государства распались и того раньше, — во II веке; только в Британии самостоятельные кельтские государства уцелели до I века по Р. X.

Легко и быстро кельты романизовались не только в северной Италии и на побережье Родана (т. е. в завоеванной в конце II века «*provincia*», *Provence*), но и в нынешней Франции. Кельтская знать слилась с римской аристократией, пополнив реформированный императорами сенат; со временем на месте кельтских городов образовались ставшие органами римского правления муниципии [самоуправляющиеся римские го-

рода]. Амбакты были теми же самыми, хорошо знакомыми римлянам клиентами, а прикрепленные к земле мелкие хозяева были связаны с классом колонов. Словом, социальный и политический строй Галлии соответствовал строю растущей империи.

Галлы, без сомнения, сохранили множество специфических черт экономического, социального и политического характера. Эти черты определили особый облик провинции. Однако своеобразие это проявлялось не столько в особенностях социальных и политических учреждений, сколько в национальном характере и культуре в целом.

Галлы были рослые — *corpora plus quam humana* [тела более чем человеческие], крепкие люди. Желтые, густые, увязанные в пучок волосы, длинные вислые усы, иногда и борода действовали на греков устрашающе, заставляя вспомнить мифических фавнов. Но стоило заглянуть в эти голубые глаза, как первое впечатление забывалось; и греческие скульпторы охотно изображали прекрасные, мужественные тела кельтов. Стремительно наскაკивающие на неприятеля галльские всадники казались неодолимой стаей кентавров. Нападение начиналось мощно, однако, скоро выдыхалось. Галлы не отличались выносливостью: быстро утомлялись, не имели привычки к продолжительным походам, уставали от крутых горных дорог и зноя. Съедали и выпивали они необычайно много; трезвые греки и римляне сильно тому дивились. По окончании почти всякого дневного похода галлы предавались страшному разгулу, в результате чего воины, отличавшиеся необычайной мужественностью, раскисали, как тряпки, и слабели точно женщины: *primaque eorum proelia plus quam virorum, postrema minus quam feminarum*.

Это были недисциплинированные, страстные люди, *ingenia indomita*. «Страсть владела их душой, разум же не имел на них никакого влияния; невозможно было принудить их к послушанию». Галлы бесконечно гордились своею силою, своими победами, любили повздорить, высмеять других, порой и весьма остроумно. Согласно Катону, галлов в наибольшей степени занимали две вещи — война (*res militaris*) и красноречие (*argute loqui*). Писатели много говорят об отваге и воинственном характере галлов, а записанные в VII-VIII вв. по Р. Х. британские предания определенно изображают древний идеал этого народа.

Вот как погиб раненый герой Кухулинн. — «Вперив взор в ряды врагов, оперся о высокий, стоящий в поле камень и привязал себя к нему поясом. Не хотел умереть ни сидя, ни лежа, — стоя хотел отойти в иную жизнь. Со всех сторон обступили его враги и стояли, боясь приблизиться, ибо покойник казался им живым». — За пиршеством же герои вели такие разговоры. — «Я убил твоего отца». — «Я убил твоего старшего брата». — «Я ранил тебя так, что рана болит до сих пор». — «А я, — говорит Коннал, — с того дня, как взял в руки копье, отходя ко сну,

вместо подушки клал голову жителя Коннота». — «Правда, ты воин лучше, чем я. Но когда бы в этом замке был Илуан, ты не смог бы состязаться с ним. Увы, нет его уже среди нас!» — «Он здесь», — произнес Коннал, — «и, отвязав от пояса голову Илуана, грохнул ею об стол».

По свидетельству Цезаря (*De bello Gallico*, VI, 16-18), галлы были крайне набожны: *natio est omnis Gallorum dedita religionibus* [весь народ галлов предан религии]. Страдая тяжелым недугом или застигнутые каким-нибудь несчастьем, галлы приносили в жертву богам людей, в особенности преступников, а то и себя самих. Такие жертвоприношения при стечении народа совершали жрецы-друиды: *ad ea sacrificia druidibus utuntur... publiceque ejusdem generis habent instituta sacrificia* [для этих священнодействий они используют друидов... и публично имеют установления и священнодействия того же самого рода].

Однако человекоподобных идолов у древних галлов не было, и упоминаемые Цезарем *simulacra* Меркурия были, похоже, не что иное, как менхиры. Религия галлов — пантеистический натурализм. — Все полно богов, т. е. повсюду, хотя и бесконечно разнообразно, проявляется единая природа. Поклоняясь этому таинственному природному целому, галлы молили и магическими обрядами и заклинаниями старались уловить отдельные его силы. Природное целое обретало оттого конкретность и распадалось на бесконечное множество богов и богинь. Одни боги были покровителями источника, леса, деревни или города; другие стали богами большой области, племени или даже всех галлов. Это понятный процесс, поскольку каждый бог представлял всю природу, олицетворяя природное целое.

Почитались боги рек, озер и источников. Люди приносили в жертву этим богам всяческие драгоценности, бросая их в воду. Много золота выгребли из галльских озер римляне, еще больше — нынешние археологи. Христианская Церковь долго боролась с этим суеверным культом, запрещала его, а в конце концов трансформировала, освятив и поставив возле озер и источников свои часовенки. Но по сей день о галльских *Deva, Diva, Divona* напоминают названия рек *Dive, Divone, Deheune*; город Ним напоминает о боге по сей день не иссякнувшего источника *Hemaucse; Bourboule, Bourbonn-les-Bains, Bourbon-Lancy* и другие города и городки — о боге всех вод *Бормоне (Bormo, Borvo)*.

Боги обитали не только в воде, но и в столь же высоко чтимых галлами лесах; в одном месте почитали бога *Восега* (бога *Вогезских, Vosges*, гор), в другом — богинь *Арнобу, Ардуинну* (ср. *Ardenne*). Божественными считались некоторые деревья; особенно почитали дуб и омелу, которая растет, иногда прицепившись к дубу. — «Для друидов

нет ничего более священного, чем омела и дерево, на котором она растет, т. е. дуб. Богам посвящается дубрава, и жертвоприношения никогда не обходятся без дубовых листьев... Считается, что все произрастающее на этих деревьях посылается небом и что это знак избранничества дерева божеством. Такая омела — вещь крайне редкая, найдя ее, приближаются к дереву в крайнем смирении, особенно в шестой день по новолунию... Называют они омелу целительницей всех болезней».

Не сами деревья, источники и озера кельты считали богами, но воображали себе живущих и действующих в предметах духов, которые, подобно человеческому духу, могли жить и в другом месте. Сам губа, или мурдухан ирландских кельтов, т. е. мать моря, не покидает, похоже, природной своей стихии — «она забросила волнующиеся свои косы в лодку Конинга». Но сиды — лесные эльфы, или феи, благополучно живут и на далеких океанских островах и в лесах. Эти сиды часто показываются людям, а люди, в свой черед, время от времени навещают острова сид.

Существуют злые духи, но есть и такие, что покровительствуют людям. Этих благих духов часто изображают статуи и рельефы. Вот сидят спокойно три женщины, держащие корзину цветов, рог изобилия или младенца. Кельты называли их матерями, или матронами (*matres, matrae, matronae*), — считали их богинями жизни и изобилия, покровительницами семьи, деревни и даже отдельного народа. Со временем эти матери смешались с германскими Нормами и греческими Парками, превратившись в богинь судьбы. Их начали называть латинским словом *fatae*; откуда — средневековое *fade*, или фея.

Из великих богов кельты, по свидетельству Цезаря больше всего почитали Меркурия (*Deum maxime Mercurium colunt*), считая его изобретателем всех искусств, проводником путников и покровителем торговцев. Однако грек Лукиан отождествляет этого же кельтского бога с Гераклом, именуемым по-кельтски *Огмий* (*Ogmios, Ogmæ*). Однако на Геракла Огмий походил еще меньше, чем на Меркурия. Правда, во II веке по Р. Х., кельты изображали его завернутым в львиную шкуру, с палицей в правой руке и луком в левой, а поздние предания ирландских кельтов повествуют о его мощи и подвигах. Но он — морщинистый, облысевший старик, обожженный солнцем, как старые моряки; самому Лукиану он напоминает Харона или Иафета. Такой облик, согласно Лукиану, бог имел оттого, что кельты желали отомстить Гераклу за его поход на Галлию. Как бы то ни было, «этот старец Геракл ведет за собой большую толпу людей, подвязав их за уши. Привязь из золотых и янтарных нитей... Но хоть и слабы нити привязи, никто не бежит, не упирается даже, но... радостно следуют и восхваляют своего водителя... Не мешкая, должен сказать, что показалось мне наиболее странным. —

Поскольку скульптору некуда было прикрепить эту привязь, он высек торчащий язык бога, точно это язык притягивает людей, сам же бог, улыбаясь, стоит лицом к ним». Это, в самом деле, странное скульптурное произведение растолковал Лукиану один образованный и выучивший греческий язык кельт. Согласно этому, так сказать, народному кельтскому философу, кельты считали, что Геракл — это тот же самый Логос, которого греки (т. е. новопифагорейцы) отождествили с Гермесом (Меркурием). Трудно, на мой взгляд, сказать, самим ли кельтам II века, их философу или, наконец, самому Лукиану принадлежит это соображение. Неясно также, каково значение описанной Лукианом группы; увлекаемые богом могли символизировать не только просвещаемых Логосом людей, но и ведомые богом психопомпом (= водителем душ Гермесом, или Меркурием) души умерших.

Огмий боролся со змеей, а из кельтских преданий мы знаем, что змея и вообще пресмыкающиеся — создания царства тьмы. Миф об Огмии напоминает рассказываемое ирландцами о *Луге*, боге, ставшем героем преданий. Как Огмий, именуемый иногда *Гриан-Айнехом*, так и Луг был врагом Балара — сына *Буар-Айнеха* и бога смерти. Следовательно, Огмия можно считать богом жизни и света.

Галльская скульптура изображает Огмия-Меркурия, убивающим не только змею, но и самого Буар-Айнеха, галльского *Кернунна*; сопровождающие Кернунна звери (бык, олень, змея, обыкновенная или с бараньей головой, крыса) становятся спутниками Победителя, а рога Кернунна — рогами изобилия. Перед Огмием можно видеть летающих птиц и возвещающего зарю петуха. — После победы света над тьмой, Огмий-Меркурий становится владыкой там, где прежде властвовал Кернунн, выводя людей из его царства.

Огмий-Меркурий, или (?) Гриан-Айнех — это кельтский Агура-Мазда; тогда как Буар-Айнех, Балар, или Кернунн, напоминает Айро-Манью [Анро Майнью]. Возможно, в Огмии Победителе запечатлен процесс истории религии, а именно борьба монотеистического пантеизма с дуализмом и его победа. Только кельтский дуализм, как кажется, никогда не имел того метафизического значения, как иранский: Огмий перенял атрибуты Кернунна, не пресеклось и почитание самого Кернунна.

Кернунна (ср. лат. *cornu*, франц. *cornu*), т. е. «рогатого бога», галлы изображали сидящим — подобно буддийским богам — в окружении упомянутых зверей. В руках он держал мешок, из которого сыпались разные мелкие предметы; на шее висели бусы. — Рогатые звери и рога самого бога изображают месяц в ночном небе и сумрачное подземное царство, изобилующее волшебными драгоценностями и даже скрывающее источник самой жизни. Недаром в эпоху империи, желая изобразить Кернунна, мастера брали за образец статуи египетского С е р а -

п и с а. Ибо Серапис (= Озирис-Апис, а Апис — бог-бык) — бог иной, посмертной жизни, египетский Плутон, или Аид. Цезарь называет Кернунна *Dis Pater* и говорит, что, по мнению друидов, галлы родились от него. Где-то за морем, говорили ирландцы, есть издревле обитаемое место, счастливая обитель, дворец *Донна* (= того же Кернунна, или «*Dis Pater*»), предназначенный для жизни многочисленного его рода, его детей кельтов. — «Все вы после смерти должны прийти в мой дом!»

О том, что кельтская религия была пантеистическим монизмом, свидетельствует не только борьба Огмия-Гриан-Айнеха с Кернунном-Буар-Айнехом, но и то, что отцом Кернунна, по свидетельству поэта Лукана, был *Тараний*; это имя родственно имени германского Донна-ра, или Тора, и обозначает гром. Изображаемый с серпом Тараний — бог грома, света и тепла, жнуший хлеба, уничтожающий дурных тварей и устраняющий страшный мор. Его серп, возможно, есть не что иное, как фетиш древних лигуров (и критян) — обоюдоострый топор. Такие топоры высекали на могильных памятниках даже в христианской Галлии; а в VI веке, желая уберечься от мора, галлы выцарапывали на стенах своих домов букву T — символ топора или серпа Тарания. Римляне называли этого бога «галльский Тау», а Цезарь, кажется, — Юпитером. Со временем он действительно отождествился с Юпитером, отцом богов и людей.

Вторым галльским *Юпитером* был «бог с колесом», которого Цезарь назвал *Аполлоном*. Колесо — совершенно прозрачный символ солнца. Заметные следы культа солнца сохранились в обычаях Галлии в Средние века и даже в Новое время. — Летом, в пору солнцеворота (т. е. в Иванов день) и теперь кое-где во Франции разводят большие костры, машут в воздухе головнями, иногда скатывают с горы в реку огненный сноп соломы.

Поскольку все эти боги кажутся нам проявлениями единого божества, мы можем с доверием отнестись к Лукиану, сравнивающему галльского Марса — жестокого *Эзуса* (*Esus, Aesus*) — с Меркурием, на том основании, что Эзуса будто бы почитают торговцы. В условиях окрепшего социального и политического строя, галлы без труда могли почитать уже и единого верховного народного бога. Последний так и именовался *Теутатес*, или, буквально, — «Народный», «Бог народа», поскольку кельтское слово «*touta*» значит народ. Теутатес вобрал в себя те или иные атрибуты Эзуса, Меркурия и Юпитера.

Единое, хотя и расколовшееся божество, живущее во всей природе и людях, не перестало быть единым. В этом отношении кельтская религия, похоже, меньше отошла от изначальной индоевропейской веры, нежели греческий и римский политеизм. Потому-то древние авторы и противоречили друг другу в своем стремлении ассимилировать кельтских богов, назвать их известными именами. В результате они даже не заме-

тили сущностной тождественности кельтских богов, хотя, философски осмысляя религию, сами стремились преодолеть политеизм в поисках единого бога.

Не окончательно расколовшееся божество не окончательно удалилось и от людей. Ибо бог смерти, как сказано, был и богом жизни, родителем кельтов. Сначала кельты, как и лигуры, верили, что души умерших живут подобно людям; после смерти в могилу покойного помещали его военную повозку, оружие, одежду, коней, рабов и клиентов; во времена Цезаря они, по примеру римлян и германцев, сжигали покойника *omniaque que vivis cordi fuisse arbitrantur* [и все, что они считали было им дорого при жизни]. Но поскольку Dis Pater таинственным образом связывал смерть с жизнью, естественной была вера в метемпсихоз. Кельты и в самом деле полагали, что человеческая душа бессмертна и по истечении определенного времени воплощается вновь. Еще в XII веке один поэт говорит, что он был мечом, каплей дождя, звездой, словом и книгой, огнем, кораблем, струной арфы, рощей и прочими вещами. Согласно Цезарю, друиды внушали людям, что человеческая душа не умирает, а переходит в тело другого человека.

Древние авторы объясняли кельтское учение о метемпсихозе влиянием Пифагора. На мой взгляд, нет никакой надобности в этой, пусть и признанной несколькими учеными гипотезе. Метемпсихоз прекрасно согласуется со всей пантеистической кельтской религией, с учением друидов о том, что душа и мир не должны исчезнуть, хотя, в конце концов, все одолеют огонь и вода. Сопрягая религию с историей, друиды делили жителей Галлии на три части. Первые были автохтонами, вторые пришли из прирейнских земель, третьи — «с далеких островов», т. е. из Британии, из средоточия кельтской культуры. С этими историческими по существу фактами легко было увязать различные мнения о происхождении людей и посмертной их жизни. Автохтоны — дети земли, природы; они рождаются из земли и возвращаются в землю. Пришельцы, т. е. истинные кельты, после смерти возвращаются к своему родителю, чей дом находится в Британии или того дальше — на таинственных океанских островах. Неизвестно, каким образом друиды согласовывали метемпсихоз с индивидуальной жизнью душ на островах блаженных. Но в своего рода рай и царство смерти верили они не меньше, чем в метемпсихоз.

В Галлии, на побережье океана, против острова Бритти, рассказывает в VI веке грек Прокопий, расположено множество деревень. Живут там рыбаки, которые и землю обрабатывают, и торгуют, и плавают на этот остров. Рассказывают, что им приходится поочередно отвозить на остров души умерших. Те, кому выпадает везти их, с наступлением темноты не спят и ждут. Около полуночи слышат, как кто-то стучится в дверь и зовет приниматься за работу. На берегу они находят

приготовленные к плаванию, но пустые, без людей, корабли. Однако, когда, усевшись, начинают грести, замечают, что судна тяжелы, полны путников, хотя никого и не видно. Через час, когда моряки причаливают к острову, корабли внезапно легчают; и тогда слышен голос, поочередно выкрикивающий незримых путников, называя имена их отцов и их сословие.

Как бы то ни было, кельты твердо верили в иную жизнь, — настолько твердо, что даже одалживали деньги, обещая вернуть за гробом. Иные люди с радостью бросались в огонь следом за своими родственниками в надежде скорее встретить их и жить вместе. Согласно Цезарю, друиды проповедовали бессмертие души, прежде всего, для того, чтобы внушить людям отвагу. Таков, на мой взгляд, типичный вывод римского политика и верховного жреца (*rex sacrificulus*). Тем не менее, он удачно определяет влияние идеи бессмертия на национальный характер кельтов.

59

Кельты были отнюдь не безразличны к эмпирической жизни, но при этом они так связывали ее с иным сверхъестественным бытием, — в котором жили столь же реально, как и на земле, — что мир религиозного их мироощущения приобрел в высшей степени своеобразный — наполовину эмпирический, наполовину сверхъестественный — характер. Оптимистическое по сути отношение кельтов к миру в большей степени напоминает нам восточные народы, нежели людей Запада. Однако кельты были, как кажется, активнее жителей Востока: меньше предавались мечтаниям, больше — делу.

Говоря о кельтской вере, мы имели в виду народную религию, использовали же при этом материал, характеризующий, главным образом, религию — плод деятельности жрецов-друидов. Атрибуты богов и гораздо более поздние мифы ирландской литературы повествуют не столько о том, что было на уме у самого народа, сколько о том, как народную веру истолковывали жрецы и поэты. Цезарь и другие писатели неоднократно упоминают друидов, производя из их науки кельтскую космогонию, метемпсихоз, отчасти и самое идею бессмертия. Тем не менее, наш метод исследования не так уж плох. Ибо, как мы не раз уже повторяли, только знакомство с мироощущением просвещенного класса позволяет познакомиться с источником всех последующих индивидуальных систем, с самою потенцию всех индивидуализированных и актуализированных систем. Кроме того, кельтская религия не была столь примитивна, как то можно себе представить на основании чтения частично ассимилирующих и романизирующих ее писателей.

Друиды «являются выразителями религиозных интересов, занимаются публичными и частными жертвоприношениями, толкуют верование» (*Caes. VI, 13*); последнее не получило еще законченных форм и продолжало свободно развиваться. В зависимости от друидов находились, составляя, возможно, даже низший их слой жрецы-прорицатели (*eubages, vates*) и сказители, или *барды*, которым, точнее — их потомкам ирландцам, «*file*», мы и обязаны уцелевшими остатками кельтской поэзии и мифологии. Друиды ведали всем кельтским культом, были хорошо организованы и пользовались всеобщим почетом. Каждый год они собирались в цетре Галлии, в лесу неподалеку от Орлеана (*Orleans*) или Шартра (*Chartres*) (*in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur [в области карнутов, царство которых считается расположенным в середине всей Галлии]*); всем братством управлял старший друид.

Друиды были не просто жрецами, но и толкователями религии, стало быть, в известном смысле, ее творцами; согласно Страбону, они изучали этику, физиологию (= медицину) и астрономию, поскольку эти науки были тесно связаны с магической практикой и религией. Диодор называл друидов философами и богословами; латинские и греческие авторы высоко чтили таинственное их учение, еще больше — сами галлы, посылавшие своих детей в обучение к друидам: *multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur [многие сходятся для обучения и посылаются родителями и близкими]*. Многие учились очень долго: до двадцати лет. Поскольку же считалось, что учение друидов происходит из Британии, то желающие лучше познакомиться с ним чаще всего сами отправлялись туда поучиться.

Сыновья магнатов учились только у друидов; подчеркивая связь друидов со знатью, Цезарь приравнивал их значение и положение значению и положению магнатов. Имея в виду религиозный характер всей кельтской культуры, легко понять социальную, даже политическую роль друидов. «Часто, — пишет Диодор, — когда армии сходились для битвы, обнажив мечи и бросив копья, друиды бросались между воинами, останавливая их точно замороженных диких зверей. Так страсть свирепейших варваров склоняется перед разумом, и Арес страшится Муз».

Друиды по мере сил охраняли политический и социальный строй Галлии; сил же этих, по правде говоря, было не Бог весть сколько. Большим влиянием, тем не менее, пользовался их трибунал, где решались едва ли не все государственные и частные споры — *si quod est admissum facinus, si caedes facta, si de hereditate, de finibus controversia est [если совершается какое-либо злодеяние, если происходит убийство, если случается спор о наследстве или о границах]*. Тех, кто противился их решениям, друиды наказывали отлучением или интердиктом, совершенно отлучая их от религиозной и общественной жизни. Это была страшная

кара: все сторонились наказанных интердиктом, — почитая их безбожниками и опасаясь заразиться их грехом.

Однако подлинной политической власти организация друидов не получила, ограничиваемая в политических своих взглядах своею аристократической природою. Во времена Цезаря друиды, как и представители знати, не были едины — одни боролись за независимость своего народа, другие встали на сторону Рима. Римскую партию возглавлял Дивитиак. По словам Цицерона, Дивитиак был друидом. Цезарь же этого факта вовсе не упоминает. Очевидно, что друиды не организовывали войн во имя отечества и не оправдывали их религиозными соображениями. Кроме того, друиды в основном были только в Британии и северной и центральной Галлии. Позднее, в I веке по Р. Х. они стали вождями национальной культуры и народных восстаний; и исчезли после победы Рима над восставшими. С тех пор вероучение и наука друидов в упрощенном виде перешли к жрецам и бардам. Друидизм вернулся на свою «родину». Не вижу основания ставить под сомнение свидетельства древних писателей относительно родины друидизма; тем более, что в Галлии друиды были повсеместно. Не было друидов и в первоначальных кельтских землях в Германии. Очень может быть, что очутившиеся в Британии первыми кельты создали там организацию друидов или даже наследовали ее тамошним лигурам. Как бы то ни было, в мироощущении друидов сохранилось множество элементов лигурийской религии.

60

Не говоря уже о кельтах Малой Азии и дунайского бассейна, большого и сильного государства кельтам не удалось создать даже на территории современной Франции. Уже писатели древности поражались тому, как быстро Цезарь завоевал Галлию, а сами галлы превратились в римлян. Если испанские народы боролись с римлянами добрых две сотни лет, для победы над галлами не потребовалось и двадцати. Восстания первого века были слабы и легко подавлялись, хотя в 70-м году друиды, во что бы то ни стало, стремились возродить галльский патриотизм, а мятежные генералы даже провозгласили «Галльскую империю». В третьем веке М[арк] Постум на протяжении 10-ти лет совершенно самостоятельно управлял Галлией, Испанией и Британией, но только потому, что в империи в это время не было сильной единой власти. В отношении кельтского патриотизма государство Постума мало чем отличалось от королевства Сиагрия.

Лишившись политической независимости, галлы получили больше, нежели потеряли. Маленьким народам имперское иго казалось более легким, нежели иго арвернов или эдуев. Рим, конечно, требовал

воинов и налогов. Однако принципат уничтожил несказанную эксплуатацию провинций, а воинственная галльская молодежь охотно шла, сперва, — во вспомогательные отряды, позднее — в легионы. С исчезновением царьков и политических партий города превратились в свободные центры общественной и экономической жизни. Дело в том, что до III века римляне управляли областью, не вмешиваясь во внутренние дела народов, и, используя города как органы самоуправления, улучшали их организацию и благосостояние. Кроме того, не только для сельских жителей, но и для горожан (для горожан, возможно, еще больше) немаловажно было то обстоятельство, что римляне смягчили галльский патронат, романизируя его, и в целом романизировали социальный строй Галлии.

Поскольку истинною родиною галлов стал город, конкретизировался и патриотизм, обернувшийся городским патриотизмом. Разумеется, галлы не перестали любить и общую свою родину, Галлию. Но эта любовь к Галлии была связана с высоко чтимой и горячо любимой идеею Рима. Ибо в то время Рим был синонимом культуры. Воспитывая и цивилизуя варваров, эта культура вовсе не требовала, чтобы они отказались от своей веры и своего характера. Правда, часто они сами от них отказывались, зато и идеи и нравы Рима впитывали на свой манер, специфицируя его цивилизацию.

Само собой разумеется, древняя кельтская культура лучше сохранилась на своих окраинах, т. е. в Ирландии и Британии, нежели в романизированной Галлии, и проявлялась она не столько в политическом и социальном строе, сколько в своеобразном галльском мироощущении и национальном характере. Религиозное мироощущение галлов отличалось представлением о тесной связи эмпирической жизни с высоко чтимым и воображаемым определенно посмертным бытием. Поэтому не случайно, что распространившиеся в южной Галлии восточные монахи скоро проникли в Британию, где христианство утвердилось уже в III веке, и Ирландию, где долго еще сохранялся кельтский язык, тогда как в самой Галлии кельтский язык уже в III веке был вытеснен латынью.

Св. Мартин Турский был не только основателем монастырей, но и великим миссионером. Его ученики проповедовали христианство в Британии; отсюда романизированные кельты бритты уже в IV веке принялись за христианизацию Ирландии. Ирландия и Западная Британия (*Wales*) — очаг кельтского христианства. Отсюда христианство распространилось на север Англии и в Шотландию.

В Ирландии монахи миссионеры нашли только кельтские кланы-роды. Клан давал им землю для основания монастыря. Из возглавляющей клан семьи, как правило, избирался аббат монастыря, почти всегда становившийся и епископом. Таким образом, выросло множество

монастырского типа церквей, опиравшихся на кланы и тесно с ними связанных. Тесно между собою сообщаясь, они были почти самостоятельны; лишь в VII веке британские церкви образовали четыре епископских области.

Кельтские монахи были горячими аскетами; часто, удалившись от своей братии, они основывали восточного типа еремиторий (лавру). Но с еще большим рвением предавались они миссионерской деятельности, проповедуя Евангелие своим соотечественникам язычникам. Эти новые «апостолы» Христовы не любили безвылазно жить в монастыре, но «искали пустыню в Океане» (*in mare eremum quaerere, ad quaerendum in oceano desertum* [искать в море пустыню, для поиска уединения в океане]); т. е. отправлялись по 13 человек на утлых суденышках в другие края: в Шотландию, как св. Колумба, на заполоненный германцами континент, в землю жестоких фризов, в далекую Исландию. Много их погибло в океане, не достигнув другой земли; еще больше сожгли вместе с монастырями постоянно нападавшие на Британию и Ирландию англы и саксы. Но ничто не могло истребить христианского энтузиазма кельтских монахов.

Когда в VI веке в результате разграбления страны англами и саксами ослабела и пришла в запустение британская Церковь, ее возродили ирландские монахи. Желая *pro Christo peregrinari* [странствовать ради Христа], воспитанник знаменитого ирландского монастыря Клонард Колумба отплыл в 563 г. от берегов своего отечества с 12 сотоварищами монахами и, обосновавшись в конце концов на острове Нй [Хай] в северной Британии, основал монастырь, ставший метрополией всей земли пиктов, а со временем и Нортумбрийского королевства. Комгелл, аббат британского монастыря Бангор, благословил в 575 г. Колумбу Младшего [Колумбана] с 12 монахами на проповедь слова Божия в государстве франков, где христианская вера пребывала в величайшем запустении. Здесь, на берегу Соммы, был поставлен Анеграу [Анегрей], первый монастырь св. Колумбана. «Столь велики были любовь и терпение Колумбы и его товарищей, такова была их кротость, что невозможно было усомниться в том, что Бог живет посреди них». Все же, хотя Колумбану и удалось основать еще два монастыря (*Luxovium-Luxeuil* [Люксовиум-Луксей] и *Fontaines* [Фонтен]), он слишком ревностно боролся со священниками и властями за аскетический идеал и ирландские обычаи, поэтому скоро вынужден был оставить Франкское государство (Бургундию). После долгих скитаний он оказался, наконец, в Италии, в королевстве лангобардов, где основал монастырь Боббио.

Боббио, как и другие кельтские монастыри, сделался очагом духовной культуры. По сей день многие рукописи из его библиотеки украшают библиотеки Турина, Милана и других итальянских городов. Среди

кельтских монахов были не только аскеты и миссионеры, но и мужи большой учености. Они собирали и переписывали рукописи, записывали предания, фольклор, изучали Св. Писание, богословские труды, при этом, не страшась чуждого им латинского язычества, интересовались и литературой и вопросами грамматики. В пятом и шестом веках повсеместно на Западе никнущая духовная культура процветала только в ирландских монастырях (правда, оригинальной и творческой она не была и здесь). К тому же, знавшие греческий язык кельты внимательно изучали сочинения восточных богословов; восточному христианству отвечал и национальный характер кельтов. Неслучайно в IX веке «ир» Иоанн Скот Эриугена пытался синтетически соединить идеи Августина с восточным богословием, создав первую на Западе и подлинно гениальную систему метафизики.

Ядром христианского мироощущения кельтов стало восточное христианство. В IV веке, когда монахи южной Галлии организовали ирландскую церковь, западная Церковь только начала веровать и жить своеобразно, галльские же аскеты немногим отличались от восточных христиан. В пятом веке, когда римляне отказались от Британии, ирландская Церковь стала сама себе хозяйкой. Правда, в 431 г. папа Целестин поставил епископом «скоттов», т. е. кельтов, тех же «иров» — бритта Сукката, латинское имя которого — Палладий (поскольку кельтское «*suc*» означает «сильный», «*fortis*», «*cat*» — война, *bellum*, а «*Succat*» = «*deus belli vel fortis belli*» [бог войны или сильный войны]). Однако Суккат-Палладий не обладал в ирландской Церкви никаким действительным влиянием, будучи человеком простым и непросвещенным *stultus de medio eorum, qui videntur esse sapientes et leges periti et potentes in sermone et in omni re* [человек из среды тех, которые, как кажется, являются мудрыми, опытными в законах и сильными в речи, и во всяком деле]. Он ни в какое сравнение не идет с такими блестящими фигурами, как аббат Клонарда Финниан (ум. в 518 г.), аббат Бангора Комгелл и оба Колумбы [St. Columba + 597 и St. Columban + 615], не говоря уже о Седулии и Эриугене.

Сын британского декуриона Палладий был взят ирландцами в плен, шесть лет жил в Ирландии и пас свиней. Здесь он сделался аскетом визионером и почувствовал себя богоизбранным епископом Ирландии. По прошествии 24 лет, он в самом деле вернулся в Ирландию, получив в Риме сан епископа. Будучи в Ирландии чужим и презираемый учеными аббатами, «риторами», как он говорил, Палладий мог гордиться только христианской жизнью и... знатным происхождением. Отказавшись от двух своих имен, он назвался Патрицем, по-кельтски — Кофриг. Умер он в 459 г. в северной Ирландии *contemptibilis apud plurimos* [пренебрегаемый многими]. Только в VII веке традиция уже не кельтской, а англосаксонской, т. е. Римской Церкви начала по-

читать *св. Патрика* (т. е. Патриция, только по-англосаксонски имя это произносилось уже не *Коффриг*, а Патрик) апостолом Ирландии и основателем Ирландской Церкви.

Как бы то ни было, в V и VI веках Кельтская Церковь слабо была связана с Римской; с VI по VIII века она была не только самостоятельной, но и, несомненно, самой культурной на Западе. Однако когда посланник Григория Великого Августин организовал англосаксонскую Церковь (597-605), кельтам пришлось защищаться от возглавляемого Кентербургскими епископами клира, со всем рвением стремившегося уничтожить церковную независимость и самобытность кельтов. Южные ирландцы соединились с Римом около 630 г., южный Уэльс — в 750-800 гг., другие кельтские Церкви — в IX-XII веках.

Частично отрезанные от развивавшейся Западной Церкви, кельты, естественно, долгое время держались христианства IV века: его взглядов, организации и обычаев. Не участвуя в богословском развитии Запада, к тому же, не имея собственной сильной и постоянной центральной власти, они вовсе не думали, будто папская монархия необходима для сохранения церковного единства. Тогда как римская иерархия настаивала на единстве организационном, единстве культа и вероисповедания, великая терпимость и подлинно христианская любовь были отличительными свойствами кельтов, желавших лишь одного, — чтобы им позволили жить согласно обычаям их отцов, в которых они видели жизнь апостольскую. Кельты отличались от других христиан культом и организацией, но не догматикой, разве что отдельными ее тенденциями. — Похоже, что в IV веке в кельтскую Церковь проникли арианские взгляды, не совсем исчезнувшие к VII веку. В пятом веке в Ирландии и Британии было немало сторонников брита Пелагия (§ 50). По просьбе папы галльские епископы — св. Ремигий и св. Луп — посещали Британию с целью укрепления истинного учения. Но сами галльские священники не были сторонниками Августина. Еще менее новым учением о благодати были затронуты кельты. Как и галльские «полупелагиане» и восточные христиане, кельты не могли взять в толк, к чему столь решительно отрицать свободу обоживаемого человека. Немудрено, что до самого XI века кельтские монахи и богословы высоко цтили написанный Пелагием комментарий к письмам св. Павла.

Все это показывает, каковы были тенденции кельтского христианства. К сожалению, мы очень мало знаем о нем и потому можем говорить лишь о тенденциях. Тем не менее, я полагаю, что не ошибусь, определив кельтское христианство как веру восточного типа. Культура Ирландии была примитивна, поэтому реализмом кельтские монахи, к тому же, аскетически бежавшие от жизни, не отличались. Туманы их страны фантастически преображали облик природы, непрестанно менялся таинственный океан. Кельты, как и их языческие предки, весьма

странным образом путали жизнь иную с жизнью эмпирической. Правда, они, можно сказать, не знали культа мощей; зато дышали воздухом христианского героизма, чистого духа и мистики. В IX веке мистическая метафизика Эриугены актуализировала тенденции кельтского христианства.

Миропонимание кельтов и их настроение не погибли с исчезновением кельтской Церкви. Многие унаследовали а н г л о с а к с ы, и специфический характер английской веры, возможно, отчасти объясняется ее историей. Сохранился кельтский дух и в Европе, в основанных кельтами и англосаксами монастырях, а Каролингский ренессанс соединил кельтскую традицию с культурой развивающейся Европы. Таким образом, элементы христианизированной кельтской культуры нашли свое выражение в европейском богословии, философии и литературе, тогда как в самом народе кельтские предания и языческая вера соединились постепенно с элементами культур латинской и германской. Не принимая во внимание этот процесс, невозможно должным образом понять ни средневековую поэзию, ни культуру в целом.

X ГЕРМАНЦЫ

61

Около 1000 г. до Р. Х. из индоевропейской «империи» выделились уже восточные арии (т. е. иранцы (мидийцы-персы), индийцы, армяне) и фракийцы, иллирийцы, греки и итальянцы. Взаимодействуя между собой, начали, без сомнения, формироваться и новые индоевропейские народы — балты, славяне, германцы и кельты. Мы знаем уже, что кельты поработили часть германцев и вплоть до IV века господствовали в западной и южной Германии. В то время германцы жили в восточном Ганновере, Мекленбурге, Померании, Шлезвиг-Гольштейне, Дании и южной Скандинавии. Линия Люнебург—Аллер—Магдебург—Заале—Элстер отделяла их от кельтов; другими соседями германцев были финны и лапландцы (в Скандинавии), балты, славяне и иллирийцы.

Раньше всего германцы распространились на севере, в Скандинавии; здесь они изгнали или поработили и ассимилировали туземных жителей. В четвертом веке они начали распространяться и в центральной и южной Европе, вытеснили, как упомянуто, кельтов и к III веку заняли уже прирейнские области; некоторые племена проникли даже в Галлию (*germani cisrheani, nervii, treveri?* [германцы, живущие по эту сторону Рейна, нервии, треверы]), где частично кельтизировались. Около 71 г. Ариовист во главе отрядов свевов и других племен переправился через верховье Рейна и завоевал Эльзас и Пфальц.

Еще раньше в восточной Европе утвердились пришедшие, видимо, из Скандинавии так называемые *восточные германцы (Ostgermanen)*. Примерно в 200 г. до Р. Х. *бастарны* подошли к Черному морю; во II веке они были союзниками македонского царя и воевали у Дуная, в I веке их полки служили Митридату Великому. В первом веке после Р. Х. бастарны совершали нападения на римскую границу, в конце третьего немало их обосновалось во Фракии.

Однако основная масса восточных германцев составляла единую большую группу мелких народов, объединенных общим культом. Это были так называемые *лугии*, пришедшие в Силезию с побережья Балтийского моря. Один из народов лугийского союза, *вандалы*, — Плиний и Тацит вандалами (*vandilii*) называли всех восточных германцев — в IV в. после Р. Х. жили в Венгрии; откуда и отправились на завоевание Испании и Африки. Великую Польшу и северную Силезию заняли другие лугии — *бургунды*. К середине второго века после Р. Х. они очутились в Аламании, потом — в Сабаудии (Савойе), наконец, в V веке — в Галлии у Родана (*Rhône*), т. е. в землях, впоследствии получивших наименование Бургундии.

Огромная роль в истории принадлежала *готам* (*gutos, gutans*), по имени которых греческий историк Прокопий называл всех восточных германцев. В этот народ, или союз народов, входили *грейтунги* и *остроготы*, т. е. блестящие, сияющие готы (*austra* = блестящий), *тервинги*, или *висиготы*, *висиготы* (*vesu* = хороший), *тайфалы* и *гепиды*. Как повествуют предания самих готов, они приплыли из Скандинавии и после долгой борьбы с ругиями и вандалами обосновались в устьях Вислы и Одера. В середине II века после Р. Х. готы начали спускаться к Черному морю, около 214 г. столкнулись с римлянами на границе Дакии, а примерно в 230 г. завоевали южную Россию и Крым. Отсюда они беспрестанно атаковали и грабили Римскую империю, часто в союзе с бастарнами, вандалами и другими германскими народами; стремились проникнуть в Дакию, Фессалию и даже в Грецию, тогда как пиратские их флотилии грабили у побережий Черного и Эгейского морей. После того как энергичный Клавдий II (*Claudius Gothicus*) остановил (269-270 гг.) рвущихся в империю готов, Аврелиан защищал от них дунайскую границу. Разбивший готов (332 г.) Константин Великий признал их римскими союзниками (*foederati*): за определенные субсидии они обязывались защищать римскую границу и посылать императору вспомогательные полки.

Так начался период 35-летнего мира. *Висиготы*, или возглавляемые висиготами племена, на некоторое время оставили скитания, предавшись земледелию, и постепенно романизировались. Ожила и торговля, как о том свидетельствуют археологические находки; с середины III века распространяется проповедуемое попавшими в плен римскими священниками христианство; возникает *руническое* письмо — алфавит, составленный из греческих и латинских букв. Готский христианский епископ (с 341 г., изгнан около 348 г.), арианин У л ь ф и л а (или Вульфила) перевел Св. Писание на готский язык. Правда, в то же самое время конунг независимых готов А т а н а р и к [Атанарих] все еще боролся не только с римлянами и их союзником конунгом Ф р и т и г е р н о м (который был арианином), но и с христианством.

Меньше известно об *остроготах*. С середины IV века их конунг Эрманарик [Эрманарих] владел южной Россией от Дона до Днестра; ему подчинялись восточные славяне, финны и балты (до Урала и Балтийского моря). Около 355 года пришедшие из азиатских степей гунны (*hiungni*) атаковали живущих по другую сторону Дона аланов. После смерти Эрманарика (около 370 г.) остроготы вынуждены были признать власть гуннов, часть их, однако, бежала от гуннов на запад, некоторые — в области висиготов; висиготы же под предводительством Атанарика пытались сдержать гуннов на своей границе, у Днестра. Однако гунны вынудили готов отступить. Атанарик со своими готами отошел в карпатские области, а другие готы (висиготы и остроготы) обратились за помощью к римлянам и перешли через Дунай и Балканы. Многие из них были признаны федератами, однако, не получая от Рима ни провизии, ни земель, принялись жестоко грабить весь край, дошли до Константинополя, вторглись в Фессалию и Македонию (376-377 г.). При Адрианополе была разбита армия императора Валента, и сам Валент погиб (378 г.). Только Феодосию Великому удалось усмирить готов: империя вновь признала их федератами и дала висиготам земли в Мезии (*Moesia inferior*, 382 г.), остроготам — в Паннонии (380 г.).

Победитель готов император Феодосий пользовался их поддержкой; и вплоть до 400 г. готские полки были лучшей армией империи. Однако воинами они были не самыми верными и не чрезвычайно беспокойными. Кроме того, в Константинополе вскоре усилилась партия римских националистов, которой и удалось (400 г.) усмирить мятеж готской армии, поднятый висиготом генералом Гайной. К тому же, еще при Феодосии в самом висиготском народе выдвинулась группа патриотов, мечтавших избавиться от римского ига и основать на месте империи независимое готское государство. Отпрыск знаменитого рода Балтов, Аларик, стал вождем этой патриотической партии и после смерти Феодосия (395 г.) был избран герцогом, или конунгом. Однако, несмотря на поддержку варваров, пришедших с другой стороны Дуная, висиготы мало что в состоянии были совершить. На протяжении четырех лет Аларик воевал и с Восточной империей, и с генералом Западной империи, вандалом Стилихоном, разоряя окрестности Константинополя, Македонию, Фессалию, Беотию, Аттику, даже Пелопонес, но, в конце концов, должен был уступить, получив титул *magistri militum* Иллирика и земли Эпира для расселения своего народа. Впрочем, успокоился он ненадолго, а поскольку для осуществления имперских устремлений готов необходимо было в первую очередь завоевать Италию, после вторжения вандалов и аланов в Норик и Рецию, сам Аларик вступил в Италию.

На страже рубежей Западной империи стоял отважный генерал и хитрый политик Стилихон, стремившийся вновь превратить готов

в *федератов* и направить их походы в сторону Восточной империи. Стилихон уже рассеял при Фьезоле (возле Флоренции) предводительствуемые Радагесом полчища аланов, квадов, вандалов и остроготов. Возможно, он готовился возвести на престол своего сына. Так или иначе, сам Аларик понял, что великий его план неосуществим. Не имея сил одолеть Стилихона, он удовольствовался бы Нориком и субсидией, но после гибели Стилихона император не дал на то согласия. Тщетно пытался Аларик принудить Римский сенат провозгласить императором римского префекта Аттала [Приска], — о замене римской империи готской он уже и не помышлял. Император Гонорий оказался сильнее готского ставленника, а после того, как наместник Африки отказался поставлять хлеб, сторонники Аларика не могли уже жить и воевать в Италии. Аларик вновь пытался договориться с Гонорием, согласившись сбросить своего императора Аттала. В конце концов, обманутый Гонорием и окруженный со всех сторон врагами, он жестоко разграбил Рим (410 г.) и начал готовиться к походу в Африку. Потерпев неудачу в этом походе, висиготы вынуждены были оставить Италию. После смерти Аларика (410 г.) новый конунг Атаульф отвел своих подданных в Галлию (412 г.)

Сам Аларик вынужден был отказаться от первоначального блестящего замысла висиготов, избрав и даже свергнув, наконец, своего императора. Женившись на взятой в плен сестре Гонория Галле Плацидии, Атаульф заявлял о своем желании укрепить империю за счет молодых готов. В известном смысле он возродил идею Феодосия Великого, стремившегося усилить римское государство готской армией; однако Атаульф воспринял эту идею на свой, готский, лад. Неслучайно, может быть, он окрестил своего сына Феодосием, временно вновь провозгласил Аттала императором и расширял границы готского государства в Галлии и Испании. Следует признать, что сами римляне препятствовали римской политике Атаульфа; кроме того, существовала еще национальная готская партия, вновь усилившаяся после смерти Атаульфа (415 г.). Правда, конунг Валлия сделался римским федератом, получив от Рима земли в провинции *Aquitania secunda*, между Лигером (*Loire*) и Гарумной (*Garonne*), но это была лишь формальная зависимость, и уже преемник Валлии Теодорик I (418-451) стал, во всяком случае, фактически совершенно независимым правителем. Теодорик II даже посадил на императорский престол галла Авита, вскоре убитого в Риме Рикимером. Однако по-настоящему организовать готское государство в Галлии и Испании удалось только Эйрику (466-484).

При Эйрике [Эйрихе] висиготы владели большей частью Испании (провинциями *Baetica*, *Lusitania*, *Carthaginensis*) и всей Галлией между Лигером, Роданом, Пириньями и обоими морями, а с 477 г. — землями между Роданом, Друенцией (*Durance*) и Альпами, кроме того,

испанской провинцией *Tarraconensis*. Эйрик был самым могущественным германским королем; его помощи искали терзаемые франками герулы, варны, тюринги (жившие тогда в нынешней Бельгии и Голландии) и желавшие избавиться от Одовакара италийские патриоты. Висиготский король вел переговоры не только с испанскими свевами, африканскими вандалами и тем же Одовакаром, но и с самим восточным императором и, возможно, даже с атаковавшими Восточную империю персами. Он энергично управлял своим государством: публиковал законы, говорившие об обычаях готов и их отношениях с живущими в готском королевстве римлянами. При его преемнике Аларике II, в 506 г., был издан отредактированный комиссией правоведов и признанный собором священства и знати краткий свод римских законов (*Lex Romana Visigothorum*, или *Breviarium Alarici*). Но в 507 г. началась война с франкским конунгом Хлодвигом, который оттеснил висиготов к Пиринеям. Большая висиготская империя превратилась в Испанское королевство.

Готов, как и вообще восточных германцев, долгое время ослабляла приверженность арианству. Водительствуемые своими епископами галло-римляне, разумеется, предпочитали франкского короля арианскому, — пусть и варвара, но, по крайней мере, исповедующего национальную римскую веру. Даже в Испании воюющие с еретической властью католики чуть было не свергли эту королевскую власть и всячески препятствовали укрепляющему ее Леоу и Гильду (умер в 586 г.). В конце концов, его сын Реккаред стал католиком (589 г.), привлек тем на свою сторону могущественный католический епископат и сплотил испано-римлян с готами в единый народ, издавая общие для всех своих подданных: римлян, готов и свевов — законы. Вскоре Рецесвинд опубликовал новый, также единый для всех кодекс (*Lex Romana Recesvindiana*, или *Liber judiciorum*), проникнутый духом римского права, и отменил *Breviarium* Аларика. Сами короли стали устраивать свой двор по византийскому образцу; с готского языка перешли на латынь; знать и первосвященники сделались патриотами. Самым важным учреждением стали соборы Испанской Церкви, где, в новой столице, Толедо, обсуждались и церковные и государственные дела.

Очевидно, что на месте готского королевства возникло совершенно новое государство нового народа. Подлинной королевской власти оно, к сожалению, уже не имело. После того, как вымерла древняя династия Балтов (531 г.), короли не могли уже создать новой, но вынуждены были по мере сил бороться с усилившейся знатью и епископами. В седьмом веке королей начинают избирать, и, когда арабы готовились к походу на Испанию, знать возвела на престол никому неведомого Родерика [Родериха].

Тем временем как висиготы скитались по всей империи, большинство остроготов все еще пребывало в зависимости от гуннов. Гуннов же, разделившихся на несколько народов, вновь объединили их правители: Руа и, после его смерти (433 г.), братья Бледа и Аттила. Аттила правил большой империей, простиравшейся от долины притока Дуная Тисы на восток за Черное Море и на запад до областей центральной и южной Германии. Как и государство Эрманарика, империи кельтов, лигуров, а, возможно, и самих индоевропейцев, Гуннская империя объединяла разные народы, но была организована азиатскими номадами и весьма опасна соседствующей с ней империи римлян. Восточные и западные императоры должны были платить Аттиле субсидию, вернее, дань; а знаменитый Аэций пытался защитить авторитет западных императоров при помощи гуннских наемников. Сестра императора Валентиниана III Гонория сообщила гуннскому владыке о своем желании выйти за него замуж; Аттила же, требуя неслыханного приданного — половины Западной империи, — вел переговоры с висиготами, а, возможно, и с вандалами, готовясь отвоевать то, что римляне отказались отдать добром. Большая армия Аттилы (возможно, 500.000 воинов) вторглась в Галлию, но Аэций и его союзники висиготы отразили нападение гуннов (битва на Катаунах, около Орлеана). На другой год Аттила разорил северную Италию до реки По. Однако в 453 г. «бич Божий» Аттила умер, империя его вскоре рассыпалась и перестала устрашать римлян.

Остроготы, подпавшие под власть гуннов, жили отдельным народом, возглавляемые конунгами из рода Амалов; участвовали они и в походе Аттилы на Галлию, а после распада гуннской империи обосновались, в качестве римских федератов, в Паннонии, где в 380 г. получили уже земли их соотечественники; кроме того, в самой империи много остроготов и целые полки их служили императору. Большое влияние оказала на готов римская культура: романизировались готские воины и полки, еще более — генералы; романизовались живущие в Константинополе готы заложники, такие как Теодорик Великий, который, хоть и не выучился латинской грамоте, зато научился уважать культуру и политический порядок римлян; романизовались и готы, возделывавшие земли в Паннонии, тем более что здесь оставалось немало римских земледельцев. В Паннонии готы стали христианами арианами. Христианство, однако, мало изменило воинственный нрав готов. К тому же, им пришлось защищать свои земли от других германцев, составивших в 569 г. крупную коалицию свевов, скиров, ругиев и гепидов; воевали остроготы и с римлянами, — то, не дождавшись обещанного

провианта, то, желая получить новые, лучшие, чем в Паннонии, земли. Поскольку готы подступали к самым стенам Константинополя, разоряли Македонию и Фессалию, кроме того, совершали набеги на империю в союзе с мятежными готами, императоры, разумеется, желали избавиться от опасных союзников. Уже в 483 г. император Зенон признал конунга Теодорика (родился около 455 г., конунгом избран в 471 г.) «*magister militum praesentalis* [военный магистр, облеченный полномочиями]», обещал ему консульский титул и дал его готам земли в Дакии и Мезии (*Moesia inferior*). Но поскольку Теодорик и тогда плохо уживался с империей, Зенон предложил ему изгнать из Италии Одовакара и вместо него от имени императора управлять западными землями (488 г.).

После распада своего народа скир Одовакар сделался начальником гвардии западного императора. Гвардия же эта, как и вся римская армия, давно превратилась в сборище разных варварских полков. Большинство генералов были варварами и воевать могли не иначе, как в союзе с варварами. К примеру, Стилихон опирался на висиготов, а «последний римлянин» Аэций — на гуннов. В руках этих генералов очутилась вся реальная власть и вся политика империи. Правда, Стилихон и Аэций были убиты сторонниками императора; зато Рикимер поставил своих избранников императорами, а потом устранил их, и даже чеканил деньги со своей монограммой. Его преемник, бургундский конунг Гундобад, возвел на престол Гликерию; когда же восточный император послал Непота, варвар патриций Орест поднял мятеж и посадил на престол своего сына Ромула, шутики ради нареченного Августулом (475 г.). Однако власть захватил Одовакар — вождь германских наемников, требовавших для себя земель. Германские солдаты признали его конунгом, и, одержав победу над Орестом и низложив его сына, он пытался править Италией от имени восточного императора, ибо другого императора италийцы уже не желали. Поскольку предводители варварской армии давно уже были у власти, новый порядок фактически мало отличался от времен Гундобада и Рикимера, однако в правовом отношении он оставался не вполне ясным. Германский конунг Одовакар мог управлять западной частью империи (в то время — одной Италией) только в качестве имперского магистрата и уполномоченного императора Зенона. Одовакар так же, как впоследствии Теодорик, сохранил всю прежнюю государственную организацию и прежних чиновников; от имени императора назначал консулов и, хотя сам был арианином, опекал Римскую Церковь. В русле прежней политики он защищал империю от варваров, искал мира с висиготами вандалами, от которых получил большую часть Сицилии, воевал с ругиями и другими германцами из-за границ северной Италии. Однако формально император Зенон так и не признал Одовакара, не зная, кому отдать

предпочтение — Одовакару или владевшему Далмацией «императору» Непоту. Правда, в 480 г. Непот был убит, и Одовакар захватил Далмацию; но Зенон готовил уже Одовакару нового противника, желая избавиться от острогота Теодорика. Только тогда Одовакар провозгласил цезарем своего сына, тем самым заявив о себе, как о независимом правителе.

Впрочем, ненадолго. — Вторгшийся в 488 г. в Италию Теодорик одержал победу над незадачливым конунгом и покорил Италию. Однако после гибели Одовакара остроготы возродили и по-настоящему осуществили его политическую идею. Ибо (в правовом отношении) конунг остроготского народа правил римлянами и всей страной только потому, что был уполномоченным восточного, и ныне единственного, императора и римским патрицием. Будучи патрицием, т. е. «отцом императора» (*pater — патриций*), сам он именовался «*Flavius Theodoricus rex* [царь Флавий Теодорик]», но издавал только эдикты (как магистрат), а не законы (как император), чеканил деньги с изображением императора и в мыслях не имел сделать своих готов римлянами. Если римляне в бургундских и висиготских государствах отличались от германцев в отношении гражданского права, то в Италии готский народ от римлян отличался и политически. Будучи и германским конунгом, и заместителем императора, Теодорик единственный объединял римлян с готами. Готское государство — Италия, Далмация, Норик, Реция, Паннония II, часть провинции «*Moesia superior* [Верхняя Мезия]», Сицилия, а позднее и Швейцария — составляло большую область империи, где готский народ был армией «союзников» (*foederati*), а римляне — гражданским населением. Готы получили землю главным образом в северной и восточной Италии, но жили согласно своим обычаям и законам, не смешиваясь с римлянами.

Все это опять же представляло собою не что иное, как преобразованный на готский манер замысел Феодосия Великого. Понятно, что почитавший римскую культуру Теодорик (ум. в 526 г.) и его преемники желали окультурить, т. е. романизировать готов, а тем временем усердно опекали римскую культуру. Самыми главными советниками и помощниками конунга здесь были сами римляне — Симмах, философ Бозций и, в первую очередь, Кассиодор, который конкретизировал и формулировал идеи Теодорика, редактировал его эдикты и сам, несомненно, создал множество проектов, будучи не только прекрасным стилистом, но и толковым политиком и большим патриотом. Кажется, с одобрения Кассиодора Теодорик пытался по возможности смягчить религиозный антагонизм между католиками и арианами. Варвар арианин не только не преследовал католиков, но чтил папу больше и осуществлял надзор за католической Церковью тактичнее, нежели римские и ромейские императоры.

Однако, не желая заставлять свой арианский народ исповедовать католичество, Теодорик не мог решить религиозной проблемы, которая, как мы видели, была и самой серьезной проблемой новой культуры. Он, арианин, ее даже не разглядел. И в самом деле, поскольку ариане признавали Христа только человеком, то не могли уже считать Церковь телом Богочеловека, а христианскую культурную деятельность — абсолютно значимым делом Богочеловека. Арианская Церковь, хотя и признавала таинства, была учреждением человеческим и только человеческим, весьма похожим на какую угодно религиозную организацию язычников. Таинства и иерархия этой Церкви — непосредственно сохраняемая арианами традиция, остатки подлинного христианства. Арианин в принципе не мог понять культуру так, как ее понимали Византия или папский Рим. Стало быть, Теодорик был чужд нарождающейся европейской культуре, будучи лишь хранителем гибнущей культуры Рима.

Вероучительный антагонизм не смягчался, служа мотивом и оправданием национальной борьбы. Готы косо смотрели на римскую политику своих конунгов — Теодорика, его дочери Амаласвинты и [его племянника] Теодахада [Теодата]. Многие римские магнаты, хотя и служили конунгу и рабски восхваляли его в льстивых панегириках, вовсе не были ни его, ни Кассиодора сторонниками. Они, особенно знать в самом Риме, поддерживали тайные сношения с византийцами, с несказанным нетерпением ожидая, когда же, наконец, императоры сбросят этого новоявленного Стилихона, а тем временем плели интриги и старались превратить папскую курию в центр национальной оппозиции (§ 52). Теодорик вынужден был покарать смертной казнью «главу сената» Симмаха и его зятя философа Боэция. Чувствуя себя в окружении предателей, он упрятал в тюрьму своих посланников, — в том числе и папу Иоанна I, — не сумевших уговорить императора прекратить преследования ариан. Но все это мало помогло, поскольку самым большим противником готов была Византия, все еще не потерявшая надежды вернуть фактически потерянную Италию.

Воспитанник Византии, Теодорик был прекрасно знаком с планами византийцев и их хитростью. Поэтому он попытался образовать сильную коалицию германцев, способную оказать сопротивление императору и защитить германцев и их арианскую веру. Он взял в жены (493 г.) сестру франкского конунга Хлодвига; дочери его вышли замуж за бургундского принца и висиготского конунга Аларика II; сестра — за вандальского конунга. Даже конунг живущих при Дунае герулов стал союзником остроготов. Однако ни бургунды, ни висиготы, ни франки, не говоря уже о герулах и вандалах, не были горячими сторонниками культурно-политической программы Теодорика. Если Теодорик желал частично поддержать традиции империи, всех их больше занимали соб-

ственные национальные и эгоистические интересы. Вандальский конунг вел тайные переговоры с византийцами, которые разоряли морское побережье Италии, желая помешать обороняющим Галлию от франков остроготам. А франк Хлодвиг завоевал едва ли не все висиготские земли в Галлии (507 г.). Самому Теодорику удалось несколько обуздать экспансию франков и сохранить международное значение своего государства. Но не прошло и десяти лет, как (533 г.) началась борьба с Юстинианом, и византийцы добились-таки своего, уничтожив очутившееся в изоляции остроготское царство (533 г.).

Пятнадцатью годами позже (568 г.) в Италию вторглись *лангобарды* — те же восточные германцы, с острова Готланд пришедшие в область, прилегающую к низовью Эльбы. Возможно, уже в начале четвертого века скитания привели их в окрестности Литвы, а в V-VI веках — в Австрию, Моравию, Богемию, Паннонию и, наконец, в Норик.

63

За исключением лангобардов и висиготов, сильных и долговечных государств восточным германцам создать не удалось. Они словно проскользнули через подлинную Германию, сталкиваясь с другими народами и собственными соотечественниками, пока не проникли, в конце концов, в империю и не романизовались. Висиготы и лангобарды, о которых речь пойдет позднее, в VII веке пытались создать государство нового типа; другие только служили старой культуре Рима, утратив за время этой службы свою национальность и совершенно исчезнув. Поэтому, ведя речь о восточных германцах, нам и не было нужды углубляться в древнегерманскую историю. С Римом и Европой эту историю объединяют только западные германцы.

Невозможно представить себе, будто древние германцы были подлинными номадами или занимались исключительно животноводством, — уже индоевропейцы занимались земледелием. Трудно проследить прогресс земледелия со времени неолита до завоевания римлянами центральной Европы. Но то, что центральная Европа будто бы была краем непроходимо густых лесов и болот, как обычно интерпретируются тексты Цезаря и Тацита, — чистейшей воды фантазия. Плодородные земли имелись повсюду; их люди и возделывали, а в непроходимые чащи далеко не забредали. Новые археологические находки ясно показали, что в центральной и северной Европе земли обрабатывались уже четыре или даже пять тысяч лет тому назад. И сегодня имеется немало населенных мест, со времен неолита остающихся земледельческими поселениями. Известно, какие зерновые культуры выращивали древние германцы, как удобряли землю, как молотили, пекли хлеб, какие использовали орудия и т. д.

Однако германцы обрабатывали все те же земли неолитийцев. Новых не распахивали или распахивали очень немного. Слишком много потребовалось бы для этого труда, техники и организации, слишком много инициативы, земледелие же, пожалуй, наиболее консервативная разновидность хозяйства, да и не одним земледелием жили германцы. Продолжительное время возделывавшее плодородные долины неолитических времен, лесные опушки и поляны племя, в конце концов, истощало свои земли и вынуждено было искать новые, тем более, что население непропорционально возрастало. Нередко часть народа, обычно — определенная его единица, «*gau*», или по-латыни *pagus*, то есть несколько родов, по решению собрания своего народа, оставив свои земли и родину, отправлялись на поиски новых земель, чтобы облегчить существование оставшихся. К примеру, после одного большого наводнения ушла из Ютландии часть кимбров. Третью лангобардского народа, т. е. определенные жребием роды, оставили свое отечество, остров Готланд; по видимому, и переселившиеся лангобарды, страдая от разливов Эльбы, в свой черед выслали часть своих соплеменников с новой родины. Часть вандалов переселилась из Венгрии, чтобы уменьшить плотность населения в стране. Истощившие земли Паннонии остrogоты снялись с места в поисках новых земель.

Это был долгий, можно сказать, непрерывный процесс, замеченный, но, видно, плохо понятый Цезарем, Тацитом и авторами использованных ими сочинений. Почти безостановочно блуждали германцы в поисках все новых земель; но перемещения их не были хаотическими. Собрания народа и пагов (*gau*), роды и их предводители, или старейшины, дуки-герцоги (= военачальники) или конунги (не повсюду эти господа были) указывали, куда идти, кому и какие земли отводить. Это проясняет подлинный смысл трудного текста Тацита (*Germ.* 26), в котором многие историки хотели найти аргументы в доказательство существования у древних германцев аграрного коммунизма.

Agri pro numero cultorum ab universis invicem occupantur, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur; facilitatem partiendi camporum spatia praestant. Arva per annos mutant, et superest ager. Nec enim cum ubertate et amplitudine soli labore contendunt, ut pomaria conserant et prata separent et hortos rigent: sola terrae seges imperatur. Unde annum quoque ipsum non in totidem digerunt species: hiems et ver et aestas intellectum et vocabula habent, autumnus perinde nomen ac bona ignorantur [Поля, в соответствии с числом земледельцев занимают все, которые затем делят ее между собой в соответствии с положением; пространства предоставляют возможность разделения полей. Они ежегодно меняют поля, а поля все равно достаточно. Ведь они не состязаются трудом с плодородием и обширностью полей, чтобы сажать фруктовые сады и огораживать луга и поливать сады; характер земли требует посева. Отсюда также и самих

времен года они не все виды исчисляют: зима, весна и лето им известны, и у них есть соответствующие названия, равным же образом осени не знают они ни названия, ни благ].

Тацит — гениальный писатель и относительно добросовестный историк; прежде чем писать о германцах, перечитал все о них доступное. Но, прежде всего, он — ритор, любитель выразительных антитез и изящной темноты слога, в придачу, — стойк моралист, желающий сорвать маску с лица развращенных римлян. Поэтому он без меры хвалит диких, но добродетельных германцев и описывает их нравы с неизменной оглядкой на римское просвещенное общество. К примеру, хвалит он германских дам, которые не пишут *billets doux* (*litterarum secreta*), забывая прибавить, что они и писать-то не умели. И в цитированном нами тексте Тацит дает понять, как неправильно ведут себя римляне. — Германцы не знают, что значит спекулировать (*fenus agitare*) и пускать деньги в рост (*in usuras extendere*), хотя об этом вовсе не было нужды говорить, поскольку мы упоминали уже (в 5 разделе), что германцы мало ценили золото и серебро. Так вот, германцы — не то что римляне, спекулирующие не только деньгами, но и землей, всеми правдами и неправдами расширяющие свои латифундии и отнимающие участки у мелких собственников. Крупные помещики захватили едва ли не все земли в государстве и вовсе не думают о бедных. Свободной земли не осталось и на понюх: латифундии, как говорит друг Тацита Плиний, *perdidere Italiam, jam vero et provincias* [погубили Италию, равно как и провинции]. Германцы же — совсем другие люди.

Все (*universi*) — все племя, весь паг, весь отряд воинов сородичей занимает землю; причем — *pro numere cultorum et invicem* [по числу обрабатывающих и по очереди]. «*Invicem*» значит не попеременно, как думали многие историки и филологи, готовые даже читать вместо «*invicem*» «*in vices*» (= попеременно, друг за другом), а просто — «с оглядкой на других», «так что всякий имел в виду права, интересы и желания других». (Вот, до чего добродетельны германцы!) «*Ab universis invicem*» — почти синонимичное пояснение слов «*pro numero cultorum*». Стало быть, германцы занимают земли (разумеется, придя в другую область и завоевав ее) «пропорционально числу земледельцев», желая соблюсти права всех и каждого. Все сообща они делили между собой землю, однако — *secundum dignationem*, т. е. «согласно достоинству каждого» (ибо *dignatio* здесь = *dignitas*): так, что богатый и благородный человек (— Тацит отнюдь не демократ!) получал больше: дело в том, что с незапамятных времен у германцев была своя знать. Знать получает больше земли; не следует, однако, по мнению Тацита, усматривать в том несправедливость, поскольку обширных земельных пространств (*camporum spatia*) хватает на всех, а германские магнаты, как сказано, не захватывают земель государства и бедных людей, не стре-

матся основывать латифундии. *Superest ager* — остаются свободные земли, хотя, в сравнении с римским, германское хозяйство весьма примитивно. В самом деле, по прошествии некоторого времени (*per annos*; «ежегодно» = *per singulos annos*, или *quotannis*) земледелец *mutat arva*, т. е. оставляет старую пашню и принимается возделывать новую, прежде не возделывавшуюся. Культурный римлянин Тацит желает особо подчеркнуть примитивный характер германского земледелия: они, мол, не состязаются с плодородием почвы, не работают, засучив рукава; не сажают яблонь, не орошают своих садов, не огораживают искусственных полей (*prata*), как это делают римляне. Довольствуются хлебными злаками. Эти варвары совершенно не похожи на культурных людей: иначе называют зиму, весну и лето, имени же и плодов осени не знают вовсе!

Луга, которые хвалил Плиний, и леса не были, конечно, поделены. Но такие неподделенные земли имелись и в поместьях и деревнях «индивидуалистов» римлян (*communia*, ср. §§ 7-8), римлян же никто еще не объявлял коммунистами. Так что от знаменитой аграрной коммуны германцев, так называемой *Markgenossenschaft*, или *марки*, не остается и следа. Слово *марка* (*marca*), правда, существовало, но обозначало только границу или же определенную земельную площадь, округ, позднее — приграничный округ (ср. *Grafschaft* — *Mark-grafschaft*). По мнению многих, особенно немецких историков (*Eichhorn, Zeuss, Maurer, Thudichum, Gierke* [Эйхгорн, Цейс, Маурер, Тудигем, Гьерке]) древнегерманская *марка* была аграрным сообществом свободных земледельцев (сперва — родственников, позднее — соседей, *vicini*). Марка как единица народонаселения определенной территории, была собственницей всей земли; в древности она организовывала общее, коммунистическое земельное хозяйство, позднее выделяла каждому поселянину (*Markgenosse*) определенные наделы на разных полях и присматривала за неподделенными землями. В таком смысле эти историки и толкуют тексты Тацита и, еще усерднее, Цезаря, но опираются они при этом не на тексты, а на общие социологические гипотезы (притягивая за уши обязательное общественное развитие) и аналогию со средневековыми поместьями и селами. К сожалению, средневековое село, могущее, как будто, послужить подтверждением гипотезы марки, является не остатком глубокой древности, но плодом продолжительной деятельности помещиков; кроме того, об этом селе мы знаем только из источников XII и позднейших веков, ибо тексты Тацита, Цезаря и варварских законов (*Lex Visigothorum, Lex Burgundionum, Lex Salica* и др.) проще и естественнее объяснять иначе, нежели хочется упомянутым историкам.

Тацит ничего не знал ни о «коммунистическом» земельном хозяйстве, ни об общем владении марки, села, рода. Напротив, он говорит, что германцы возделывают землю индивидуально и живут порознь. —

Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit... Suam quisque domum spatio circumdat [Землю обрабатывают отдельно и порознь, как кому понравился источник, поле или роща... Каждый окружает свой дом свободным пространством] (6). Разумеется, германцы понимали собственность иначе, нежели римские правоведы. Но простой человек сам обрабатывал свою землю, а кто побогаче, — держали на своих землях рабов. С рабами они обходились иначе, нежели римляне, которые в это время организовали плантационное хозяйство, но не переставали и сами о хозяйстве заботиться. Германский раб, по свидетельству Тацита, имеет свой дом, своих пенатов (*suam quisque sedem, suos penates regit*). Господин требует взамен назначенное количество зерна, скота и одежды, больше работать раб не обязан (*servus hactenus paret*). Сам Тацит сравнивает этого германского раба с римским колоном. Отсюда явствует, что среди германцев были и крупные помещики. Немудрено, если *fortissimus quisque ac bellicosissimus nihil agens* [самый храбрый и воинственный не делал ничего], не работал вовсе, оставляя заботы о доме, пенатах и земле женщинам, старикам и вообще — беспомощным членам семейства. Не следует только думать, будто все германцы были такими *fortissimi ac bellicosissimi* [самые храбрые и воинственные].

В конце первого века после Р. Х., когда была написана *Germania* [Германия], западные германцы (их жизнь Тацит знал лучше) кочевали мало; поэтому складывалось впечатление, что они — достаточно давние и оседлые земледельцы. В середине первого века до Р. Х. Цезарь познакомился с другой стороной жизни германских народов, когда они начали воевать между собой, ища новых земель. Походы Цезаря и завоевание Галлии начались после выступления Ариовиста против галлов. Так что Цезарь описал не раннюю стадию истории германцев, а иное — кочевое — их состояние. Как до Цезаря германцы были оседлыми, так и после Тацита не раз еще кочевали. Совершенно естественно, что при Цезаре, в пору войн и скитаний, обнаружились формально организующие моменты германского хозяйства.

Описанных Цезарем германцев больше всего в жизни занимало военное дело и охота — *vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit* [вся их жизнь состоит в охоте и занятии военными делами] (*De bello Gallico*, VI, 21, 4). Земледельцами они были посредственными — *aegriculturae non student* [о сельском хозяйстве не заботятся]; питались молоком, сыром и мясом. Конечно, когда нужно искать, где обосноваться, и вести войну, — тут уж не до земледелия. Кроме того, в годы войны и переселения народов утвердилась власть: вожди родов, местами — герцоги и конюги. *Magistratus ac principes*, или *principes regionum atque pagorum* [предводители регионов и пагов], придерживались взглядов, соответствовавших положению самого народа. Согласно

Цезарю, они не хотели, чтобы народ, занявшись земледелием, отвык от войны и ослабел, живя легкой жизнью и предаваясь накопительству. Деньги, состояние, большое поместье — это, мол, причина социальной борьбы и революций. А ни социальной борьбы, ни революций вожди не желали. По мнению Цезаря, они (как и сам он!) были выразителями демократического и эгалитарного идеала. Очень может быть, что вожди римских демократов (племянник Мария и зять Цинны) и будущий основатель демократической империи многое прибавил от себя. Возможно, это не германских «магистратов» и «принцепсов», но собственное его мнение. Такова уж участь историка, что о германцах ему рассказывает то стилизующий их жизнь мечтатель стоик, то — генерал-политик и рационалист-демократ.

Бог с ними; во всяком случае, вожди племен (*magistratus ac principes*) ежегодно выделяют землю родам и совместно живущим семьям, а по истечении года заставляют (?) их переходить на другие земли — *in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt* (22, 2). Выходит, германцы не знали, что такое земельная собственность: *neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios* [никто не имеет определенного размера поля или собственных пределов]. Не было, по утверждению Цезаря, земельной собственности и у свевов — *privati ac separati agri apud eos nihil est* [частных и отдельных полей у них нет], свевы же — *gens longe maxima et bellicosissima Germanorum omnium* [Под самый большой и воинственный из всех германцев] (IV, 1, 3, 7). Из цитованного высказывания, однако, не следует еще, что весь род сообща возделывал выделенную ему землю и что земельное хозяйство не было индивидуальным. Цезарь говорит только (возможно, он хотел напомнить о программе демократической партии и неудавшихся реформах демократов), что у свевов не было земельной собственности. В самом деле, нельзя говорить о земельной собственности, об индивидуальной или семейной земле (*privatus ac separatus ager*), если германцы каждый год переселялись с места на место; ведь сам Цезарь прибавляет: *neque longius anno remanere uno in loco colendi causa licet* [и им неудобно оставаться более одного года в одном месте для возделывания земли]. Но недаром свевы, согласно характеристике Цезаря, — наиболее воинственный германский народ, насчитывавший 100 пагов. — Ежегодно они призывают на военную службу 100.000 человек (по 1000 от каждого пага), а оставшиеся работают на земле: *reliqui, qui domi manserunt, se atque illos alunt* [прочие, которые остались дома, кормя их и себя]. Однако и это не заставляет нас предполагать, будто хозяйство германцев (свевов) было общим. Чтобы коммунистическое хозяйство было прибыльным и вообще могло существовать, необходима хорошая земледельческая техника. Как могла существовать, и кому нужна была коммунистическая техника.

тическая организация труда, если каждый год вспахивались новые земли, если пахала поле самая примитивная лошадь или же копошились на пашне бабы да едва волочащие ноги старики? Правда, не столь уж примитивно было даже земледелие германцев-кочевников, и, по свидетельству самого Цезаря (II, 4, 1; ср. I, 28, 4), на новых землях они поселялись *propter loci fertilitatem, propter bonitatem agrorum* [вследствие плодородия почвы и качества полей]. И все же, чтобы воображать себе примитивный аграрный коммунизм, нужно без меры любить никому еще не ведомое коммунистическое отечество, а не заниматься исследованием истории; тут потребна не гегелевская уже, а марксистская «философия». Ибо земледелие изначально было и по сей день остается промыслом отдельного человека, отдельной небольшой семьи. Воинов кормить земледельцы могли и проще, — отдавая им часть урожая. Требовать от земледельцев продуктов могли и племенные вожди, как того нередко требовали от побежденных врагов или союзников. Тацит говорит, что германцы отдавали своим вождям (*principibus*, возможно и просто магнатам) часть скота и зерна, *quod pro honore acceptum etiam necessitatibus subvenit* [какое, полученное в качестве награды, помогает также насущным потребностям] (*Germ.* 16).

Сторонники аграрного коммунизма древних германцев не хотят верить рассказу Цезаря о демократически-эгалитарных соображениях германской власти. Цезарь, правда, многое домыслил. Описывая жизнь германцев, он стремился популяризировать программу римских демократов и многое понял превратно. И все же соображения эти признать проще, нежели теорию марки. Вынужденные непрерывно воевать и искать новых земель, германцы, как их описал Цезарь, подчиняли организацию своей жизни военным интересам. Переходя почти ежегодно с одного места на другое, они не могли слишком усердно заниматься земледелием (*aegriculturae non student*), потому вновь возросло значение животноводства. Племенные вожди (*magistratus ac principes*), местами — военачальники (герцоги-дуки) получили, конечно, большую власть. От имени народа они занимали завоеванные земли, наделяли ими роды и семьи, надзирали за земельным хозяйством, кое-где, возможно, и возник «военный социализм». Сомневаюсь только, чтобы власти принуждали германцев каждый год переходить на новые земли. Германский народ — не какая-нибудь зернофабрика или «колхоз»; и власть, несомненно, о войне и добыче думала больше, нежели об организации земельного хозяйства. Германцы постоянно меняли земли (только земли, а не свои хижины!), — таково уж было их земельное хозяйство. А Цезарь, видя, что германские «магистраты» делят землю между родами, вообразил, что те же «магистраты» заправляют всем на свете и даже *transire cogunt* [заставляют переходить]. Римской земельной собственности у германцев не было, но хозяйство они вели,

полагаю, индивидуально, и даже во времена Цезаря и «переселения» были среди них крупные помещики. Чем же иным отличались от простых людей все эти *principes* и *magistratus*, не говоря уже о герцогах и конунгах?

По словам Hoops'a [*Xynca*] (*Waldbaume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum*, 1905) переселение германцев следует представлять «*nicht als blossе Kriegsexpeditionen, sondern als langsame, etappenweise Wanderungen mit kürzeren oder längeren Ruhepausen und Niederlassungen* [*Не просто как военные экспедиции, но как медленные, поэтапные переходы с короткими или длительными остановками и поселениями*]». Земледельцы германцы искали земель, коих в Римской империи было великое множество, особенно — с III века, когда резко сократилось население империи, а плодороднейшие земли пришли в запустение. Сами императоры отдавали пленников германским помещикам; эти германцы становились колонатами. Мы говорили уже (§ 16) о «*laeti*», «*gentiles*» и в целом о новых германских поселениях в империи. Пользуясь физическим термином, отношения империи с германцами можно охарактеризовать как постоянный «осмос». Будучи земледельцами, германцы без труда могли приобщиться к формам римского земледелия. Хотя население и разрослось довольно значительно, только это римское земледелие и могло остановить переселение германцев, поскольку не заставляло искать все новых и новых земель.

64

Если земледелие вынуждало германцев кочевать, то благодаря относительной его примитивности им было еще легче делать это. Германцы не отказались окончательно от животноводства и еще во времена Тацита радовались своим стадам. Они все еще были подвижны — подвижны и воинственны! Точно унаследовали склонность к экспансии, отличавшую лигуров, индоевропейцев и кельтов, а в V веке проявившуюся в империи гуннов. Легко и скоро создавали они большие союзы, или империи разных народов, а не одних только германцев, но еще легче и скорее эти империи распадались. В германцах в примитивном виде бушевала та же стихия, которая в свое время создала Римскую империю, и все еще ее поддерживала. Только так можно объяснить политику как восточных, так и западных конунгов. Но, лишь романизовавшись, германцы усвоили принципы государственной организации. Вообще же все германские империи были слабо организованы.

Формировались они, когда какое-нибудь одно усилившееся воинственное племя (*Herrenvolk*) покоряло другие. Но никакое племя не могло организовать своей империи, само не обладая сильной государственной организацией. Началом и основанием социальной и политической

жизни был род — естественное единство семей, верящих в общность своего происхождения. Германская семья — живой организм, живая социальная личность. А живая социальная личность — это такое множественное единство, которое, не существуя вне образующих его индивидов, актуализируется и проявляется в каждом из них, а каждый из них действием и жизнью актуализует, хотя и своеобразно, это единство. Римлянин времен империи — прежде всего индивидуалист (ср. § 21), живущий сам по себе, словно бы и не был он индивидуацией семьи. Германец — отнюдь не индивидуалист, поскольку в его жизни и деятельности живет и действует, можно сказать, его семья. Его воля и мироощущение — это воля и мироощущение его семьи. Он — лицо своей семьи, а не собственная личность, и силен силою своей семьи. Разумеется, это моя социальная метафизика, но ее превосходно и неожиданно подтвердил... Тацит, говоря об обычаях германцев.

Существовало несколько германских народов, не позволявших вдове вторично выходить замуж: женщина выходила замуж только один раз, чтобы «любила мужа не как мужа, а как само таинство супружества, как самое семью», *ne tanquam maritum, sed tanquam matrimonium ament* (*Germ.* 19). Не девушка приносила приданое, а юноша — и какое приданое! Это не какие-нибудь украшения римских дам, а быки, конь, щит, копьё и меч. «Приносящий такое приданое берет в жены девушку, а она, в свой черед, вручает мужу оружие. Это — крепчайшая связь, священное таинство и боги бракосочетания». Жена с самого первого дня — сотоварищ мужу в трудах и опасностях. Она ведет хозяйство, работает, поскольку воинственный лентяй-муж работы не любит. Во время боя жены страшным криком ободряли павших духом воинов. *Sic vivendum, sic pereundum* [Так надо жить, так надо погибнуть].

Семья — это определенная индивидуальность; редко кто кроме магнатов имел несколько жен, однако: *non libidine, sed ob nobilitatem* [не из похоти, но вследствие знатности]. Эта семейная индивидуальность проявляется, точно бы воплощается, поскольку приданое и подарки молодой составляют семейную собственность, пуще ока оберегаемую родителями и наследуемую детьми. Но куда очевиднее семейная индивидуальность проявляется в социально-психической жизни, актуализируясь и сосредоточиваясь, прежде всего, в ничем не ограниченной власти отца, — отцовском «*mund*», или *mundii* [*mundium*]. Ребенок — часть семьи, *domus pars*. Отец может продать его в неволю, убить, хотя убийство ребенка считалось большим грехом: *numerum liberorum finire* (= *definire*) *aut quicquam ex agnatis necare flagitium habetur* [ограничивать число детей или убить кого-либо из агнатов считается злодеянием]. Отец патриархально правил семьей*каждый обязан держать ответ за всех, и все за каждого. Наследовалась не только собственность, но и согласие и раздоры. Однако сначала — по общему соглашению, затем — обычаем

установленным денежным штрафом (за убийство человека — *vergeld*, вообще — *compositio*), — германцы начали искоренять произвол и кровную месть. Первые варварские законы — *Lex Salica* (V в.), *Leges Visigothorum*, *Burgundionum*, *Baiuvariorum*, *Lex Ripuaria* — суть не что иное, как список таких штрафов (композиций) и вергельдов.

Общее происхождение, общие боги и общий культ, наконец — социальное бытие объединяли отдельные семьи в более крупные единицы — роды. Род, большая семья, которой управляли старейшины или отец самого влиятельного семейства, в древности имел огромное значение. Но и позднее он оставался самой крепкой после семьи социальной единицей. Мы видели уже (§ 63), что роды наделялись землей, и местности, в которых германцы поселялись деревнями, часто были местами проживания самих родов. Правда, коммунистической аграрной общины род, как сказано (*ib.*) не составлял; зато единственный способ был защитить индивида: семья была для этого слишком слаба и мала. Весь род мстил за оскорбленного сородича. Вольно или невольно отказавшийся от своего рода человек становился диким зверем, «волком», «варгом», которого всякий мог обидеть, взять в плен или убить. С образованием государства только род мог свидетельствовать о верности данной человеком клятвы, ибо то была клятва всего рода. И с врагами роды бились, стоя один подле другого.

В таких условиях семьи часто сходились, образуя искусственное родство. Это искусственное родство, эти упоминаемые Цезарем *cognationes hominum qui una coierunt* [сообщества людей, которые живут вместе] (VI, 22, 2; ср. § 63) показывают, между прочим, что не следует представлять себе социальный строй германцев слишком упрощенно и единообразно. Люди благородные и богатые могли обойтись без обедневших семей своего рода. Реальным значением род обладал для тех семей, которые жили в одном селе. Но что мог он значить для тех, кто жили отдельно, далеко друг от друга — *ut fons, ut campus, ut nemus placuit* [как понравился источник, поле или роща]? К чему заботы рода человеку бедному и изнуренному работою?

Дело в том, что социально-экономическое положение германцев было неоднородно. С незапамятных пор были среди них люди родовитые, владеющие множеством земель и обрабатывавшие их при помощи своих рабов и зависимых людей, которых Тацит называет рабами, но сравнивает с колонами. Издавна существовал класс полусвободных людей, так называемых *литов*, постоянно пополнявшийся за счет вольноотпущенников. Такими «литами» становились, возможно, подчас и проигравшиеся, потерявшие свободу германцы, хотя, по свидетельству Тацита, победившие предпочитали продавать их, желая «избавиться от позора выигрыша». В «литов» германцы обращали множество туземных земледельцев на завоеванных землях.

Рабы, литы и вольноотпущенники, конечно, усиливали знать. В области аламаннов, по свидетельству Либания, было множество больших сел, земли которых принадлежали мелким земледельцам, но были и такие, что находились в зависимости от одного человека, и на коих жили его съемщики и колонны. Совершенно естественно, что и свободные, но обедневшие германцы отдавались опеке сильнейшего. Тацит (*Annal.* I, 57; II, 45; XII, 30) упоминает *клиентов* германских конунгов и вождей (дуков или герцогов). Таких клиентов имели, разумеется, и магнаты (*nobiles, principes?*).

Не следует, стало быть, преувеличивать значение родового строя. Едва ли когда-либо, даже в самой глубокой древности, весь народ жил родами, а роды — заправляли всей его жизнью. Теоретически человек без рода был «волк», «варг», но практически — худо-бедно существовал. Не из родов, а наряду с ними возникали другие объединения, не меньше опекающие индивида, в том числе и государство. Населяющие определенную территорию (*pagus, regio*) люди составляли государственную организацию. В новолуние или полнолуние все воины собирались для обсуждения важнейших вопросов, суда над преступниками, разбора дел. Помимо таких собраний (*thing, ding*) в паге (*Gau*) или — во время переселения — в определенном союзе воинов и свободных людей имелся и высокородный вождь (*princeps*), и жрец. Однако паг казался слишком мелкой и слишком слабой политической единицей. После объединения нескольких пагов в один народ (*civitas, natio*) единство такого народа проявлялось в общем собрании всех свободных людей, народном собрании (*thing, Allthing*). Это собрание было одновременно и народом и войском. Мужчины заседали в нем в полном вооружении и, желая одобрить предложение, потрясали копьями: *honoratissimus assensus genus est armis laudare* [самый почтенный вид согласия — ободрять оружием]. Собрание народа-войска вершило суд, позднее в случае надобности объявляло законы или свод законов (*leges, capitularia*), признавало юношу полноправным членом народа. — «Вооружаться всякому можно было не раньше, чем дозволено народом; в том же собрании один из принцепсов, отец или родственник, вручает юноше щит и копье; это их тога, впервые оказываемый молодежи почет: до сих пор он был лишь членом семьи, теперь — государства». Народное собрание признавало отпускаемого из рабства (*volksfrei*) действительно свободным; из числа принцепсов назначало судей отдельным пагам, превратившимся в части народа и его территориальные округа. Бывшие одновременно и военными округами, паги впоследствии были поделены на так называемые сотни (*centena, Hundertschaft*), то есть на воинства по сто, условно, воинов. Пагом управлял назначенный народным собранием *princeps*. (Так я понимаю Тацита, *Germ.* 12: *Eliguntur in isdem conciliis et principes, qui jura per pagus vicisque reddunt* [На тех же самых собраниях избираемы и предводители, которые вершат суд в пагах и виках]; т. е. не прин-

цепсы-судьи избираемы, но принципсы избираемы судьями). Для управления и суда принципсы разъезжали по своему пагу, созывая поочередно в разных сотнях народное собрание. Созванное принципсом, такое собрание считалось собранием всего пага. Свои собственные проблемы сотня также обсуждала и решала на собрании, где председательствовал уже не принципс, а сотник (*centenarius*). Тацит у этих сотники показались провожатыми (*comites*) и помощниками принципса (*centeni singulis ex plebe comites consilium simul et auctoritatem adsunt*, т. е. каждый принципс имеет якобы сотню таких комитов). Тацит, я полагаю, спутал сотни с сотниками, которые, несомненно, участвовали и в созываемом принципсом собрании сотни. Как бы то ни было, упомянутые Тацитом принципсы у франков именовались сначала т у н г и н а м и, затем, когда к власти пришли короли-конунги, *графами* (*grafio*, по-латыни — *comes*).

Народное собрание решало только самые важные вопросы. Было оно довольно хаотичным, потому ничего не могло обсудить толком. Жрецы приказывали всем умолкнуть, тогда речь держал конунг или принципсы, народ же либо потрясал в знак согласия копьями, либо роптал (*fremitu*). Все было заранее обсуждено и решено конунгом и принципсами. Сами, без участия народа, решали они и мелкие вопросы. Как и народное собрание, они представляли весь народ и формулировали его волю. В тонкостях правовой науки и демократических теориях германцы не разбирались. Как в отце воплощалась вся семья, так в принципсах или конунге — весь народ. Если они правильно формулировали волю народа, то все их слушали, а в народном собрании при необходимости потрясали копьями; если же неверно, — собрание роптало, и все слушали их лишь по принуждению или не слушали вовсе.

Principes (буквально — первые) — это вожди и представители наиболее знатных и влиятельных родов. Назначаемые народом для управления пагами, Цезарю они напоминали римских магистратов. Там, где они управляли всем народом и своим пагом с незапамятных времен, они могли называться конунгами. Ибо не у всех народов постоянно был единовластный конунг, которого народное собрание избирало из тех же принципсов: *reges ex nobilitate sumunt* [*царей выбирают из знати*]. В мирное время конунг не был нужен: германцам было тогда достаточно народного собрания и нескольких принципсов, мелких конунгов (*in pace nullus est communis magistratus* [*в мире нет никакого общего магистрата*] — *Caes. VI, 23, 5*). Намереваясь отправиться в какой-нибудь поход, один из принципсов чаще всего провозглашал себя его вождем (*dux*, дук, или *герцог*): пользуйтесь случаем, кто пожелает. Тут же поднимались люди, принимались хвалить замысел и мужа и обещали идти воевать. Тот, кто потом не следовал за добровольно избранным вождем, почитался предателем (*in desertorum ac proditorum numero ducuntur* [*считаются в числе дезертиров и предателей*]), и им впредь не доверяли в

делах подобного рода (*ib.* 7-8). Это был индивидуальный поход отдельного принцепса; таким образом, принцепс, а иногда и обычный человек становился герцогом, отличившись же, мог стать и конунгом. Готовящийся напасть на врагов или желающий отвоевать новые земли народ нуждался в постоянном вожде, конунге, который и оставался конунгом до самой смерти.

Принцепсы и конунги, люди высокородные, становились правителями не отдельных родов, но всего народа. Германское государство возникло не из родов, а наряду с ними и даже боролось с родами посредством народного собрания. К народной власти взывали все малоимущие, малоправные и социально слабые люди — как свободные, так и вольноотпущенники, литы. Их поддержки искали, конечно, и сами конунги. При этом большое значение имело то обстоятельство, что не весь народ жил родами, и что к тому времени существовали уже клиенты. Ибо все «волки», все бедные из кожи вон лезли, желая сделаться клиентами конунга или хотя бы принцепса.

Таким образом, разрушавшая социальный родовой уклад власть принцепсов и в особенности конунгов была воистину революционна. Незначительное влияние на семью и никакого влияния на государство, по словам Тацита (*Germ.* 25), не оказывали вольноотпущенники (*литы*), за и сключением народов, управляемых конунгами (*exceptis dumtaxat gentibus quae regnantur*). Здесь же они были гораздо влиятельнее свободных и даже родовитых людей. Новая власть своекорыстно объединила всех, не имевших или уже не имеющих рода. Помимо народовойска возникали многочисленные дружины конунга и принцепсов.

65

Дружинниками (*comites, antrustiones*) были те же самые клиенты принцепса (или конунга), только воины, преданные и присягнувшие (*praecipuum sacramentum*) своему вождю, наиболее ему верные. Верность (*trustis = Treue, Treubund; antrustiones = те, которые in truste principis, in verbo principis sunt*) соединяла их с вождем-патроном. Тацит выразительно описал эту *трустис*, этот союз верности, или *комитат* (*comitatus; comites = сопровождающие вождя, провожатые; советники римского императора назывались comites, а возглавляемая им армия — comitatenses*).

«Знатное происхождение и великие заслуги отцов даруют благоволение принцепса даже отрокам: они сходятся с другими, более крепкими и опытными; и нестыдно среди них быть антрустионом... Однако антрустионы отличаются друг от друга по решению того, кого они сопровождают. Велико соперничество и среди антрустионов — за первое место подле своего принцепса, и среди принцепсов, — чьи антрустио-

ны многочисленнее и отважнее¹. Вот где почет, вот где сила — всегда пребывать в окружении избранных юношей, в мирное время — украшение, на войне — охрана. Если трустис отличается многочисленностью или доблестью, это составляет гордость принцепса и славу его имени не только в собственном народе, но и в соседних государствах. Принцепсов домогаются посольства и осыпают их дарами; часто одно слово принцепса решает исход войны. Позор, если в начавшемся сражении антрустионы окажутся доблестнее принцепса, позор, если трустис не сравняется в доблести с принцепсом. Позорный и пятнающий всю жизнь поступок — возвратиться живым из битвы, в которой погиб принцепс. Антрустионы дают особую клятву защищать его, оберегать и приписывать ему славные свои деяния. Принцепсы сражаются во имя победы, антрустионы — за принцепса». Но «совладать с большой трустис можно лишь войной и насилием. Ибо антрустионы

¹ *Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis assignant: ceteris robustioribus ac jam pridem probatis aggregantur, nec rubor inter comites aspici... Gradus quinetiam comitatus habet, iudicio ejus quem sectantur; magnaue et comitum aemulatio, quibus primus apud principem suum locus, et principum, cui plurimi et acerrimi comites. Germ. 13* [Выдающаяся знатность, либо заслуги отцов доставляют даже юношам достоинство вождя, и нет стыда быть в числе его спутников (дружинников)... Также и свита имеет свои градации по положению, по решению того, за кем они следуют; велико соперничество и среди дружинников, кому достанется первое место рядом со своим вождем, и среди вождей, у кого окажутся самые многочисленные и яростные дружинники. Германия, 13]. Смысл текста зависит от слова *dignatio*. *Dignitas* значит достоинство, почет; *dignatio* — процесс и результат глагола *dignare* (ср. *aestimatio, purificatio, deificatio* и др.) — милость. Но поэты издавна употребляли *dignatio* вместо *dignitas*, так как последнее удобнее в метрическом отношении. Таким образом *dignatio* стало синонимом слова *dignitas*, и Тацит иногда этих слов не различает (ср. § 64). Понятно поэтому, что многие историки (*Fustel de Coulanges* [Фюстель де Куланж], ныне А. Допш [А. Допш]) переводят цитированный текст иначе, а именно: знатное происхождение и заслуги отцов делают принцепсами даже отроков. Однако такая интерпретация совершенно не согласуется с тем, что Тацит пишет о принцепсах во всем своем трактате. Принцепс — не предводитель военной дружины, каким мог бы стать всякий человек, даже отрок (?!), но человек знатного происхождения, председательствующий вместе с другими принцепсами в народном собрании, управляющий народом, по крайней мере, его частью, кандидат в конунги или сам конунг. Не согласуется упомянутая интерпретация и с контекстом. — Тацит говорит, что только народ может признать юношу (*juvenem*) воином, а значит и полноправным гражданином. Но существуют и исключения: нередко принцепсы назначают своими дружинниками, стало быть, и воинами, даже отроков (*adulescentulus*, не *adulentescentes* даже!). *Aggregari* — от *grex* (= стадо): антрустионы собираются словно скот. «Нестыдно» (= *nec rubor*), — ибо новобранцы — люди высокородные. Если принять интерпретацию Фюстеля и Допша, смысл высказывания остается неясным.

требуют, чтобы щедрый принцепс дал им то того боевого коня, то эту окровавленную и побеждающую фреамею. Вместо платы устраиваются пиршества; многочисленные и обильные. Щедрость принцепса — от войн и грабежей»¹.

Описывая германский комитат, или трукстис, Тацит подчеркивает воинственный и анархический их характер, возможно, даже преувеличивает его. Ибо военных дружинников могли иметь конунг, герцог (дук), принцепсы и, вообще, только магнаты, в древности не столь уж многочисленные. Кроме того, трукстис конунга была собственной его армией, ядром будущей вассальной армии. Правда, нельзя связывать эту средневековую армию исключительно с трукстис германских конунгов. Таких же военных дружинников имели и кельты. Германские трукстис и войска других национальностей служили и римскому императору, и его генералам. У германцев трукстис имели не только конунги, но и прин-

¹ *Haec dignitas (ne dignatio), hae vires, magno semper electorum juvenum globo circumdari (еще одно высказывание, опровергающее интерпретацию Фюстеля), in pace decus, in bello praesidium. Nec solum in sua gente cuique, sed apud finitimas quoque civitates id nomen, ea gloria est, si numero ac virtute comitatus emineat; expetuntur enim legationibus et muneribus ornantur et ipsa plerumque fama bella profligant* [Это достоинство, эти силы, возможность окружать себя большой толпой отборного юношества — является украшением во время мира и защитой на войне. Не только у каждого в своем племени, но также и в соседних общинах есть у него это имя и слава, если вождь выделяется благодаря многочисленности и доблести своей дружины; к ним обращаются с посольствами, их украшают дарами и по большей части одной своей славой они справляются с войной] («profligant» в данном случае = «prope conficiunt», как и Taciti Hist. II, 4: *Profligaverat bellum Judaicum Vespasianus*). 14. *Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatus virtutem principis non adaequare. Jam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse: illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae ejus assignare praecipuum sacramentum est: principes pro victoria pugnant, comites pro principe... magnumque comitatum non nisi vi belloque tuentur; exigunt enim a principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam; nam epulae et quanquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt. Materia munificentiae per bella et raptus* [Когда дело дошло до сражения, для вождя позорно уступить в доблести, а для дружины позорно не сравняться в доблести со своим вождем. Но позорно и постыдно на всю жизнь покинуть сражение, пережив своего вождя: защищать его, заботиться о нем, приписывать так же его славе все свои храбрые подвиги — является важнейшей обязанностью: вожди сражаются за победу, а дружинники за вождя... и большую дружину они обеспечивают себе только силой и войной; ибо дружинники требуют от щедрости своего вождя славного боевого коня, славную окровавленную и победоносную фреамею; ибо пиры, хотя и лишённые изысканности, однако обильно приготовленные, идут вместо жалования. Источник для благотворительности существует благодаря войнам и грабежам].

целсы; можно даже говорить о частных трустис. В поздней империи повсеместно начали возникать подобные частные армии, так называемые *bucellarii*. Эти *bucellarii* немного отличались от германских антрустионов, возможно, были более оседлыми. Нельзя, однако, отрицать, что в Галлии сказывалось и влияние традиции кельтских военных дружин, кельтских амбактов.

66

Ведущие индивидуальное хозяйство земледельцы германцы без труда находили общий язык с римскими крепостными, крестьянами, помещиками, словно срастаясь с упрощавшим земельное хозяйство обществом поздней империи. Социальный уклад германцев, усиление знати, частные армии и клиенты в известной мере соответствовали социальному состоянию этой империи. Наконец, генералы политической варваризированной римской армии весьма походили на германских племенных вождей. Примитивная германская великодержавность слилась с великодержавностью римской. Было бы ошибкой принимать во внимание исключительно форму, т. е. политическую историю. Германцы в целом, а особенно восточные, терзали империю постоянными набегами и грабежами. Однако в культурном отношении много важнее непрерывный их осмос с римлянами. Словом, в глаза бросается не столько завоевание империи, сколько непрерывная эволюция, где гибнущую римскую культуру непросто отличить от зарождающейся европейской.

Важно было бы узнать, каким образом римляне, иберы, кельты, германцы и прочие западные народы слились в единый, хоть и множественный европейский народ, как он, этот народ, сложился, как возник национальный его характер и мирознание. Но для постижения этого процесса, следовало бы основательно познакомиться с тогдашним простым человеком, с повседневной его жизнью, характером, мировосприятием и религиею. Это важно в особенности потому, что в отношении материальной и духовной культуры германцы были сравнительно однородны, все более единообразным становилось и римское общество. С исчезновением культурно и политически ведущего слоя римское общество словно вернулось к изначальному единообразию и смешалось с обществом германским. Из этой смеси и должен был произойти новый ведущий слой.

К сожалению, предпочитая говорить о героях страшных битв и революциях, наши источники (по правде говоря, и сами историки) не слишком интересуются бедным, темным маленьким человеком. Поэтому мы вынуждены довольствоваться гипотетическими выводами, сделанными на основании общих фактов; мы должны вообразить себе простого че-

ловека, интерпретируя текст абстрактного закона, обобщая едва подмеченное явление. Никогда, наверное, мы не сможем заглянуть в те таинственные глубины жизни, где из слияния разных культур возник совершенно новый народ европейцев. Невозможно раскрыть тайну химии жизни; остается говорить об элементах и результате синтеза, но не о самом процессе.

Кроме того, познать сущность культуры, изучая народ, невозможно. Во-первых, для такого исследования, как мы сказали, недостает материала; во-вторых, народная культура всегда и всюду потенциальна. Народ выражает свою культуру, актуализует, или «создает» ее, только дифференцируясь и выделяя из себя ведущий в культурном отношении слой. Иными словами, только познакомившись с вождями народа, его пророками, учеными и художниками, мы узнаем о характере, мировосприятии и религии народа. Само собой разумеется, что свои выводы мы должны поверять всем, что только известно нам о самом народе.

К примеру, в начале VIII века папы писали св. Бонифацию, чтобы он запретил германским христианам употреблять в пищу конину, зайчатину и некоторых птиц. С другой стороны, нам хорошо известно, что германцы приносили в жертву своим богам коней, собак, петухов, а исландцы в IX веке ели конину «в определенных случаях». Выходит, древние германцы, как и римляне и другие народы, ели мясо приносимых в жертву богам животных. Не по гигиеническим соображениям папа называл употребление в пищу конского мяса «*crimen immundum et execrabile* [преступлением грязным и мерзким]». Другой факт. — Около 680 г. конунг восточных франков спрашивал св. Килиана, превосходит ли христианский Бог чтимую германцами «Диану». Один епископ (1280 г.) требовал, чтобы «никакая женщина не смела скакать по ночам верхом с Дианой, языческой богиней, равно как и с Геродиадой, так называемой Бенсоцией (= *bona socia*)»; а писатель того же века Буркхард упоминает обманутых дьяволом женщин, которые, как полагали, скакали по ночам верхом вместе с Дианой или Геродиадой и множеством других женщин. Эти предания, положившие начало вере в ведьм, смело можно связывать с тем, что германский фольклор рассказывает о богине воздуха и вод Холле. Холле — жуткая ведьма ведьм, похищающая — истинная Геродиада! — умерших без крещения детей.

Такого рода предания, германский фольклор в целом, так называемые «пережитки» (*survivals*, к примеру, имена богов: вторник = *Dienstag* = *Thingsus* = день Тью, или *Tupa*, среда = *Wednesdai* = день *Womana*, четверг = *Thursday* = день *Topa*, или *Доннара*, пятница = *Freitag* — *Friday* = день *Фреу*) — многое говорят нам о том, какую была вера древних германцев и каким был национальный их характер. Все это чрезвычайно важный для нас источник сведений.

Еще важнее сохранившиеся фрагменты песен и предания о героях и богах. Только, изучая этот материал, следует соблюдать особую осторожность. По свидетельству Тацита, древние германцы горланили песни о своих предках — *majorum laudes stridebant carminibus inconditis* [они горланили в нейстройных песнопениях похвалы в адрес своих предков]; песней начинали сражение, бряцая оружием, отпугивали ею врагов и считали песню хорошим против них магическим средством. Часто поэтому германские песни походили на заклинания, образцом которых могут служить записанные в X веке *Merseburges Sprüche* [Мерзебургские речи]. Существовали, без сомнения, и более продолжительные песни, только они, к сожалению, нам совсем неизвестны, — неизвестны первоначальное их содержание и форма.

С давних пор певцы-сказители были постояльцами германских вождей и конунгов, особенно в Скандинавии, где воинственные вожди превратились в викингов, или «морских конунгов». Сказители, или поэты этих викингов именовались скальдами. После того, как Гаральд Гарфагри завоевал всю Норвегию (872 г.) множество викингов, а вместе с ними и скальды бежали в Исландию, вплоть до XIII века остававшуюся очагом древней германской культуры. Здесь и пережила расцвет поэзия скальдов. Теперь нам неизвестны скальдические песни, возникшие ранее X века; самое значительное творение скальдов, так называемая Эдда возникла в середине XIII века. Не надо забывать, что поэзия скальдов — это поэзия викингов, а не древних германцев. Немудрено поэтому, что она испытала влияние и кельтов, и римской литературы. Кроме того, скальдическая поэзия не примитивна, но отделанна и утонченна. И все же скальды перерабатывали мифы и предания древних германцев и, следовательно, могут рассказать кое-что о верованиях и мировосприятии древности.

В самой Германии первое эпическое сочинение *Hildebrandslied* [Песнь о Гильдебранде] было записано около 800 г. В девятом, а возможно, и только в X веке поэты начали петь о гуннском короле Аттиле (*Atli*), бургундском конунге Гунтере (Гуннаре), героях Зигфриде (Зигурде) и Хагене (Хегни). В десятом веке монах монастыря *Saint Gall* Эккехард упоминает в латинской своей поэме (*Walthari* [Вальтариу]) нескольких героев Нибелунгов (Нифлунгов). По мнению многих историков, в том же веке австрийский священник создал и самое эпическое сочинение (*Nibelungenlied*). Другие, однако, полагают, что Песнь о Нибелунгах была написана только в XII веке. Героев скальдической поэзии мы находим в ней потому, видимо, что первые германские поэты вышли из исландской или скандинавской школы. Во всяком случае, эпос X-XI веков повествует и об исторических лицах: Аттиле и Теодорике Великом (*Dietrich von Bern* = *Дитрих Бернский*), о бургундах и гуннах. Этот эпос изображает преимуще-

ственно нравы и воззрения своего времени, но встречаются и черты, характеризующие эпоху Меровингов, великого переселения народов и еще более древние времена. Эти черты трудно различимы, и чаще всего нам приходится довольствоваться лишь последними результатами длительного процесса.

Стало быть, для описания национального характера древних германцев и их мироощущения мы нуждаемся в хронологически достоверных свидетельствах. Их дают нам греческие и латинские писатели, прежде всего Цезарь и Тацит, которые, разумеется, многое поняли неверно и изложили тенденциозно.

67

Германская религия явилась продолжением и индивидуализацией общей кельтско-германской и, в целом, — европейской веры, актуализацией богатых ее потенциалов. Жизнь первых германцев была тесно связана с жизнью природы, которой они строго от себя не отличали, представляя ее живой, чувствующей и действующей. Боялись и чтили живую природу, единую и в то же время расколотую на множество отдельных сущностей: та же самая божественная природа живет и в человеке, и в звере, и в дереве, и в малой птахе. Единая живая природа не есть, конечно, ни конкретное дерево, ни конкретная птаха, она — таинственная их суть и душа. Но если индеец отказывался от своей индивидуальности ради безличного всеединства, германец чувствовал себя живым центром этого единства. Германский пантеизм от индийского отличается тем, что больше ценит человека и человеческое сознание. Пантеизм германцев антропоцентричен. Чтя единую природу, дерево или животное, германцы старались извлечь из них пользу, одолеть посредством примитивной своей магии. Неслучайно германцы считали, что в женщине есть нечто святое и провидческое (*inesse sanctum aliquod et providum* [присуще нечто священное и пророческое]), не пренебрегали женскими советами, верили в ведьм. «При Веспасиане», пишет Тацит (*Germ.* 8; ср. *Hist.* IV, 61, 65), «почиталась богиней Веледа; в прежние времена почиталась Альбруна и множество других». Веледа предсказывала победу воюющим с римлянами германцам, и сама участвовала в антиримском мятеже. С победой христианства такие чародейки и превратились в ведьм (§ 66).

Удачно выражение Тацита: *in esse sanctum aliquod et providum*. Не сама женщина пророчествует, но ее душа, та душа, которая, по мнению германцев, пока человек спит, выползает из его рта змеей или выбегает мышью. Эта душа может жить и вне человеческого тела, обратившись в ворону или волка; она не умирает со смертью человека. В ненастье души покойных резвятся в воздухе и жутко воют, раскачивая

вершины деревьев в темном лесу. Не лес гудит на ветру, а души покойников и другие, нечеловеческие уже души. Таких душ существует великое множество. Это гении деревьев, воды, гор — эльфы, тролли, гномы (крохотные, но трудолюбивые кузнецы, водительствоваемые Виландом (*Wieland*)), и искусные архитекторы-великаны, такие как *Rübezahl* — гений Великанских гор (*Riesengebirge*).

Со временем все эти существа обретали все большую конкретность, начиная походить на живых людей. Но это, полагаю, явление позднейших времен. В древности же религия германцев и по сути своей — в сравнении с греческою, а, возможно, и с кельтскою — была абстрактна и походила скорее на религию древних римлян. Германскую религию можно назвать пантеистическим спиритуализмом, только опору этот пантеизм имел не в безликой природе, как это было в Индии, а в человеческом сознании. Еще во времена Тацита германцы не возводили святилищ и не имели идолов: «освящают рощи и называют именами богов тайну, лишь в поклонении зримую» (*Germ. 10, Annal. II, 12*). Только к середине IV века германцы начали изображать своих богов и сооружать им святилища.

Боги эти олицетворяли природу. По свидетельству Цезаря, германцы почитали только Солнце, Луну и Вулкана (возможно, *Tora*, или *Donnara*); о других богах они и слыхом не слыхивали. Тацит говорит, что германцы почитают Меркурия, Геракла и Марса. Поздние тексты позволяют объяснить рассказы римских ассимиляторов.

Меркурий, о чем ясно говорит Павел Диакон, — не кто иной, как Один, или *Wotan* (*Wotan, Wodan, Woden*) — бог ветра и грозы (ср. *Wind*). Предводительствуемые им души носятся в воздухе, поднимая страшную бурю. Естественно, что он, как и римский Меркурий и греческий Гермес, был богом психопомпом — водителем душ. Кроме того, он покровительствовал торговцам и сам много скитался в поисках любви, даже лишился одного глаза. Как и бог солнца Аполлон, он изобрел письмо, «руны». На Одина походила немного упомянутая (§ 66) богиня Холле, или Хольда, Милостивая, хотя и была она королевой ведьм.

Один — верховный бог германцев. Однако именем своим небесного бога Юпитера-Зевса напоминает не он, а тот, кого Тацит называет Марсом, — Тир (санскр. *Dyaus*, греч. *Ζεύς*, лат. *Dis Pater, Jovis pater, Юпитер*, герм. *Ziu, Thius, Tyr*). Возможно, кое-где Тир и был верховным богом: свевы именовали себя «*Suivar*» (= почитатели Тира); однако Эдда называет этого бога неба (?) и воинов — сыном Одина.

С Гераклом-Геркулесом Тацит идентифицировал отождествляемого также с Юпитером *Tora*, или *Donnara*, бога грозы (*Donner*), а, следовательно, и воинов. Как и римский Вулкан (ср. кельтского *Taran* и я), он изображался с молотом (*Mioellnir*).

«На острове в Океане есть священная роща, в ней — предназначенная для богини крытая повозка. Одному лишь жрецу позволено касаться ее. Он ощущает присутствие богини и следует за ее повозкой, запряженной двумя быками и окруженной великим почтением женщин. Веселы и радостны тогда дни, празднично украшены места, которые богиня почтила своим присутствием, даруя людям свою милость. Прекращаются войны, не потрясают мечами, сторонятся железа. Мир и покой до тех лишь пор любезны богине, пока жрец не возвратит ее в святилище утомленную общением со смертными. Тут крытую повозку (люди верят, — и само божество) принимают воды таинственного озера. Прислуживают рабы, которых мгновенно поглощает то же озеро. Отсюда таинственный страх и неведение, что означает множество гибнущих» (*Germ.* 40).

Тацит сравнивает это божество с Матерью Землей, т. е. с восточную Кибелой (*Magna Mater*), которая была богиней плодородия или самой всепорождающей природой; только, похоже, называет ее ошибочно — «*Nerthus*». Ибо *Nerthus* (скандинав. *Njoedr*) — отец Фрейра (*Freyr*) и Фрейи. Вернее будет сказать, что Тацит описал культ самой Фрейи, богини весны, любви и рожениц. Фреей (или женою Одина Фриггой) была, вероятно, и упоминаемая Тацитом (*ib.* 9) Изида. Воздававшие ей почести свевы возили богиню не на повозке, а на ладье («*liburna*», иллирийский пиратский корабль, весьма похожий на лодку культа богини Изиды).

68

Таким образом, к середине I века после Р. Х. в германском язычестве отчетливо различимы еще моменты природной религии. Однако вместе с усложнением жизни боги и богини все чаще вмешивались в людские дела, специализировали свою деятельность и обретали все большую конкретность. Мы, однако, в состоянии наблюдать этот процесс лишь односторонне — постольку, поскольку отобразили его скандинавские и исландские поэты (§ 66). Последние же специфически индивидуализировали и конкретизировали германский пантеон: такая конкретизация отвечала духу воинственных викингов. Было бы ошибкой приписывать всему германскому народу и его мироощущению черты, отличающие лишь отважных и жестоких авантюристов, мелких конунгов с их военными дружинами, которым тесно было на своей родине — в Скандинавии, Исландии, Дании, Фрисландии: постоянно бороздя своими кораблями, своими «драконами», моря, они разоряли побережья Европы, Британию и Ирландию. Подобные герои водились, разумеется, и в других местах, особенно в пору войн и великого переселения народов. Эти войны и не любили мира — *ingrata genti quies*, а не весь народ, кото-

рого они составляли лишь малую, хоть и ведущую в военную пору часть. Куда сложнее было уговорить их возделывать землю, нежели искать врагов или пересчитывать свои раны. Они любили предаваться лени и не любили покоя (*Germ.* 14-15).

Викинги «никогда не спали в курной избе, никогда не опустошили у камина ни одного рога пива». «Свирепая буря споспешествует гребцам; завывающее небо и раскаты грома нам не страшны; гроза служит нам, освещая корабль, указуя ему путь...» Викинги любили опасность и шум битвы, ничего не боялись и никого не жалели; с ликованием жгли монастыри и монахов. Выкалывали пленникам глаза, подрезали поджилки, выворачивали кишки и легкие, так, чтобы человек походил на орла, сдирали с головы кожу с волосами. Но умели и умирать. — С военной песней на устах умер, брошенный в яму, где кишмя кишели змеи, Рагнар Лодброк.

Атли (Аттила) требовал от пленного героя Гуннара, чтобы тот открыл ему, где спрятаны сокровища Нифлунгов (Нибелунгов). — «Хочу, чтобы сперва ты принес мне, — смеясь ответил Гуннар, — сердце моего брата Хёгни, окровавленное сердце, тупым кинжалом вырезанное у этого героя, из груди этого княжеского сына». На блюде принесли Гуннару сердце раба Гиалля. — «Это сердце трусливого Гиалля. Не похоже оно на сердце отважного Хёгни; даже на блюде оно сильно дрожит; еще пуще дрожало в его груди». — Смеялся Хёгни, когда разрезали ему грудь до самого сердца... и не думал плакать. — «Вот, — спокойно сказал Гуннар, — сердце отважного Хёгни. Не похоже оно на сердце трусливого Гиалля; теперь, на блюде, оно едва дрожит, и такой дрожи не знало в груди Хёгни. Далеко от тебя, Атли, и всегда далеко будут наши драгоценности, наши сокровища! Теперь я один знаю, где укрыты все сокровища, все богатство Нифлунгов. Нет ведь больше среди живых Хёгни. Не был я спокоен, пока живы были мы оба. Но теперь я спокоен, ибо один остался жив».

Вот каковы были идеалы этих людей! — Хотя сам народ, и даже народ-войско был иным, эти герои и эти идеалы характеризуют, тем не менее, сам народ, ибо происходят из него и актуализуют его потенции. Поэтому полезно, на мой взгляд, выделить некоторые черты этого особого германского типа. — Завоеватели и разбойники, викинги и их соратники от древних кельтов отличались не примитивною своею грубостью, а прямо-таки утонченною жестокостью и упрямством. Если кельты неистово набрасывались на врага, но скоро остывали и уставали, германцы упорно преследовали свою цель до конца или — до смерти. Свое желание германец почитал абсолютно значимым, долгом, во имя которого, даже оставшись в полном одиночестве, боролся с самой неизбежной судьбой. Выполняя этот долг, он умирал без колебаний — не потому, что думал, будто жизнь есть лишь краткий эпизод жизни вечной,

но потому, что это был его долг. Как собственное его сознание представлялось ему основанием всего, так и признанное долгом желание должно было стать мировым законом. Не такой живой, как кельт, не столь падкий на цивилизованность, не такой жизнерадостный, он был зато намного храбрее, трагичнее и, наконец, сильнее кельта. Кельтские друиды рассказывали о конце этого мира, но верили, что возникнет новый мир. Поистине трагична и не несет человеку утешения германская космогония, изложенная в песне Эдды «*Voluspá*».

Вначале, между пламенеющим *Мусспилльгеймом* и ледяным *Ниффльгеймом* был хаос. От искры Мусспилльгейма начал таять иней Ниффльгейма. Из этого тающего снега родился великан *Имир*. «То было начало веков. Не было еще ни песков, ни морей, ни прохладных вод, — одна зияющая бездна, и нигде ни травинки». Был один только *Имир*, ледяной океан, из ног его и подмышек рождались дети и дети детей — чудища бездны, бесплодные горы, северные ветры и все враги солнца и жизни. Но из тающего снега родилась еще божественная корова *Андгумбла*. Полизав лед гор, она нашла волосы, на другой день — голову, наконец — все тело. Это был бог *Бур*. Дети его детей — *Один*, *Вилис* и *Ве* — убили *Имира*. «Из его тела они сделали землю, из костей — горы, из головы — небо, а из мозга — облака». Уцелел один только сын *Имира* *Бергельмер*; да еще пожиравшие тело *Имира* черви породили род карликов, которые жили в скалах, охраняя всевозможные сокровища.

Так началась борьба ледяных *ётов* с богами — *асами* *Одином* и его детьми. Сперва боги одолели *ётов*, сковали волка *Фенриса*, сбросили в море огромного *Змея*, а коварного *Локи*, *Люцифера* *Эдды*, приковали к скале так, чтобы змеиный яд постоянно стекал ему на лицо. Из дуба и ольхи боги создали первых людей, мужчину и женщину; и зажили боги счастливо в священном замке *Асгард*. Правил здесь «отец добрых советов» *Один*, а вместе с ним — *Тор* и бог плодородия *Фрейр*, и *Тир*, и лунный бог *Манни*, и солнечная богиня *Лунна* и красавица *Фрея*. Жил тут и прекраснейший сын *Одина* и *Фригги* белокурый *Бальдер*. Без конца веселились боги и приведенные в *Асгард* (или *Валгаллу*) воинственными девами *валкириями* герои, отважно павшие в сражениях; вспоминали свои подвиги и обдумывали решения судьбы; пировали. Каждый день для общего развлечения здесь устраивалось сражение. И росло, зеленело древо *Иггдрасилл* (возможно, то же, что *Ирминсул*, которое почитали саксы и имя коего означало мировой столп).

Под тем древом жили три девы судьбы, три *Норны*. Они предсказывали, что мощь *асов* зависит от жизни *Бальдера*. Но тщетно мать *Фригга* старалась уберечь его: чему быть, того не миновать. Всех животных, все растения и все предметы просила и брала с них клятву *Фригга*, —

что пощадят они Бальдера; только забыла взять такую клятву с омелы (кельты, как сказано, высоко ее чтили, в Норвегии же она почти не встречалась). Тогда коварный Локи сделал из омелы стрелу. Этой стрелой, когда боги, шутя, стреляли в Бальдера, и убил его слепой, как сама судьба, брат Хёдер. Пришлось светлому белокурому Бальдеру сойти в край вечной смерти, в царство мрачной *Гелы*. Печаль объяла божественную Валгаллу и весь мир; приблизился неизбежный предреченный Норнами конец. Правда, по просьбе богов Гела согласилась возвратить Бальдера, если все боги, все люди и даже все камни его оплачут. Но, увы, не пожелала оплакать Бальдера, ни единой слезы не пожелала показать злая дочь великанов.

«Дрожит огромный дуб Игтдрасилл, содрогаются старое дерево. Ёт Локи сорвал свои оковы. Дрожат души на путях преисподней... Кормчий Гримр приближается с востока, щит прикрывает его. Неистово ломится великан Изрмунгандр. Великий Змей вздымает на море волны, орел простирает крылья, белоклювая птица терзает трупы. Плышет корабль Наглфар. С юга идет Суртр со всеистребляющими саблями. Солнце блесит на мечях героев богов. Двигутся горы, дрожат великаны, души кишмя кишат на путях преисподней. Небо расколосось, и солнце темнеет; и земля исчезает в море. Нет уже в небе блестящих звезд, нет их больше. Дым клубится над истребляющим мир огнем. До небес вздымается гигантское пламя».

Этот скандинавский Апокалипсис испытал, вероятно, влияние кельтских или древних общих кельто-германских представлений. Оптимизмом кельтского мироощущения и влиянием христианства можно объяснить и то, что скальды рассказывают о новой, поднявшейся из моря земле и о воскресении Бальдера и других богов. — Во всяком случае, уже одна трагическая судьба богов и мира есть, на мой взгляд, оригинальное и национально характерное создание германцев. Для описания возродившегося мира поэтам не достало ни воображения, ни живой заинтересованности. Трагическая борьба мрачных героев с неодолимой, неизбежной судьбой больше отвечает национальному характеру германцев, — тот же трагизм и те же жуткие всеистребляющие страсти изображала и эпическая поэзия скандинавов и других германцев — *Fafnismal* [Фафнисмаль] Эдды и *Nibelungenlied*.

Отдаю себе отчет в том, что мои выводы могут казаться субъективными. Но мы без труда сумеем их подтвердить, излагая историю Европы, где, в немецкой мистике, обнаружился пантеизм германского мирознания и где — в создании новой, германской формы христианства — произросли основные идеи германской религии и этики.

Не создавшие, за исключением висиготов, долговечных государств, восточные германцы изрядно расшатали политический порядок империи. Проникая в Империю до юга Италии и Испании, и до самой Африки, и смешиваясь с римлянами, они помогли историческому делу западных германцев, которые, в конце концов, изменили всю Европу. Как раз медленно вращавшиеся в римскую культуру западные германцы синтезировали ее со своей, германской культурой. С римлянами они столкнулись уже в I веке до Р. Х. и, то воюя с империей, то выступая ее «союзниками», никогда не теряли с ней связей, тогда как восточные германцы романизоваться, вообще говоря, начали только в IV-V веках. Описывая Германию, Цезарь и Тацит лучше знали и имели в виду прежде всего западных германцев.

По свидетельству Плиния, западные германцы с глубокой древности разделялись на три культурных и политических группы. Это были и н г в е о н ы (кимбры, тевтоны и хавки), жившие по Рейну, и с т в е о н ы (сигамбры и прочие) и г е р м и н о н ы (свевы, хатты, херуски и другие). Крепостью и постоянством ни одна из этих групп не отличалась. Возглавляло ее какое-нибудь племя; но нередко утвердившееся у власти племя покоряло племена других групп и даже восточных германцев, а в своей группе вынуждено было бороться с не желающими признать его племенами.

Около 71 г. до Р. Х. конунг свевов-трибоков А р и о в и с т, объединив несколько племен (вернее говоря, части племен) свевов (герминонов) и кимбров (ингвеонов), вторгся в Галлию. Сразу после победы Цезаря над набравшим силу Ариовистом крупное государство образовали свевы-маркоманны. Служивший некогда в римской армии М а р б о д сместил благорасположенного к римлянам конунга, отвел свой народ в оставленную кельтами боями Богемию и основал здесь сильную военную монархию. Марбоду подчинялись не только многие свевы, но и немало лангобардов и лугиев. Только выступивший против «великого конунга» с 12 легионами Тиберий заставил его заключить мир (6 г. после Р. Х.). Однако не римляне, а сам Марбод способствовал упадку своего авторитета, не желая поддержать начатую А р м и н и е м национальную борьбу против римлян.

А р м и н и й, как и Марбод, служил в римской армии, командуя вспомогательными полками своих земляков херусков. Здесь он выучился не только латинскому языку, но и — прежде всего — римскому военному искусству и даже сделался римским гражданином и всадником. Примерно в 6 г. после Р. Х., когда Вар стал правителем Германской провинции, Арминий вернулся на родину. Херуски (они были герминонами, как и свевы) поначалу жили на запад от реки Везер до самой Эльбы. Во

времена Августа они отбивались от римлян, желавших завоевать Германию между Рейном и Эльбой, но, в конце концов, сделались союзниками Рима. Но пока Марбод сохранял нейтралитет, а живущие в Прирейнье и Приморье ингвеоны (фризы, хавки, амсиварии) и герминоны батавы поддерживали римлян, — в среде херусков возникла национальная партия. Ее вождем и стал Арминий. Избранный герцогом, он образовал большую конфедерацию германских народов и в 9 г. после Р. Х. у Тевтобургского леса уничтожил армию Вара. Однако и Арминию не удалось объединить германцев и создать сильное государство; он только отстоял независимость германцев, что, впрочем, тоже было делом немаловажным.

Такого рода имперские устремления характерны для германцев и указывают на их желание жить в государстве, но исторически важны не столько они, сколько то, что именно западные германцы политически организовали Европу.

XI

АНГЛОСАКСЫ

70

На полуострове Ютландия и побережье Северного моря до Зюйдерзее жили так называемые ингвеоны, германцы, говорящие на англо-фризском наречии, — кимбры, тевтоны, юты (или эвты), датчане, англ-ы, хавки, саксы и восточногерманские племена — варны, фризы. Около 120 г. до Р. Х. отсюда вышли кимбры, тевтоны и амброны. Они достигли Испании и Италии, по пути не раз разбили римлян и сами потерпели поражение от Мария (102, 101 гг.). Однако германцы всего Поморья, как и скандинавы, были, прежде всего, пиратами: пользуясь ослаблением империи, они разоряли окраины Галлии и Британии, кое-где (в устье Рейна, в северной Галлии) обосновывались сами. Эти германцы завоевали, в конце концов, кельтскую Британию. К сожалению, мы мало знаем об этом завоевании, поскольку не можем слишком доверять поздним источникам: *De exidio et conquestu Britanniae* [О разрушении и завоевании Британии] Гильда (ок. 547 г.), *Historia Brittonum* [История британтов] Ненния (VII в.), Беда (ум. в 735 г.) и англосаксонские летописи (IX в.).

Около 300 г. по Р. Х. список римских чиновников (так называемая *Notitia dignitatum*) упоминает «*comes litoris Saxonici per Britanniam*», живущего в южной Англии (в Кенте); стало быть, германские пираты к этому времени представляли уже серьезную опасность. Весьма вероятно, что отдельные группы обосновавшихся в Британии германцев были признаны союзниками, или *федератами* Рима. В четвертом веке, особенно во второй его половине, пираты еще больше осмелели, потому что римлянам приходилось теперь защищать Британию и от нападков шотландских кельтов (*пиктов* и *скоттов*). В начале пятого века в Британии не было уже римской армии, и бриттам приходилось защищаться самостоятельно. После того как император Гонорий отказал им в помощи, бритты изгнали римских чиновников и образовали несколько независи-

мых государств. Однако для защиты от пиктов и скоттов верховный король бриттов Вортигерн вынужден был нанять предводительствуемые Генгстом и Горсом и нахлынувшие, вероятно, из Галлии отряды саксов, которых он расселил на острове Танет, на востоке Кента (428 г.). К этим германцам вскоре присоединились другие — юты и англлы, — пришедшие частью из Галлии, частью — из Ютландии. Между бриттами и союзниками германцами скоро началась борьба; а поскольку бритты сами ослабляли себя междоусобной враждой и не получили помощи от Рима, германцы завоевали большую часть Британии. Только около 500 г., возможно, под водительством легендарного короля Артура, бритты остановили устремившихся уже и в западную Британию англосаксов.

В то время юты владели уже Kentом, островом Вайт и расположенной против него частью Гемпшира, саксы — Суссексом и Вессексом, англлы — Норфолком и Суффолком; несколько позднее пришедшие прямо со своей родины англлы и саксы присвоили Эссекс и земли, расположенные между *Wash [Вашем]* и *Forth [Фортм]* — большую часть северной Англии. Бритты были оттеснены на запад — Гильд упоминает пять тамошних их королевств: два на юге и три на север от Бристольского перекопа (*Cornwallis, Wales, Stratchclyde*); кроме того, многие кельты отплыли в Арморику (*Aremorica*), впоследствии — *Britania minor*, или *Bretagne* (Бретань).

Если первыми союзниками кельтов и завоевателями Англии были только военные дружины со своими вождями (чем можно объяснить жестокость завоевателей, хотя и чрезмерно преувеличенную писателями), то новые земли оказались привлекательными и для самих германских племен. Таким образом, в Англии возникли всецело германские государства. Таких небольших государств было семь (*гентархия*): Вессекс, Суссекс, Кент, Эссекс, Останглия, Мерсия (или Зюдумбрия) и Нортумбрия. Но общая борьба с бриттами и имперская политика конунгов объединяли эти государства в более крупные комплексы. — Конунг Вессекса *Сивлин* (577 г.) разбил бриттов, а новый их победитель (613 г.) *Этилфрид* единовластно правил землями Деиры и Берниции, т. е. всю Нортумбрией. С VII века конунги Нортумбрии, Вессекса и Мерсии стремились каждый получить гегемонию, или, по выражению Беды, «*imperium*». Сначала — при *Эдвине*, *Освальде* и *Осви* — первенствовала Нортумбрия, затем — Вессекс конунгов *Сидваллы* и *Ины*, и, наконец, Мерсия *Пенды*. Другой конунг Мерсии, союзник Карла Великого, *Оффа* стал чрезвычайно могущественным правителем: его суверенитет признала вся германская Англия, за исключением ослабленной анархией Нортумбрии. Бриттам он внушал страх, а Европа считала его правителем всех англосаксов. Но в 821-829 г. конунг Вессекса *Эгберт* покорил южные и восточные царства, разбил мерсий-

скую армию и превратил конунга Нортгумбрии в своего вассала. Его внуку *Альфреду Великому* (871-899 гг.) пришлось защищать Англию от нового врага — датчан, жестоких северных викингов.

В условиях непрекращающихся войн большое значение имела, конечно, военная организация племен. Часть народа-войска, с о т н я (*hundred, Hunderschaft, centena*), образуемая «множеством», приблизительно сотней воинов, постепенно (окончательно, по правде говоря, только в X веке) сделалась основным судебно-административным округом. Живущие на территории такой сотни семьи возделывали каждая свою землю (несколько «г у ф») или «*hide*» = *mansus* = *predium, de quo unus rusticus cum sua familia poterit sustentari* [цена, за которую один крестьянин вместе со своей семьей сможет прожить]) и должны была выставлять одного воина, уплачивать определенный налог (*gafol*) и содержать чиновников конунга. В более крупной области (*comitatus, shire*) комита (*shiregeref*, откуда — *sheriff*, или *shireman*, или *ealdorman*) было множество таких сотен. Комитатами и более крупными областями управляли *nobiles*, или *optimates*, т. е. богатые и высокородные люди, или назначенные конунгом чиновники, чаще всего его дружинники, так называемые *таны* (*thegn*). Могущественные и родовитые правители больших областей зачастую ходили на мелких конунгов; наши источники называют их «*aethelings*» и «*subreguli*». Действовали народные собрания, в которых все реже встречались свободные, но небогатые люди (*ceorls*), и, напротив, усиливалась знать (*eorls*). Существовал и периодически собиравшийся «совет разумных», *Witena-gemot* (ср. §§ 64-65).

Большой властью мог обладать сам конунг, поддерживаемый своими дружинниками, получавшими от него землю. Он возглавлял армию и правил краем. Однако наиболее могущественные его дружинники и самые крупные чиновники не всегда были ему послушны, а помимо них все большую силу набирали и *эрлы*. Не следует представлять себе англосаксонское общество так, как его еще недавно представляли многие историки-германисты. Это общество не было столь примитивно, как они полагали. Не вся сотня и не вся деревня сообща возделывали землю, но каждый хозяин имел свой участок. По крайней мере в IX веке, хотя, несомненно, и намного раньше, существовали не только земледельцы, тем или иным образом присвоившие землю на основании народного права (*terra popularis* = *folkland*), но и такие, которые землю покупали (*bocland* = «книжная земля», т. е. записанная земля, это были *freehold, laesehold, copyhold*). Простой человек, *liber pauper*, обрабатывал свои 3, 2, 1 гуф (*hide*) земли, богатые же имели по 20 гуф и больше. Одни из них захватили большие поместья римлян или бриттов, земли других были разбросаны по мелким именьям и отдельным пашням. Поскольку среди земледельцев существовали и рабы, и не совсем свободные, зависимые земледельцы, каких неоднократно упоминают законы Кен-

та и Вессекса (*laets, weals*), то понятна социальная и политическая роль знати. Не только конунги, но и магнаты имели военные дружины, т. е. частные армии.

Не все туземное население уничтожили или покорили германцы. Большинство бриттов так и остались свободными земледельцами, ремесленниками и купцами. Историки слишком доверяли декламациям поздних авторов. И сами англосаксы часто обосновывались в городах или близ них. Поэтому не перевелись ни ремесла, ни торговля; и не один только Лондон (*Londinium*) играл видную экономическую роль. «Натуральное хозяйство» — есть определенное «идеальное», абстрактное понятие, весьма полезное для изучения истории хозяйства, но еще более опасное, когда, утратив свое чисто методологическое значение, оно становится фантазией историка, принимающего ее за конкретную реальность. Англия была романизирована меньше других частей империи, и англосаксы старались жить как можно более по-германски. Однако и в Англии не было «геологической катастрофы», и здесь молодая германская культура тесно была связана с остатками кельтской и римской культур.

Римская традиция и римская культура укрепили власть английских королей, как только на Англию распространилась деятельность самой сильной в культурном отношении организации империи — Римской Церкви. Крестья англосаксов и подчиня или ассимилируя кельтское христианство (§ 60), римская иерархия сделалась могущественным и хорошо организованным обществом; наделенная множеством земель и привилегий, по силе она не уступала знати, но для охраны своего имущества и организации нуждалась в поддержке королевской власти. Само собой разумеется, что и сама англосаксонская Церковь усердно пеклись о силе королевской власти и единстве государства: решительная поддержка государства сделалась целью церковной организации. Таким образом, в жизнь англосаксов проникал организационный принцип Рима, а вместе с ним — и римская культура, которая слилась с тем, что осталось от нее в Британии. Здесь очень важно, что кельтское христианство соединилось с англосаксонским, т. е. с Римской Церковью.

Первым организатором англосаксонской Церкви и архиепископом Кентербюрийским был, как упомянуто, посланник папы Григория Великого Августин (597-605). Вместе с 40 монахами он был радушно принят конунгом Кента Этельбертом, чья жена, дочь франкского короля, уже была христианкою, и который и сам в скором времени крестился. Правда, Августин не отличался тактом и терпимостью; он рассорился с кельтскими монахами и тем ослабил свое положение. Зато его сподвижник Павлин взялся за проповедь христианства в Нортумбрии. — Муж христианки король Эдвин склонялся к тому, чтобы принять крещение, но, не совсем еще свободный от сомнений, созвал своих советников. — «Вспомни, король, — сказал один из них, — как

случается иногда, когда в зимнюю пору сидишь у стола со своими комитами и танами. Играют языки пламени, и тепло в твоей комнате, а снаружи льет дождь, валит снег, и бушует буря. Но вот влетает птичка — стремительно появляется в одних дверях и исчезает через другие. Приятна ей та минута, пока она в твоём доме; не чувствует ни дождя, ни зимней стужи. Только коротка та минута: на глазах исчезает птичка, переходя из зимы в зиму. Такова, мне кажется, и земная жизнь людей в сравнении с неведомым инобытием. Не надолго приходит сюда человек; но что такое время, которое уже пробежало, и то, которое ещё будет? Ничего нам о том не ведомо. Потому, если эта новая вера может сказать нам об этом нечто более достоверное, она достойна того, чтобы мы её исповедовали». Англосаксы, видно, жаждали спасения, а трагическая вера древних германцев их больше не привлекала. Да и в практической жизни эта вера принесла не слишком много пользы. Совершенно по-английски мотивировал свой совет великий жрец. — «Наши боги ничего хорошего для нас не делают, и не похоже, чтобы они больше заботились о том, кто лучше им служит. Может быть, мы получим больше пользы, служа новому проповедуемому нам божеству». — И жрец сам принялся разрушать жертвенник своих богов.

В прежние времена англосаксы жгли кельтские монастыри, убивали монахов и миссионеров. Римская Церковь распространялась в Англии без особой борьбы: сами язычники не преследовали уже христиан. Даже порицаемый христианскими авторами король Мерсии Пенда не запрещал своему сыну креститься, а лишь пенял христианам за то, что они не исполняют заповедей своего вероучения. Время от времени, как в Нортумбрии, язычество вновь ненадолго оживало, но тогда короли только изгоняли священников, не преследуя их. Набожный, признанный святым Освальд возродил христианство в Нортумбрии. А *Oswu*, воспитанный в традиции кельтского монастыря *Ni* (Иона), задумал объединить Кельтскую Церковь с Римской; в 666 г. он собрал в Витби представителей обеих Церквей. На этом соборе победила римская иерархия, которая, как упомянуто, была королям гораздо полезнее, нежели разрозненные кельтские монастыри.

Практически осуществить решения Витбийского собора выпало архиепископу Кентербюрйскому, греку Феодору из Тарса. Это был способный организатор; вместо прежнего порядка, когда епископы жили в каждом королевстве и полностью зависели от короля, он поделил всю христианскую Англию на множество сообразных сотням областей, в которых должны были жить епископы. Кроме того, он основывал новые монастыри (Кентербюри, Йорк), а старые старался объединить с Римом. Он сам и другой посланник папы Адриан из Нисиды с большим рвением занимались делом просвещения, создавая монастырские школы и библиотеки, тогда как объединившиеся с Римской Цер-

ковью кельты сохраняли в ней старую традицию кельтской церковной культуры. После смерти Феодора появились такие крупные англосаксонские ученые, как Альдгелм из Мальмсбюри и *Baeda Venerabilis* [Беда Досточтимый], а англосаксонские миссионеры — Виллиброрд, Винфрид-Бонифаций и др. — взялись за проповедь христианства язычникам на континенте, укрепляя и реорганизуя Церковь Меровингского государства и распространяя духовную культуру. Подлинные наследники кельтской культурной традиции, англосаксонские ученые и литераторы живо участвовали в так называемом Каролингском Ренессансе; но и франкские гуманисты, в свой черед, в конце IX века помогли королю Альфреду Великому возродить слабеющую культуру англосаксов.

71

Как и иро-скотты, англосаксонские монахи и священники питали интерес не только к Св. Писанию и теологии, но и к латинской и даже греческой литературе, предметам языка и грамматики, фольклору и истории англосаксов. Величайший из них, Беда Досточтимый (*Baeda Venerabilis*, 672-735) был воспитанником ирландских монахов и монахов монастыря *Jarrow* [Ярроу] (в Нортумбрии); писал о просодии (метрике), хронологии и астрономии, естествознании, составил жития аббатов и св. Кутберта; переводил и интерпретировал Священное Писание, складывал — скверные, признаться, — стихи. Его *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* [Церковная история рода Англов], заканчивающаяся 731 годом, полна красивых преданий и любви к родине. Не пренебрегал Беда и национальной англосаксонской поэзией. Однако стихами, написанными на англосаксонском языке, прославился не он, а аббат Мальмсбюрийского монастыря Альдгелм, выученик кентербюрийской школы. Правда, до нас дошли только латинские сочинения Альдгелма. А был он неплохим, даже утонченным имитатором латинских поэтов, хотя в его поэзии слишком очевидны англосаксонские особенности: любовь к аллитерациям, искусственным и тяжеловесным метафорам. Он говорит, к примеру, о «золотом ожерелье добродетели», о «ясных светильниках невинности, в которых горит масло скромности» и даже о «твердыне католической веры, расшатанной баллистами мирян и разрушенной устрашающей проворности таранами».

Все эти монахи были если и неоригинальными, то в высшей степени усердными, даже педантичными учеными и литераторами; любили свое дело, тихую свою обитель. Монах Йоркского монастыря Алквин, всерьез игравший при дворе Карла Великого роль нового Горация, тосковал по своей келье, из окна которой виден был красивый сад, зеленеющие луга и речушка. Но, как и Альдгелм, питал пристрастие

к национальной англосаксонской форме метафоры, загадки. — «Что есть тело? — Обитель души. — А волосы? — Одевание головы. — Глаза? — Водители тела, сосуды света, знаки мысли. — Что такое солнце? — Мировой маяк, украшение неба, милость природы, гордость дня, водитель часов».

Литераторы-монахи, хотя почти уже и не писали на англосаксонском наречии, не забыли все же ни его, ни традиций национальных поэтов, этих «*gleemen*» или «*scops*»; напротив, чтит народное творчество, общались с последними певцами-сказителями, порой и сами становились англосаксонскими поэтами. Эта англосаксонская поэзия, известная нам по нескольким сочинениям VIII-X веков, сочетает древнее язычество германцев с христианством. Она крайне важна для понимания национального характера англосаксов.

В полный голос звучат еще старинные героические мотивы. — «Геат» (т. е. гот) Беовульф с несколькими отважными друзьями спешит избавить датского конунга Гротгара от жуткого негодяя Гренделя. «Морские гады, неприятели разных мастей, старались потопить его, хватая мерзкими своими когтями. Но он настиг их военным своим топором, отогнал огромного океанского зверя и убил трех никоров» (*nicors* = гадины). Много страшнее был проклятого племени «эотенов» (т. е. великанов-каннибалов и сынов Каина) Грендель. Каждую ночь приходил он из своего болота во дворец Гротгара и пожирал одного человека. Но и Гренделя одолел Беовульф. — «Грохот стоял в королевском зале... Оба могучих борца словно обезумели. Дворец дрожал. Просто диво, как не развалились во время этой схватки двух быков стены трапезной, не рухнул прекрасный дворец... Смертельно ранена мерзкая гадина. Огромная рана зияет на его плече. Мышцы разодраны, кости переломаны». Беовульф одержал верх, и Грендель бежал в свое болото, «сознавая, что близок его час». Но живущая в том же холодном и жутком болоте мать Гренделя отомстила за своего сына, сожрав любимейшего друга короля. Тогда Беовульф смело направился туда, где простиралось это голое, черное болото и ветер выл меж гор. Деревья раскинули там над водой разлапистые ветви; странные чудища и змеи мокли в болотной воде, и «время от времени рог пел песнь смерти, страшную песнь»... Беовульф бесстрашно прыгнул в воду, погрузился на дно и там, на дне болота во дворце Гренделя после трудной и опасной борьбы убил «волчицу бездны, могущественную мать моря»... Вернувшись на родину, Беовульф еще пятьдесят лет правил «геатами» своего королевства. Наконец поднялся на него стерегущий несметные сокровища дракон и принялся разорять страну. Старый король «был слишком горд и не пожелал искать огромного летучего зверя о помощью войска... Не боялся борьбы» и все же опечалился и шел неохотно, ибо «близок был его час». Перед самой пещерой дракона распрощался Беовульф со своими товарищами, пото-

му что, хоть и стар был, хотел «быть защитником своего народа». Когда выполз дракон, все товарищи разбежались, остался один Виглаф, ибо знал, что «отцы не имели привычки оставлять своего сородича и правителя». Этому верному другу и молвил последние свои слова одолевший дракона, но смертельно раненный, Беовульф. «Пятьдесят лет правил я своим народом. Среди моих соседей не нашлось ни одного, который отважился бы напасть на меня даже с войском. Хорошо правил я своими землями. Предателем не был и клятв не нарушал. Потому могу радоваться, хотя и страдаю от смертельных ран... Это богатство я, хоть и стар, купил смертью... Рад, что прежде чем умереть сумел завоевать для своего народа такое богатство... Теперь не могу больше долго здесь быть».

Особенно заметны в этой поэме важные черты характера, если и не всех англосаксов, то, во всяком случае, характерного в национальном отношении их слоя. Прежде всего, это — трагическое и меланхолическое мироощущение. — «Каждый из нас, — говорит герой, — должен дожидаться конца этой смертной жизни». Люди чувствуют, что мир страшен. Но не пугаются — до последнего часа готовы бороться со всякими гадинами и в совершеннейшем отчаянии — бороться из одного чувства долга. Все мы должны умереть, возможно, страшной смертью, но «всякий, если только может, до смерти пусть исполняет справедливое». Король радеет о своем народе; его товарищ и его левд, или тан, — о том, как соблюсти верность, как повсюду до смерти защищать своего вождя. Великие бедствия предрекал поэт «геатам» за то, что в беде воины оставили Беовульфа одного. Молодой тан не может умереть, вспоминая погибшего вождя. И снится ему грустный сон, будто, как прежде, кладет он руки и голову к нему на колени. Но, пробудившись, видит он перед собой лишь багровеющие волны океана, птиц, которые купаются, взмахивая крыльями, видит иней и снег, и град. Пуще прежнего начинает болеть сердечная рана... Были они суровыми воинами; не верили так спокойно, как кельты, в иную жизнь; не умели, кажется, так нежно и красиво любить женщину: известны только две любовные элегии, напоминающие отчасти кельтскую поэзию. Англосаксы считали любовь неразсторжимой связью, долгом; и женщина участвовала в их пирах, окруженная всеобщим почетом. «Твоя жена, — внушал читателю король Альфред, — живет теперь только для тебя. Поэтому любит тебя одного. Много благ имела она в этой жизни, но ради тебя все презрела... Когда тебя нет, — все, что она имеет, ничто для нее. Так и губит она себя, из любви к тебе и едва не умирает от слез и тоски». Таков был идеал англосаксов, отличный, разумеется, от реальности.

В любом случае, здесь не приходится говорить об атонии. Неиссякаемой своей энергией и упорством англосаксы разительно отличались от римлян поздней империи. Можно называть их примитивными людьми, зато это были действительно живые люди. Свообразно поняли они

и христианство. Простой монах знаменитого Витби (*Streoneshalh*) Ке д м о н (*Caedmon*), так называемый *Сунewulf* и другие поэты взялись художественно пересказывать на языке англосаксонских певцов (*scops*) «все, что слышали от священников», или, — что сами читали, ибо большинство из них были священниками и поэтически пересказывали Священное Писание. При этом вся Священная История, и Бог, и патриархи, и Христос с апостолами, и даже сама природа приобретали особый германский колорит.

К примеру, поэт пересказывает первые стихи Библии. — «Земля не зеленела еще; океан был неприветлив, и тьма бесконечно грустна: всюду, близко и далеко, в вечной ночи катились жуткие волны. Но вот через воды, через бескрайнюю ночь налетел в лучах славы страж небесный, стремительный Дух Святой. Тогда Творец ангелов и Господь жизни приказал, чтобы свет воссиял над широким, бескрайним океаном. Скоро исполнена воля Всевышнего: святой свет разлился над беспредельностью, как повелел Создатель».

Это подлинно германская картина; хорошо знакомые англосаксам приморские скалы, разъяренные волны, бурное море определили облик природы, в которой жили и действовали герои Ветхого Завета, Христос, апостолы и святые. Трудно сказать, Бог ли это иудеев и христиан или германский Один, так схожий с могущественным конунгом. Библию они понимали лучше, нежели Евангелие. Читая и пересказывая Библию, поэты воображали героев германской древности, только называли их другими — еврейскими или христианскими — именами. Безжалостная, но героическая Юдифь или ужасный Олоферн происходят из германских преданий. Сатана занял место никакой беде не уступающего героя, злого ёта Локи. «Зачем мне молить Его, Божьей, милости?! К чему послушно клонить перед Ним голову?! Могу быть Богом, как и Он. Поднимайтесь со мной, крепкие мои товарищи! Вы не обманете меня в бою, отважного сердца воины, избравшие меня вождем славные воины!.. Я — ваш вождь, могу править этим королевством, не перед кем не обязан пресмыкаться. Не буду впредь Его подданным!» — «В какую теснину загнал меня мой Господь! В самом деле, совсем иными были места, что знали мы на небе. Если бы мои руки были свободны, когда бы мог я хоть на одну только зиму выйти со своим войском!» Ибо и поверженный Богом Сатана не перестал противиться Ему, принявшись коварно искушать людей. Долгою будет титаническая борьба между Богом и Его недругами, пока не придет, наконец, Судный день, который англосаксонские поэты описали убедительнее, нежели райскую жизнь.

Как англосаксонский Сатана весьма походил на Люцифера пуританина Мильтона, так и в христианской поэзии англосаксов преобладало, можно сказать, пуританское настроение. Христианская борьба двух царств продолжала борьбу ё т о в и а с о в. А в этой борьбе англосаксов

привлекала, возможно, не столько победа, сколько этический героизм долга. Пуританин англичанин, можно сказать, уже родился и родился доподлинно.

Теперь, как в древности, но уже и как в христианстве, начинают испытывать презрение к земной жизни. — «Прежде чем родиться, человек имеет свой дом... Скоро ты будешь унесен туда, где останешься... Будешь жить в холодной земле, темной и черной, которая будет тлеть вместе с тобой. Нет ключей от этого дома, и темно внутри. Там ты будешь крепко-накрепко заперт, а ключи будут у смерти. Отвратителен тот дом, и страшно там жить. Будешь ты жить там, и черви будут есть тебя... Станешь звать друзей, чтобы пришли побыть с тобою, но не дозовешься. Кто спросит, люб ли тебе этот дом? Кто откроет тебе дверь и станет искать тебя? Ибо скоро ты станешь отвратителен и страшен на вид».

Такие пессимистические воззрения отличали христианство англосаксов от кельтского христианства и связывали его с негативным, отвергающим эмпирический мир аскетизмом. Однако англосаксы не бежали от жизни и не были пассивными индивидуалистами. Ибо борьбу с миром они поняли «по-пуритански», этически и трагически, признав ее абсолютно значимым долгом. Кроме того, даже становясь монахом, германец оставался социальным человеком, членом определенного сообщества. Неудивительно поэтому, что англосаксы энергично и плодотворно продолжали миссионерскую работу. Только отличала их не оптимистическая, напоминающая восточных христиан созерцательность, а практическая активность воинов Господних. Понимаю, сколь гипотетичны и смелы выводы, сделанные на основании ничтожных, по правде сказать, сведений. Но мы должны иметь в виду не только рассматриваемую нами здесь эпоху. — Своеобразный аскетизм Средневековья, Реформация и английский пуританизм слишком соответствуют обнаруженному англосаксами германскому характеру; нельзя поэтому считать его не имеющим отношения к этим явлениям.

72

Заимствовавшие христианские идеи у римлян, англосаксы, тем не менее, были здесь оригинальны, придав христианству индивидуальный национальный облик. В области латинской литературы и науки они были лишь прилежными учениками и, — поскольку педагогика не любит оригинальности, — хорошими, добросовестными учителями. Только обретая национальный характер, духовная культура становится оригинальной; и здесь велико было значение англосаксонской поэзии. Не следует, однако, забывать и имитаторов латинской литературы; неважно, что писали они на чужом языке, а на англосаксонском повторяли идеи рим-

ской культуры и использовали ее литературные формы. Новые идеи расширяли кругозор и углубляли духовную жизнь; поначалу рабски воспроизводимые, со временем они приобрели национальный характер, становясь существенными элементами народного мировоззрения и даже центрами кристаллизации национального характера. Чужой проворный язык и совершенные формы латинской литературы воспитывали англосаксонского писателя. В этом отношении действительно стоит сравнить прозу первых англосаксонских летописей и законов с прозой Альфреда Великого, которую и сегодня без труда понимает англичанин. Работа скромных переводчиков тут, возможно, важнее, нежели писательская деятельность. Ибо переводчик не только портит и коверкает родной язык, но и творит его, приспособлявая к новым задачам. Переводчики вырабатывают и укрепляют национальный язык.

С 793 г. Англия стала объектом грабительских нападений военных дружин викингов, так называемых *норманнов* (*norsemenn*), т. е. германцев Ютландии и Норвегии, прежде всего датчан. Большинство этих «северных людей» издавна разоряли земли по всему побережью Западной Европы. Обосновавшись в устьях больших рек, они беспрестанно вторгались в земли франков, позднее — немцев и французов. Четыре десятилетия спустя после первого вторжения в Англию, в 843 г., норманны вновь развязали безостановочные войны с англосаксами; получив отпор от франков, они в 865 г. завоевали восточную Англию (Останглия, Эстанглия), затем — Нортумбрию, и только приступив к завоеванию Мерсии, столкнулись с королями Вессекса.

Внуку Эгберта — Альфреду Великому (849-871-900) довелось не только обороняться от датчан (норманнов), реформировав с этой целью все свое уменьшившееся государство, но и возродить почти истребленную культуру. Сам он жаловался, что в начале своего правления сумел найти лишь двух епископов и двух аббатов, знающих латынь. Но Альфред был подлинно универсальным человеком. Хороший администратор, правовед и рачительный хозяин, он любил литературу, искусство и ремесла, возводил искусно спроектированные крепости, создал флот англосаксов.

Прежде всего, Альфред реорганизовал свою армию. Таны (*thegns*) составляли ядро этой армии и гвардию самого короля. Имевшие пять *гуф* (*hides*) земли люди (*coerls*) служили в полном боевом снаряжении, латах и шлемах; их сыновья могли стать танями. В случае надобности на военную службу призывались и крестьяне. Помимо танов, кёрлов и народной армии страну защищали укрепления (*burh*), жители которых образовывали милицию и сильный подвижный флот.

При помощи реорганизованной армии и флота Альфред рассчитывал сперва остановить их, в конце концов, одолеть датчан. В начале своего правления он защищался от них, выплачивая дань; безуспешно, ибо

в 878 г. датчане чуть было не заняли Вессекс. Однако в том же году Альфред разбил их при Этавдуне, оттеснил в Останглию и заставил принять крещение, а в 885 г. отобрал у них и Лондон. Десять лет спустя датчане, как и часть Мерсии и государства бриттов, вынуждены были признать сюзеренитет Альфреда. В середине десятого столетия преемники Альфреда величали себя не только королями всей Англии, но и «василеями», — все земли с юга до Шотландии находились в их власти.

Возрождая гегемонию Вессекса, Альфред ревностно заботился о социальном и экономическом порядке в своем народе; редактировал и улучшал старинные законы Этельберта, Ины и Оффы; требовал, чтобы *ealdertan*'ы [олдермены] судили людей, руководствуясь не собственным мнением, но законами, т. е. чтобы они, прежде всего, выучились читать. Он заботился о крестьянах, даже о несвободных работниках (*esnewyrthan*), позволяя им работать и на себя самих. Половину бюджета, который составляли доходы от его земель и деньги, уплаченные в качестве штрафов, он ежегодно выделял бедным, монастырям, храмам и школам.

Альфред высоко чтит науку и стремился возродить не только государство, но и культуру, которая за годы его правления из нортумбрийской превратилась в саксонскую, а из латино-германской — в национальную германскую. Правда, Альфред, хотя и поздно сам выучил латынь, старался и вынужден был культивировать латинский язык. Этого требовали интересы Церкви; сам же король был набожным христианином: вместе со своим отцом он дважды посетил папу. Поскольку длительные и тяжелые войны, можно сказать, уничтожили научную и литературную англосаксонскую традицию, Альфред приглашал в Англию европейских ученых и литераторов: франка Гримбалда, галла Ассера, автора жизнеописания короля Иоанна Сакса и др., и воспитал целое поколение гуманистов. Континент как бы вернул Англии то, что некогда получил от кельтов и англосаксов. Но говорили в государстве Альфреда уже по-саксонски, на саксонском же писали законы; саксонский был родным языком и самого короля. Ребенком Альфред уже знал на память множество старинных поэм и преданий своего народа и рассказывал их матери. Позднее велел выполнять переводы поэтических сочинений с нортумбурского языка на саксонский, с большим интересом следил за написанием летописи саксов, возможно, и сам в том участвовал.

Способный и прилежный ученик латинских авторов, Альфред был не особенно оригинален и несколько педантичен; но он был добросовестным педагогом и большим националистом (в хорошем смысле слова). Желая обогатить свою национальную литературу за счет литературы римской, он сам перевел на саксонский язык, частью дословно, а частью — по смыслу, «Историю» Орозия, «*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*» [Церковную историю рода Англов] Беды, «*Regula Pastoralis*» [Пастыр-

ские наставления] папы Григория Великого и даже «*De consolatione philosophiae*» [Об утешении философии] Бозция. — «Искал, — пишет он, — материала, который развил бы мои способности, дабы не забыли люди совсем моего таланта и труда. Ибо все искусства и все таланты старятся на глазах, если только лишен писатель мудрости... Всегда стремился жить как можно лучше и оставить добрые дела своим наследникам».

Разумеется, варвар король не слишком глубоко постиг философию ученого неоплатоника Бозция; мистическую аллегория нередко подменял наивной детской побасенкой или же дополнял глубокую метафизику римского философа проповедью самой примитивной морали. При всем желании трудно отыскать в переводе Альфреда красоты мифа об Орфее и неоплатонический его смысл. — «Эта сказка учит всякого, кто хочет избежать тьмы преисподней и достичь света истинного блага, не оглядываться на старые свои грехи с желанием вновь согрешить. Ибо тот, кто охотно обращается к своим грехам, вновь грешит и любит свои грехи; такой и не думает уже бросить их и теряет бывшее благо; однако в конце концов может стать лучше». Все же отдельные идеи неоплатонизма проникали в национальное мировоззрение самого Альфреда и его читателей, соединяясь с мотивами кельтского и восточного христианства.

Говоря об англосаксонской культуре, трудно сказать, что в ней германское, а что кельтское или латинское, поскольку в IX-X веках в Англии зародился совершенно новый европейский народ и совершенно новая европейская культура, точнее говоря, — определенная индивидуализация этого народа и этой культуры. На подлинной родине новой культуры, на европейском континенте, этот процесс несколько запаздывал. Здесь сильнее была сначала римская, потом германская культура; синтез культур требовал здесь больших усилий.

XII

ФРАНКИ, ЛАНГОБАРДЫ И ПАПСКИЙ РИМ

73

Тем временем, как англосаксы вели войны и устраивали новую жизнь в Британии, их соотечественники, прежде всего саксы, распространялись в северной Германии, вторгаясь в земли других германцев и славян, и отстаивая свою независимость и национальную особность от засилья франков. Земли от устья Рейна и притока Рейна Липпы до Эльбы и Судетов по-прежнему были оплотом германской национальности и древней германской культуры. Франкам же выпало политически сформировать новую культуру.

В середине третьего века франками (т. е. «отважными», «стойкими», возможно, и «свободными») называли несколько — то объединяющихся, то воюющих между собою — племен, прежде всего салийцев, рипуарийцев, хаттов и хамавов. Уже во времена Тацита франкские племена давали о себе знать на берегах Рейна; на исходе III века теснимые саксами салийцы вторглись в нынешнюю Бельгию и Голландию, и Рим сделал их своими союзниками (федератами), отдав им под жительство земли батавов (Голландия), а вскоре и Токсандрию (северный Брабант). Пятьдесят лет спустя хатты и часть рипуарийцев переселились из зарейнских земель в область между Рейном и Маасом.

Примерно в 450 г. конунг салийцев Хлойо положил начало агрессивной политике франков, завоевав *Cambrai* (Камбре) и всю область до реки Соммы. Сын другого салийского конунга Меровеха [*Меровинга*] — Хильдерих (– 428-466 –) был союзником «Римского короля» Эгидия, охраняя земли империи от саксов и висиготов. Столицей Хильдериха был город *Tournai* (Турне), где в 1653 г. найден был его гроб. После смерти Хильдериха государством начал править его сын Хлодовех [*Хлодвиг*] (род. в 466 г.). Он был еще молод, но при его отце сформировалась уже сильная патриотическая партия, мечтавшая расширить салическое королев-

ство. Планы этой партии усвоил подросток Хлодвиг. А вырос он осторожным и коварным политиком и большим честолюбцем. Однако ждать ему пришлось долго. — Сын Эгидия Сиагрий не был силен и не представлял опасности, однако, южной Галлией правил могущественный король Эйрик, который при необходимости без труда сумел бы усмирить франков (§ 61). Не сразу обнаружилось, сколь слаб был Аларик, сын Эйрика. Кроме того, в 493 г. в Италии пришел к власти Теодорик Великий (§ 62). Этот знаменитый остроготский король старался осуществить германизованную программу Феодосия Великого и образовать союз германских народов для защиты Романии от империи ромеев.

Только в 486-487 гг., одержав победу над Сиагрием, Хлодвиг расширил свое государство до Сены, а вскоре и до самой Луары (490 г.). Кельты и римляне Арморики признали власть франкского конунга; а Теодорик Великий постарался вскоре втянуть его в задуманный им союз; с этой целью он взял в жены его сестру и самому ему помог жениться на дочери бургундского короля Хродехильде. Однако Хлодвиг был плохим союзником Теодорику: политика остроготского короля мало его занимала, куда более — расширение и укрепление своего, наполовину варварского еще, наполовину римского уже, государства. Правда, в 502 г. Теодорику удалось остановить начавшуюся в 494 (или в 496) г. войну франков с висиготами. Но Хлодвиг, желая привлечь на свою сторону симпатии римлян и римского духовенства, крестился, сделавшись не арианином, как готы и бургунды, а католиком, как римляне (496 г. ?).

Этот факт имел величайшее значение в истории франков. — Хотя германские короли ариане, вообще говоря, не преследовали католичества, покоренные римляне видели в католичестве символ своей национальной и культурной принадлежности. Как прежде язычество (§ 28), так теперь вера Римской Церкви сделалась опорой патриотизма. Победители и угнетатели варвары представлялись римлянам гонителями католичества, но — только представлялись. Нельзя доверять риторическим декларациям, будто бы католическую веру преследовали висиготы и даже вандалы в Африке, поскольку слезы лили одни только священники, бывшие выучениками римской литературы и патриотами Рима. Политическая идея христианского Рима возникла как противовес замыслу арианских защитников Романии; папы и епископы иногда эту идею сознавали и даже формулировали, и всегда, пусть и неосознанно, ей следовали.

Конечно, и франки были варварами; и они, как и висиготы мечтали создать собственное государство. Но в условиях франкского господства невозможно было уже мотивировать политический мятеж интересами религии. Кроме того, люди в большинстве не верили уже, что когда-либо вернется власть Рима, скорее, — что варвары-католики займут место варваров-еретиков. Католические подданные арианских королей ощу-

щали себя сторонниками католика Хлодвига. Висиготские и бургундские епископы тайно поддерживали Хлодвига, не без основания полагая, что в случае его победы выиграет и Церковь.

Таким образом, католичество не только сблизило римлян с франками в самом королевстве Хлодвига, но и помогло ему справиться с варварами арианами. Однако, чтобы понять причины победы франков, полезно отметить и другое обстоятельство. — Почти все германские народы скоро отделились от своих соплеменников; других — бургундов, позднее лангобардов — отрезали от родины вторгшиеся франки. Но первые завоеватели империи были не слишком многочисленны. Около 60.000 вандалов вторглись в Африку; висиготов в Галлии и Испании было не более 100.000; бургундов в Галлии, несомненно, гораздо меньше. Теодорик вторгся в Италию с 20.000 воинов; стало быть, с ним пришло около 100.000 человек. Поскольку войны не прекращались, а сородичи убывающего народа не пополняли, восточные германцы скоро ослабели и стали романизироваться. Этой опасности избежали франки, распространявшиеся не только в романизированной Галлии, но и в самой Германии. Вплоть до времен Карла Великого, покорителя саксов, франки не теряли связи с примитивной, зато национальной Германией и, так сказать, компенсировали каждый шаг на запад и юг шагом на восток. Их государство было подлинно римско-германским.

При поддержке рипуарийского конунга Хлодвиг (496-497 гг.) отобрал у разбитых им аламаннов долину верхнего Рейна (впоследствии покорил и придунайских аламаннов). Однако куда важнее для короля франков было одержать победу над бургундами и самыми могущественными своими врагами висиготами, завоевав всю Галлию. Оба эти народа объединял с остроготами заключенный Теодориком союз. Расторгнуть его и было первой задачей Хлодвига, опиравшегося на поддержку величайшего противника Теодорика и его политики — византийского императора; последний не представлял для франков никакой опасности и расчетливо почтил их конунга консульским титулом. Еще раньше, в 502 г., Хлодвигу удалось склонить на свою сторону бургундского короля. При поддержке этого короля, рипуарийцев и — косвенно — византийцев Хлодвиг (507 г.) начал новую войну с висиготами. Разбив их при *Vouglé* (Вугле), он дошел до реки Гарумны, взял Бурдигалу (*Bordeaux*) и занял выданную ему епископом Гераклианом столицу висиготов Толозу (*Toulouse*); пожалуй, и вовсе положил бы конец власти висиготов в Галлии, когда бы на защиту их не выступила армия Теодорика.

Как бы то ни было, весь замысел Теодорика пошел прахом. Хлодвиг сделался самым могущественным германским правителем. Оставалось лишь навести порядок в германской части новой империи, где помимо Хлодвига были и другие самостоятельные конунги. Теперь, благодаря

своей великой мощи, он без труда мог справиться с ними; однако, вел себя коварно, прикидываясь защитником народа и справедливости. Сам подстрекал сына рипуарийского конунга убить своего отца, сам же и приказал его за то казнить; потом, собрав рипуарийцев в их столице Кёльне, присягнул в своей невинности и предложил им перейти под его покровительство (*mundium*). Народ рипуарийцев признал его своим королем. «Ибо Бог, — пишет епископ Григорий Турский, — ежедневно повергал врагов Хлодвига и расширял его государство, поскольку Хлодвиг был человеком доброго сердца; а это весьма угодно Богу». Одного салийского конунга с сыном Хлодвиг хитростью взял в плен и постриг обоих в монахи, потом убил, поймав при попытке к бегству... Зная о том, что Рагнахар, внук короля Хлойо, не очень любим его людьми, Хлодвиг послал им однажды всяческих драгоценностей (лишь со временем стало известно, что все они из позолоченной меди), чтобы они выдали своего короля. «Зачем же ты, — говорил Хлодвиг плененному Рагнахару, — позволил себя связать? Ты унизил весь наш род. Лучше бы тебе умереть!» И творя месть за честь своего рода, собственной рукой убил Рагнахара, следом и его брата, за то, якобы, что тот не выручил Рагнахара. Потом был убит и третий брат и «множество конунгов и ближайших сородичей». Земли и богатства, естественно, попали в руки Хлодвига. Но, устранив по меньшей мере семерых «конунгов и сородичей», он во всеуслышание жаловался, что вынужден жить, как чужеземец, ибо нет у него больше сородичей, которые могли бы, если понадобится, отомстить за него. «Доброго сердца» король на самом деле желал узнать, не осталось ли еще неведомых ему родственников, скорее всего — его врагов.

Хлодвиг, хоть и вел себя с нечеловеческой жестокостью, был человеком остроумным, во всяком случае, хорошим политиком. Он не только соединил в единый народ племена франков и других германцев, но, распространяя христианство и единообразно устраивая свое государство, начал сознательно объединять германцев с римлянами. Разумеется, в походах и войнах Хлодвига участвовал не весь народ, а одно только войско; поэтому на востоке германцы жили относительно густо, а чем дальше к западу и югу, тем чаще проникали в среду туземных жителей, присваивая оставленные беженцами земли или попросту захватывая римские поместья и деревни. Земельными собственниками, крупными помещиками в центральной, западной и южной Галлии были главным образом сам король, его соратники и франкские магнаты; новых франкских крестьян здесь было немного, а франкских деревень, думаю, не было вовсе. В отдельных местах завоеватели сталкивались с германскими колонами, получившими землю германскими солдатами, а в висиготском государстве — с рассеянными повсюду в римской среде висиготскими крестьянами и магнатами. Во всяком случае, никакого передела земель не было; и вооб-

ще, франки не заменили существовавший экономический и социальный строй другим, германским. Кроме того, социально-политический строй самих германцев, как сказано, принципиально (не в правовом и техническом отношении) не слишком отличался от римского.

В итоге король приобрел огромное множество земель, унаследовав отчасти поместья римских императоров. Франкские магнаты также изрядно разбогатели. Они и составили правящий слой новой империи. Это были, прежде всего, дружинники короля, его антрустионы, затем — люди, признавшие короля своим патроном и находившиеся под защитой его «слова» (*verbum, mundium*). Так их и называли — пребывающие в слове короля (*in verbo regis*), королевские «словники». Но и римлянину ничего не стоило признать короля патроном, — и даже следовало это сделать, чтобы защитить свое состояние и социальное положение. В результате среди «людей» короля (его «словников») оказались не только германцы, но и римляне, прежде всего, римские магнаты, поскольку простолюдины, понятное дело, не слишком занимали короля. В то время как старая франкская знать начала срастаться с римской, рядом с ней, отчасти и из нее, произошла новая римско-германская аристократия, образовавшая войско и администрацию самого короля.

74

Ни Хлодвиг, ни его преемники не разрушили основ римской политической системы. Крупные помещики издавна были, в известном смысле, государственными чиновниками, правившими своими людьми и вершившими над ними суд. Положение епископов благодаря заступничеству короля даже окрепло, и городской дефенсор (*defensor civitatis*) и курия попадали во все большую от них зависимость. Ибо «куриалы» и «сенаторы» — иначе именуемые *honorati, priores civitatis, primi civitatis, boni homines* — не исчезли еще в городах. Одна «formula» середины VIII века гласит: *vos honorati, que curas publicas agitis assidue* [вы, сенаторы, которые постоянно осуществляете общественное попечение]. Тем временем городской дефенсор *cum honoratis principalibusque suis* [со своими сенаторами и первейшими людьми] заправлял *gesta municipalia* [муниципальные дела].

Жизнь изменилась только в двух отношениях. Во-первых, государство не требовало уже денег и повинностей в таком количестве, как Римская империя, и люди получили наконец возможность перевести дух: всем, даже крестьянам и горожанам жить стало легче. Во-вторых, король посылал теперь в каждый округ государства, т. е. в город и городскую территорию, своего уполномоченного, комита (*comes*), или графа (*grafio*), который и стал самым крупным гражданским и военным чиновником. Графу подчинялись *tribuni, vicarii* и — в германских землях —

centenarii. На востоке граф скоро заменил прежнего председателя пага (*Gau*), которого Тацит называет *принцепсом*, а франкский *Lex Salica* — *тунгином*. Поскольку в каждом германском паге была крепость (*бург*) или хотя бы судное место (*mallus, mallobergus*), эта крепость или этот *mallus* сделались со временем графской резиденцией; впоследствии они нередко перерастали и в подлинный город (*oppidum, civitas*). К примеру, название нынешнего Детмольда есть не что иное, как старинное *Theot-Malli*, а название упомянутой части современного Ганновера — *Тугислеге* — в XI веке означало место *тинга* (т. е. народного собрания, того же *mallo, mallis*).

Центром всего этого нового графского чиновничества был, разумеется, королевский двор (*palatium, Pfalz*). Здесь из антрустионов и германских и римских магнатов со временем вышли крупнейшие чиновники королевства: с е н е ш а л (*Seneschall*), м а р ш а л (*Marschall*), к а з н а ч е й, в и н о ч е р п и й, р е ф е р е н д а р и й или канцлер, и великий судья (*Pfalzgraf, comes palatii*); позднее величайшее значение приобрел управляющий домом и хозяйством *майордом* (*major domus*). При дворе короля, как и в городах, чиновничество срасталось с церковной иерархией, поскольку франкский король, опять-таки уподобляясь римским императорам, относился к епископам как к своим чиновникам и обсуждал с ними — даже на церковных соборах — не только церковные, но и государственные дела. Он мог позволить себе обходиться с епископами подобным образом и даже назначать епископами бывших своих чиновников, потому как римские папы в то время не пользовались заметным влиянием в крайне рыхлой организации Галльской Церкви. Только при поддержке короля епископ мог управлять своим диоцезом и своими землями; увеличивал их опять-таки король. Понятно поэтому, что, желая усилить свою власть, Меровинги перестроили церковную организацию, образовав государственную Франкскую Церковь, связанную с королем теснее, нежели с Римом.

Тем не менее, политическая деятельность первосвященства была выразительницей традиций Римской империи. Традиции эти отовсюду проникали в политический строй франкского государства, — в большие поместья, города, графские округа и центральные учреждения. Короли устраивали свой двор по образцу императоров; разумеется, наивно и по-варварски. Уже Хильдерих облачался в пурпурное одеяние подобно императорам и консулам. Получив титул консула, Хлодвиг показался перед народом в таком же облачении, увенчанный диадемой и, как новый консул, бросал собравшимся золотые и серебряные монеты. При этом, что он, как и все Меровинги, был крайне скуп.

Множество всяческих богатств, прежде всего земель, скопили Меровинги; имели великое множество рабов, клиентов, дружинников, составляющих настоящую армию. Правила они при помощи сильного и

послушного чиновничества, опираясь на церковную иерархию. Сделавшись абсолютными монархами своих римских подданных, они и в населяемых германцами землях не были уже подобием прежнего конунга, которого крепко держало в кулаке народное собрание. Теоретически право этого собрания (т. е. самого народа) — *Volksrecht* — было источником королевского права (*Königsrecht*): король лишь представлял интересы народа. На практике же народное собрание лишилось прежнего своего значения; правду говоря, совсем перестало созываться. При всем желании невозможно было уже собрать всего рассыпавшегося по Мерovingскому государству народа, не то что всех франков. В такой относительно небольшой области, как паг, не фиктивным собранием населения было лишь собрание части пага, сотни, представлявшее интересы всего населения пага (§ 65). Но и в этом собрании, периодически созываемом для судебного разбирательства, власть прибрали к своим рукам помогавшие графу и центенарию вершить суд знатоки права, так называемые *рахинебурги*. Когда король созывал весь народ, собирались — в зависимости от места собрания — в одном месте одни, в другом — другие люди. Постоянными участниками таких «народных» собраний были только магнаты; и знать, таким образом, начала выступать представительницей всего народа: слова «государство» (*regnum*), «франки» и «оптиматы» (или *nobiles*), в конце концов, стали синонимами. Дольше народные собрания просуществовали как собрания ежегодно в марте созываемого войска (*мартовское поле*, *Marzfeld*), поскольку войско, по мнению германцев, и было самим народом. Однако влиятельны и многочисленны эти собрания были только во время больших войн, вообще же собрания народа слабели и превратились, в конце концов, в собрания знати.

Собравшийся народ не имел уже и того голоса, каким обладал во времена Тацита, — выслушивалось и утверждалось все, что король обсудил уже с главными своими чиновниками и теми же магнатами и что он предлагал утвердить. Не решение уже, но согласие (*consensus*) народа означало, что король, единолично или совместно с магнатами, принял решение и что народу его решение известно. Все права народа сосредоточились во власти короля, который правил страной, вершил суд и издавал законы (*leges, edicta*). Но желая, чтобы все знали и исполняли его закон, король объявлял его в собрании «народа». Так в 508-517 гг. был публично оглашен кодекс законов — *Lex Salica*.

Каждый народ во франкском государстве жил согласно собственному праву. Поэтому еще висиготами и бургундами (завоеванными преемниками Хлодвига) были выпущены конспективные кодексы римского права, так называемые *Lex Romana Visigotorum (Breviarium Alarici)* и *Lex Romana Burgundionum*. Издатель последнего, конунг Гундобад (умер в 516 г.), опубликовал и кодекс бургундского права *Lex Burgundio-*

num; висиготский конунг Эйрик опубликовал сборник висиготских законов (*Codex Euricianus*, или *Antiqua*). По своему, пусть и неписанному праву, жили аламанны, баювары [бавары], франки рипуарийцы и другие. (*Lex Alamanorum* и *Lex Baiuvariorum* относятся к VIII веку, *Lex Ripuaria* — только к IX). Таким образом, каждый человек жил и судился согласно праву своего народа, которое он словно носил с собой, куда бы ни направлялся (*Personalrecht, Stammesrecht*). Разумеется, все эти разновидности варварского права походили друг на друга; все они представляли собой перечни штрафов и *вергельда* людей разных сословий. Однако деньги, размеры штрафов и вергельды у разных народов были разные. Поэтому на практике трудно было вести судебное разбирательство, особенно между варварами и римлянами. Все нуждались в общем праве.

Меровинги не могли и не хотели изменять римское или варварское право и не помышляли даже о написании нового единого права, ограничившись указанием, чтобы при разборе дел во внимание прежде всего принималось право ответчика. Но в правовом отношении они не отличали римлянина от германца. Свободный человек, все равно — германец или римлянин, назывался *франком* (*homo francus*) и за его убийство нужно было платить одну и ту же сумму вергельда, две части которого получала родня, а третью — король. За убийство «римлянина» (*romanus*) выплачивалась половина вергельда — только потому, что в то время словом «*romanus*» называли не римлян, а несвободных людей, каковых было много на завоеванных землях. Издавая новые законы (*leges* и *edicta*), Меровинги имели в виду всех своих подданных, независимо от национальности. Полагаю, что даже Салическое Право (*Lex Salica*) предназначалось не только франкам, но и римлянам.

В этом кодексе, безусловно, немало характерно германских особенностей. Его структура, предусмотренные организация и процедура суда — чисто германские. Жизнь древних германцев встает перед глазами, когда читаешь, как человек со своими соседями ищет и, обнаружив, отбирает украденного коня или другую какую вещь (— так называемый *Anefang*). Понятно, что этот раздел написан не для римлян, а для германцев. Также странно было бы, если бы римлянин, отказываясь от собственности, сыпал через голову землю, выкопанную у четырех углов хижины, и прыгал бы через забор. В салическом праве не было свидетелей, только присяга, подтверждаемая присягой других людей (родственников, соседей), и «Божий суд», или так называемые *ордали*.

Однако большинство разделов кодекса касались и римлян. К примеру, *Titulus de migrantibus* [*Титул о переселенцах*], до сих пор принимаемый некоторыми историками за свидетельство о германском *Markgenossenschaft* [*товарищество марки*] (§ 64), больше соответствует социально-экономическому укладу римлян. Вот этот (XLV) «titulus». — *Si quis super alterum in villa migrare voluerit, si unus vel aliqui de ipsis, qui in villa*

consistunt, eum suscipere voluerit, si vel unus exteterit qui contradicat migranti, ibidem licentiam non habebit. — «Если кто желает поселиться на вилле (*villa*), на земле другого человека (*super alterum*), и если один или несколько проживающих на вилле согласятся его принять, или если хоть один против переселенца, то последнему там жить не дозволяется». «*Villa*» тогда называли большое поместье, а поскольку крестьяне такого поместья жили деревней, так можно было назвать и любую деревню (*vicus*).

В некоторых местах германцы жили деревнями. Однако социалистического характера земельная община (м а р к а, *Markgenossenschaft*), во-первых, не совпадает с деревней (в теории она больше деревни), во-вторых, м а р к а, как мы видели уже, есть плод националистического романтизма немецких историков, а не подлинный исторический факт. Таким образом, цитируемый здесь текст никоим образом не может служить доказательством теории марки. Вполне вероятно, что живущие в деревнях германцы часто противились желающему купить в их деревне земельный участок, предпочитая продать его своему соседу, а не чужаку. Только нам ничего о том неизвестно. Зато хорошо известно, что крестьян римского господина всячески объединял общий план поместного хозяйства, и что они, как и земледельцы, живущие в свободной деревне, действительно имели право не разрешать чужеземцам покупать земли в их деревне. Салическое право только повторило имперский закон: *proximis consortibusque concessum erat, ut extraneos ab emtione removerent* [подставникам и близким позволено, чтобы они отстранили от покупки чужеземцев] (ср. § 8).

75

Сочетание германских и римских элементов и определило характер франкского государства. В известном смысле это было не столько германское, сколько остrogотское государство — остrogотский народ жил особняком от римлян, только поддерживая чтимую их конунгом, но чужую империю; Теодорику же так и не удалось осуществить своей мечты из двух народов образовать один. С другой стороны, франкское королевство и римским не было в той мере, в какой остrogотским. Оно не отличало, правда, (как остrogоты, висиготы и бургунды) подданных германцев от римлян, но и не следовало пока политическим и культурным идеалам Рима, по крайней мере, не следовало им сознательно. Франкское королевство романизировалось, но не утратило и германского своего характера, точнее говоря, оно стало государством совершенно нового типа — не римским уже и не германским. Его конунг был одержим стихией примитивной великодержавности и государственного инстинкта германцев. Однако имперская политика франков, хотя и уподобившаяся римской в большей мере, нежели имперские устремления висигота

Аларика, не стала все же тем патриотизмом Романии, каким была политика Теодорика, по-прежнему оставаясь и германским патриотизмом, только отличным от германского же патриотизма Эйрика. Франкское государство сопоставимо с Англией и висиготским королевством в Испании, где принявшие католичество висиготы взялись организовывать своеобразное государство (§ 64). Только франки фактически всегда могли черпать силы из центральной Германии.

После того, как Хлодвиг умер в новой своей столице Париже (*Lutetia, Parisiis*, 511 г.) государство, как частное владение, поделили между собою четверо его сыновей. Каждый из них был самостоятельным правителем и жил в своей столице (Мец, Орлеан, Париж и Суассон), но все именовались «королями франков» и сообща занимались внешней политикой, поддерживая союз с Византией и беспрестанно разоряя свое королевство. Так что *regnum Francorum* обладало и определенным единством. Сыновья Хлодвига завоевали Бургундию и Тюрингию, пытались даже покорить Италию, где последние остроготские короли — Витигис, Тотила (*Badvila*) и Тея — ожесточенно боролись с византийцами. Наиболее энергичным в этом поколении Меровингов был старший брат Теодорик (511-534 гг.), правивший восточными землями, Овернью и, вероятно, землями салийцев; его нрав и политическое влияние унаследовал его сын Теодеберт I (534-548).

Теодеберт сам писал императору Юстиниану, что правит всем франкским народом и северной Италией, землями от Северного моря до Паннонии (откуда Византии и Европе грозили авары). Он величал себя августом и чеканил золотые монеты со своим именем, чего, по свидетельству византийского историка Прокопия, не отваживались делать ни другие варварские правители, ни сам персидский царь. По правде говоря, могущественный франкский правитель был не слишком верным союзником Византии; в Италии он хотел воевать не в интересах Византии, а преследуя собственные цели. В последний год своей жизни он даже заключил союз с гепидами и лангобардами, желая отнять у империи Балканы. Но со смертью его сына (555 г.) род Теодорика I пресекался, и вновь франкское государство объединил юный сын Хлодвига, жестокий и развратный Хлотар I [Хлотарь или Лотарь], но ненадолго — всего на три года (558-561).

На том период завоеваний и завершился. Меровингам второго поколения, за исключением упомянутого Теодеберта, не достало воинственного духа, кроме того, им пришлось воевать и между собою, и с усилившимися магнатами. Знать в землях их подданных срасталась со старинной германской и римской аристократией и с церковной иерархией, которую не могла уже объединить ослабшая королевская власть. Не прошло и пяти десятилетий со смерти Хлодвига, как чиновничество и епископат, вместо того, чтобы объединять государство, принялись раскалы-

вать и ослаблять его. Не следует, впрочем, на мой взгляд, преувеличивать эту анархию, чрезмерно полагаясь на единственный источник — *Historia Francorum* Турского епископа Григория.

Правда, в 567 г. Франкское государство совершенно раскололось. Самый энергичный из сыновей Хлотахара I С и г и б е р т правил восточными германскими землями, так называемой *Австразией*, два других брата: Х и л ь п е р и х — *Нейстрией* (завоеванные римлянами и висиготами земли салийцев), и Г у н т р а м н — *Бургундией*. Общей политики у братьев не было. Гунтрамн (561-594) был человеком доброго сердца, но заурядного ума и крайне слабой воли; он никогда не покидал пределов своей Бургундии. Между собой боролись два других брата. — Пока Сигиберт давал отпор новым противникам франков, а в а р а м, Хильперих захватил его земли и занял его столицу. Вернувшись с войны, Сигиберт в свой черед одержал победу над братом и был признан его подданными королем Нейстрии. В конце концов, жена Хильпериха, жестокая Ф р е д е г у н д а убила Сигиберта, и власть опять перешла к Хильпериху.

Не следует, однако, думать, будто так скоро пресеклась традиция первых Меровингов, и совершенно погребло единство Франкской империи. — Париж некоторое время был общей столицей братьев, хотя каждый жил в своей столице: Сигиберт — в Реймсе, Хильперих — в Суассоне, Гунтрамн — в Орлеане. Как Сигиберт, так и Хильперих стремились объединить все земли франков. Правда, политические их планы остались неясны св. Григорию Турскому. Нужно только иметь в виду, что последний был слабым политиком; кроме того, принадлежал к первосвященству и знати, потому особенно неліцеприятно обрисовал Хильпериха, «Нерона и Ирода нашего времени».

«В это время король Хильперих написал эдикт (*indicolum*), желая, чтобы люди называли Святую Троицу только Богом, не различая Ее лиц. И прибавил, что не должно называть Бога лицом словно плотского человека. Говорил он, что Отец есть и Сын, и Дух Святой. — Так, молвил он, Бог явил Себя пророкам и патриархам, так же гласит и сам Закон. — Приказав мне все это прочесть, король молвил: — Хочу, чтобы ты и все другие учителя Церкви верили в это. — Я ему ответил: — Отрекшись от этой веры, благочестивый король, ты должен верить в то, что завещали нам апостолы и другие учителя Церкви, чему учили Гиларий и Евсевий, что и сам ты исповедовал во время крещения. — Тогда, рассердившись, король молвил: — Ясно мне, что в этом вопросе Гиларий и Евсевий — большие мои противники. — Я же ему сказал: — Смотри, как бы не обидел ты Бога или Его святых. Ибо ведомо должно быть тебе, что иное есть Лицо Отца, иное — Сына, иное же — Святого Духа... Лицо же, о коем речь, следует понимать не телесно, а духовно. В этих трех Лицах единая слава, единая вечность и единая власть. — Он же ответил мне, потеряв спокойствие: — Расскажу об этом большим мудрецам, не-

жели ты, и они согласятся со мной. — Я ответил: — Не мудрец, а глупец будет тот, кто поверит в то, что ты предлагаешь. — Он умолк со скрежетом зубным... Написал этот король книги стихов на манер Седулия; но стишки его не укладывались ни в какие стихотворные размеры¹. Кроме того, он прибавил к буквам нашего алфавита новые, т. е.: букву *w*, которую употребляли греки, *ae*, *the*, *iii*, знаки которых суть *Y*, *Z*, *D*. И велел всем городам своего королевства, чтобы так учили детей и чтобы ранее писанные книги выскоблили и поправили где следует».

По правде говоря, задуманная Хильперихом реформа алфавита, возможно, была и неплоха; оценить же его стихи Григорий Турский и вовсе не был способен: чтение прозы Григория убеждает в том, что и его стихи были бы не лучше. Конечно, догматика его точностью превосходила королевскую, но вряд ли он понимал значение догмы Троицы лучше, нежели какой угодно коронованный любитель литературы и учености. Хильперих был не хуже Хлодвига, которого Григорий хвалил, и, несомненно, далеко превосходил его своей культурой. Как и все Меровинги, он грабил людей, потому что нуждался в деньгах; и воевал с Сигибертом, потому что хотел объединить земли франков. Но как же мог оставаться беспристрастным пишущий о нем Григорий, если король боролся за власть с магнатами и епископами и, по словам самого Григория, не раз жаловался на то, что епископы захватили едва ли не все королевские земли и власть. «Нерон нашего времени» не так уж был жесток, когда пожалел вдову убитого Сигиберта, своего и жены недруга — Брунгильду.

Брунгильда с еще большим, чем Хильперих усердием стремилась объединить франкские земли. Ее духа не сломили ни победа Хильпериха и Фредегунды, ни то, что ненавидящая ее, висиготскую королеву, знать изгнала ее малолетнего сына Хильдеберта в далекий Мец. Когда умер Хильдеберт (575-595), после смерти Гунтрамна присоединивший к своим владениям Бургундию, старая королева вновь обрела былое свое могущество; решительно боролась за власть несовершеннолет-

¹ *Gregorii Turonensis Historia Francorum* V, 44: *Scrispsit alios libros idem rex versibus, quasi Sidulium secutus; sed versiculi illi nulla penitus metricae conveniunt ratione* [Написал тот же царь и другие книги в стихах, словно следуя Сидулию; но стишки эти не укладывались ни в какие стихотворные размеры]. VI, 46: *Conficitque duos libros, quasi Sidulium meditatus, quorum versiculi debiles nullis pedibus subsistere possunt; in quibus, dum non intellegebat, pro longis sillabis breves posuit et pro breves longas statuebat; et alia opuscula vel hymnos sive missas edidit, quae nulla ratione suscipi possunt* [И завершил две книги, словно бы размышляя над Сидулием, каковые стишки слабые, не укладывались ни в какие размеры; в которых, так как он не знал, поставил вместо долгих слогов краткие, а вместо кратких — долгие; издал и другие сочиненьица, то ли гимны, то ли послания, которые никаким разумением понять невозможно]. Однако Венанций Фортунат писал Хильпериху: *Regibus aequalis, de carmine prior habebis* [Равный царям ты имеешь пальму первенства в стихах].

них своих внуков и со знатью, и с Фредегундой, и с сыном Фредегунды Хлотахаром II. И достигла, было, своей цели, — завоевала было все Франкское государство для рода Сигиберта. Однако предводительствуемая епископом Арнульфом и Пипином Старшим австразийская знать объединилась с предводителем бургундской знати Варнахарием и Хлотарем II; и в 613 г. Хлотарь приказал жестоким образом расправиться с Брунгильдой: дикие кони растерзали старую королеву, трагическое величие и неукротимую ненависть которой воспела Песнь о Нибелунгах.

Не Австразия, а Нейстрия, и не Брунгильда, а жестокий сын Фредегунды Хлотахар II (584-629) сумел вновь объединить франков; однако, ему пришлось пойти на большие уступки знати. Король заключил союз с нею, признав правом то, что фактически было уже достоянием знати (Андельский мир Гунтрамна и Хильдеберта II, *Andlau*, 587 г.). Хлотахар опубликовал в 614 г. эдикт (*Constitutio Chlotarii*), обсудив его перед тем *cum ponteficibus vel tam magnis viris optematibus aut fidelibus nostris in synodale concilio* [с понтификами и великими лучшими мужами или верными нам людьми на синодальном совете]; в то время, как церковный собор того же года в Париже обсуждал *quid quomodo principis, quod salute populi utilius conpeterit vel quid ecclesiasticus ordo salubriter observaret* [что и каким образом для принцепса, что будет более пригодным для пользы народа или что целесообразнее соблюдать церковному сословию].

76

Constitutio Chlotharii лишь сформулировала постепенно сложившиеся отношения короля со знатью и магнатами епископами. Однако отношения эти полностью изменили первоначальную организацию меровингского государства.

Превратив города и магнатов в государственные органы, римские императоры их контролировали и самостоятельно правили всею империей при помощи централизованной и относительно послушной бюрократии; кроме того, они опирались на поддержку профессиональной армии. С точки зрения права императоры не делились со знатью своими прерогативами, но как будто уполномочивали магнатов распоряжаться в своих имениях. И магнаты чувствовали, что распоряжаются они здесь не по своей воле и не по своему праву, а постольку, поскольку уполномочены императором. В государстве франков положение магнатов с самого начала было иным.

Сделавшись подданными франкского короля, римские магнаты считали фактическое свое положение собственным правом, которым они были обязаны не милости короля, а Римской империи. С другой стороны, сами короли, признавая факт, признали и право. Германская и собственно

франкская знать также была не плодом королевской милости, но продуктом самого народа. Это были постоянные члены народных собраний, в былые времена избиравшие конунгов. Магнаты были земельными собственниками и правителями по собственному своему праву. Как и германцы в целом, они высоко ценили *аллод* — собственную землю и долгое время, вплоть до Теодоберта I, противились налогообложению, поскольку видели в земельном налоге знак зависимости земли и ее собственника.

В контакте с этой знатью — носительницей новых взглядов и нового значения — и должны были устраивать свое государство Меровинги. Они постарались, правда, завести вместе уничтоженной римской бюрократии новое чиновничество. Однако чиновничество это походило не столько на имперскую бюрократию, сколько на провинциальную организацию времен республики; только графы, по сравнению с проконсулами, были людьми весьма незначительными, а столкнуться им пришлось с сильною знатью. Как администраторы, судьи, а по необходимости и военачальники, они, конечно, в состоянии были справиться с аристократической оппозицией, тем более, что жили они, «кормились» за счет своей администрации, главным образом — за счет штрафов и крупно богатели. Нелегко было сносить власть графа. — Он заставлял людей искать и стеречь преступников, связывал их круговой порукой, изводил всевозможными штрафами, таскал по судам или изнурял постоем — останавливался со своей свитой, где заблагорассудится. Тяжело приходилось населению, особенно простым людям, — к чему графу ссориться с магнатами, если можно разбогатеть и за счет бедноты? Одно только выходило неладно: беднота искала покровительства сильных, а те — епископы и магнаты — заступались за своих людей. Потому не желавшим отказаться от своих доходов графам пришлось бороться и с магнатами, прежде всего с епископами, защищавшими не только своих людей, но и вдов, сирот и церковных вольноотпущенников.

Крайне важно, что магнаты боролись при этом не с королем, а с графами; к тому же, можно сказать, на частном, а не на государственном поприще. И король, и графы, и магнаты обладали достаточным государственным инстинктом, однако, никто из них не понимал, как следует организовать государство. Короли относились к своим чиновникам иначе, нежели римские императоры к бюрократии, видя в них не столько органы власти, сколько своих людей. Кроме того, Меровинги всегда склонны были признать своим человеком, своим «словником», всякого ищущего их опеки магната. А, став словником короля, магнат, разумеется, не подчинялся уже графской власти. Принцип германской *т р у с т и с*, равно как и римского и кельтского патроната, принцип договора (следовательно, частного, а не государственного права) и организовывал, и расстраивал меровингское чиновничество. Подлинно государственным его не признавали ни магнаты, ни сами чиновники, ни, наконец, король. Точ-

нее говоря, все понимали государство уже не так, как римляне, и не в Риме уже следует искать принцип этого нового государства. Нельзя сказать, что Меровингское королевство не было государством. Но франкское государство не отделялось уже строго от франкского общества; или — само франкское общество превратилось в новое государство.

Правда, реформаторы поздней Империи, как мы видели, придавали политический смысл всей ее социально-экономической жизни; можно даже говорить об «этатизме» и «государственном социализме». Стало быть, и римляне не отличали государства от общества. Но, не говоря уже о мощной правовой системе, совершенно иным было само направление римского процесса. — В Риме государство ассимилировало общество; во франкской империи общество стало новым государством, тогда как, дурная копия римской бюрократии, меровингское чиновничество быстро распадалось. В Риме общество огосударствливалось, здесь оно само становилось государством. Социально-экономически организуя свою власть, римские императоры следовали примеру магнатов, крупных помещиков, желая тем самым одолеть их политически и сделать свою власть единственным принципом, источником и центром государства. Уравнявшись с магнатами, меровингские чиновники срослись со знатью и с этих позиций начали совещаться с королем относительно организации государства. Политический и социально-экономический строй поздней Империи ф а к т и ч е с к и почти соответствовал германскому, только последний был гораздо примитивнее; поэтому можно говорить об относительно единообразном быте Меровингского государства. Римская культура начала действительно срастаться с германской. Но поскольку люди перестали придавать своим участием государству и обществу прежний, римский, смысл, те же самые факты и те же самые учреждения приобрели совершенно новый, не римский уже и не германский смысл и значение.

На землях знати — римлянина или германца, епископа или другого магната — жило множество его рабов и свободных, но зависимых от него людей. Поскольку каноны все больше и больше богатств накапливающей Церкви запрещали священникам продавать или дарить это состояние, на церковных землях широкое распространение получил уже знакомый нам п р е к а р и й, который все чаще называли теперь б е н е ф и ц и е м. Поскольку прекарис, или бенефициарий, не был собственником земли, прав у него, пожалуй, было еще меньше, чем у обыкновенного съемщика, практически, однако, он мало чем отличался от землевладельца. Как и собственник, он владел своей землей и обрабатывал ее, но не потому, что был ее собственником, а по милости (*beneficium*) действительного ее владельца. Собственность прекариста, или бенефициария, была условной. Поначалу не составлялось никакого договора, и сами условия четко не были определены. Прекарис (бенефициарий) просто владел землей и возделывал ее, пока собственник не

потребуется ее обратно. После смерти собственника нужно было заново договариваться с его наследниками; а сын прекариста мог унаследовать отцовский прекарий только с согласия собственника. Постепенно, однако, прекарий все больше начинал походить на договор о бессрочном найме. В самом деле, во времена Меровингов каждый прекарист (бенефициарий) платил определенную подать и мог доказать свое право документами — собственным прощением (*epistola precaria*) и ответом собственника земли (*epistola praestatoria*). С точки зрения права эти документы и подать исчерпывающим образом характеризовали условную собственность бенефициария. Условия самой этой собственности (или владения, *possesio*) были самые разные.

Бенефиций существовал и распространялся не только на церковных землях, но и на землях мирской знати и королей. Кроме того, короли и магнаты строили на своих землях множество новых церквей и дарили им земли, считая, тем не менее, имущество этих церквей и даже священников «своими»: земли и священники находились в определенной зависимости от построившего церковь магната. Церкви эти получали множество земель и от других людей и в свой черед наделяли ими прекаристов. Естественно поэтому, что короли нередко наделяли воинов, чиновников и прочих людей землями построенных ими и других (пользующихся королевским покровительством!) церквей на тех условиях, чтобы получившие от них земли служили королю, но были бы прекаристами, или бенефициариями, Церкви.

Такой прекарий королевского слова (*precarium verbo regis*) никого не удивлял, потому что понятие условной собственности не было чуждо германцам. Не только земля прекариста, но и полученная в дар отличалась от *аллода* (= вотчины) или купленной земли. Полученная в дар земля, в известном смысле, не переставала частично принадлежать дарителю: наказывая своих слуг и чиновников, короли в первую очередь конфисковывали то, что ими было подарено. Поначалу франкские короли (равно как и англосаксонские, висиготские и лангобардские, и все вообще германские магнаты) давали своим слугам, дружинникам и чиновникам землю с условием, что получившие ее в дар будут верно им служить и соблюдать покорность (*obsequium*). В принципе даритель в любой момент мог потребовать землю обратно; дети получившего землю в дар ее не наследовали. Это не был прекарий, но недалеко от того.

Как бы то ни было, воины королевской армии, армий магнатов и любых других частных армий либо были прекаристами-бенефициариями, либо походили на них. Этих «людей» или «слуг», — назывались они *leudes*, *gasindi*, *pueri*, или, по-англосаксонски, *таны*, (*thegn* = дети, ср. греческое τέκνον), *vassi* (возможно, кельтское слово), *vassali*, — от других бенефициариев отличало то, что они, как клиенты-воины, обещали быть покорными своему патрону, своему «старшему» (*senior*) и отдава-

лись его воле (*obsequium* и *commendatio*; ср. *praecipuum sacramentum*, § 65). Не все они, однако, были свободными людьми, хотя многие королевские вассалы становились графами, дуками (герцогами) и вообще магнатами. Такие могущественные и свободные или получившие в конце концов свободу вассалы стремились сделать свой бенефиций наследственным и в то время, как короли предавались междоусобной борьбе, нередко меняли одного коронованного патрона на другого.

Не было в меровингском государстве недостатка в людях свободных и совершенно ни от кого не зависимых — земледельцах, ремесленниках, торговцах; по сравнению со временами Римской империи, их даже стало больше. Все присягали королю (присяга = *leudesamio*), платили налоги, исполняли различные обязанности, призывались на военную службу. Однако ядро армии, важнейшую ее часть, а чаще всего и всю армию составляли вассалы, вассалы-магнаты и частные их армии. Частные же (не государственные) отношения короля с его вассалами-бенефициариями сделались со временем принципом нового государства. При этом весьма важно то, что крупные вассалы дорастали и до самого короля, выдвигаемые войнами и собственными вассалами-бенефициариями. Такие крупные вассалы присваивали права королевских чиновников и даже самого короля.

Графы управляли всей страной, за исключением королевских земель, которые (как во времена римлян — императорские) управлялись особыми управителями (*domestici*). Графы не имели права собирать налоги, требовать выполнения повинностей и судить народ в королевском имении. Королевское имение не подчинялось графской власти, было *immunis*. Поначалу римский термин *immunis* обозначал нечто свободное от определенных налогов и повинностей (*munera, munera sordida*). Но поскольку собирающий налоги и следящий за отбыванием повинностей граф производил и суд, иммунитетом скоро стали называть право или привилегию, запрещавшую графу распоряжаться в привилегированном имении. Граф не имел уже права вступать в это имение. Иммунитет — это *libertas ab introitu iudicum* [свобода от вторжения судей] (*Judex* = судья и вообще чиновник = граф или любой другой управляющий).

Этот происходящий из королевской власти иммунитет настолько сросся с самой землей, что не только наделенный ее бенефициарий, но и о д а р е н н ы й ею человек приобретал право иммунитета. К тому же, как мы видели, зачатки иммунитета возникают уже во времена империи — на землях императора и, позднее, на землях магнатов (§ 8). Однако только в правление Меровингов он превратился из привилегии в подлинно государственное учреждение. — Поскольку графы скорее разоряли страну, нежели правили ею, епископы, аббаты и прочие магнаты обращались к самим королям с просьбой запретить графам вступать в магнатские земли. Короли, со своей стороны, охотно соглашались ограничивать опас-

ную графскую власть, новой милостью привязывая к себе магнатов. Меровинги охотно защищали магнатов, в особенности епископов, от вторжения графов, *ab introitu iudicum*, для чего писались дипломы, запрещавшие графам распоряжаться в магнатских землях. С этих пор магнаты-иммунисты сами начали созывать войско, собирать налоги в пользу государства и вершить суд над жителями своих земель. Это не новость, поскольку с давних пор существовал суд помещика для разбора мелких дел (*causae minores*); крупные же дела (*causae majores*) по-прежнему разбирал граф, только теперь уже при помощи иммуниста и не в его имении. Таким образом, иммунитет не уничтожил государственного права графа, его *bannum'a*, *bann'a*. Не превратил он и духовное лицо в судью или чиновника, а только заменил правовой обычай правовой нормой и признал государственное значение помещиков. Помещики и раньше участвовали в графском суде, если их люди судились с людьми, не живущими на их землях, *personae publicae*, и когда случались более серьезные дела. Издавна решали они дела людей, которые жили на землях, вдающихся в территорию поместья, но принадлежащих свободным земледельцам или другим собственникам. В этом они были подлинными чиновниками. Оставалось только получить *bann* [банн], право верховного суда.

Иммунитет, вассалитет и бенефиций — наиболее характерные учреждения нового франкского государства, в корне отличали его от Римской империи. Отличие это заключается в том, что политическая власть исходит не от одного, представляющего весь народ императора, а от договорившихся со своим королем подданных. Говорим «подданных», но подданные здесь переставали быть таковыми, становясь такими же наследниками народного собрания, как и король, и субъектами политической власти. Эту не исчезнувшую, но словно рассыпавшуюся политическую власть объединял посредством договора король, обладающий, пусть и важнейшею, однако, лишь небольшою ее частью.

77

Усиление приобретающей все более государственный характер знати и аристократизацию франков большинство историков объясняет тем, что занятые исключительно частными своими интересами Меровинги не в состоянии были понять, что есть государство и его организация, и что так называемое натуральное хозяйство и не позволяло будто бы организовать государство иначе. Якобы, во времена Меровингов не было ни промышленности, ни торговли, ни денег; торговали только предметами роскоши, а крохи жалкой промышленности имелись только в поместьях магнатов. Так что короли и при желании не могли вознаградить своих подданных иначе, как собственными землями; бедный король кормил своих придворных и сам кормился, разъезжая по своим поместьям и

эксплуатируя их поочередно; не правил, а грабил население, заgrabая в свою казну золото, серебро и всевозможные драгоценности. Магнаты и того менее понимали природу и значение государства. Не существовало общегосударственной экономической жизни. Потому и было оно обречено на распад, превратившись в крайне слабый союз крупных помещиков. Автор удачного сочинения *La fin du monde antique et le début du Moyen Age* Ferdinand Lot [Фердинанд Лот] даже удивляется тому, что Франкское королевство так долго казалось большим и сильным государством. Следовало бы подивиться и тому, что оно отнюдь не погибло, но к середине VII века вновь начало усиливаться.

Однако пресловутое натуральное хозяйство — такой же плод ученой фантазии, как и коммунистическая марка древних германцев. Абстрактно и теоретически земледелие можно ясно отличать от промышленности и торговли. Фактически же люди всегда торговали и работали для продажи; промышленность и торговля всегда в известной мере объединяли людей. Одним словом, в экономическом отношении Мерovingское государство мало чем отличалось от Галлии V-го века, что превосходно показал в основных своих сочинениях — *Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung* и *Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit* — виднейший исследователь Средневековья А. Допш.

Галльские города, как мы видели (§ 74), отнюдь не исчезли. В каждом городе было множество ремесленников. Занимались ремеслами и в новых городах германских пагов. Григорий Турский упоминает плотников, маляров, ткачей и одного прославленного парижского портного. Золотых дел мастера и ювелиры работали, разумеется, на короля и знать; но кузнецы, сапожники и прочие обслуживали и простых людей. На городском рынке не только горожанин, но и сельский житель приобретал все необходимое. Не следует преувеличивать значения ремесел большого поместья. И жители таких поместий, даже рабы, покупали в городе орудия сельского труда, одежду и прочее. Многие ремесленники переходили под опеку магнатов, стремясь уклониться от повинностей и налогов, продолжая при этом жить и работать в городе. С другой стороны, магнаты нередко отпускали своих рабов в город промышленно заниматься ремеслами — *in publico artificium exercere*. И все же преобладали свободные ремесленники. Кое-где существовали даже организации определенных ремесел. Лангобардские законы (*Edictum Rothari*) говорят, к примеру, о «*magister comacinus cum collegantes suos*» [«магистр ремесел со своими коллегами»] или «*cum consortibus suis*» [«со своими сотрудниками»]. В висиготском государстве часть городского населения составляли *collegiati*. Согласно Григорию Турскому, подобного рода организации (*magisteria*) существовали и во Франкском королевстве. Возможно, отдельные организации произошли из коллегий Римской империи (§ 10), только теперь не государство заставляло людей объединяться, а собственный их интерес.

Городские рынки и городская промышленность экономически объединяли, конечно, небольшую область. Однако фризы и саксы активно торговали с Британией и Ирландией, поставляя франкам не только рабов и всевозможные заморские товары, но и продукты своей промышленности — сукно и ткани. Саксы и фризы торговали даже с «северными людьми», норманнами, и всегда активно участвовали в больших франкских ярмарках, прежде всего в ярмарке св. Дионисия (*St. Denis*) близ Парижа. Здесь собирались купцы из Франкского государства и других земель. Один документ упоминает купцов *ex Hispania*. Множество «*negotatores transmarini*», или, как в лангобардских законах, «*varegang*», торговали в южной Галлии, самой Испании и Италии. Что неудивительно, поскольку Средиземное море оставалось важнейшим путем для торговли, в которой участвовали не только сирийцы, евреи и египтяне, но и римляне, висиготы, остроготы, позднее — лангобарды и франки. Чужеземные купцы даже обосновывались в городах Италии, Испании и Франкского государства; впрочем, и местные купцы, по сравнению с ремесленниками, были людьми далеко не последними.

Один турецкий торговец покупал вино в Орлеане, — где подешевле, — а продавал в Туре, хорошо на этом зарабатывая. Другой, умирая, отписал немалое свое состояние различным парижским церквям. «В то время» (585 г.) «большой голод охватил почти всю Галлию. Торговцы так страшно грабили людей, что за треть солида давали всего меру (*modium*) или даже полмеры зерна. Неимущие отдавались в рабство, чтобы хоть как-то прокормиться». Еще примечательнее, чем этот пример спекуляции другой, сообщаемый тем же Григорием, факт. — Епископ Виродунума (современный *Verdun*) попросил короля Теодеберта ссудить жителям города денег, чтобы они могли торговать, как и жители других городов. Епископ от имени своих граждан обещал вернуть деньги с процентами. Благодетельный король ссудил крупную сумму денег; жители Виродунума промышляли торговлей (*negotia exercentes*), разбогатели и — «по сей день почитаются богачами», *usque hodie magni habentur*.

Меровинги, также как остроготские, висиготские и лангобардские короли, оказывали покровительство торговцам, издавая законы, поддерживающие торговлю и ее рост. Правда, если правители Италии и Испании оставили нам множество таких законов, невозможно еще утверждать, будто они подобны меровингскому законодательству. Однако в VII в. грек Агафий писал, что франки пользуются римским торговым правом. Долгое время в обращении находились ромейские и римские деньги, хоть и выпускаемые уже отчасти самими варварскими королями. Поскольку варварские короли и при желании не могли так бюрократически организовать и контролировать торговлю, как римские императоры, торговцы от этого кое-что выиграли; кроме того, больше стало свободных крестьян, и экономическое положение мелких земель-

ных собственников несколько улучшилось. На значение торговли указывает и тот факт, что большую часть государственного бюджета составляли не земельный и подушный налоги, а *telonea*, косвенные доходы разного рода: *portoria* (портовые налоги), *foratica* (рыночные налоги), *laudatica* или *salutatica* (налоги за право торговать), *saumatica* (налоги с торговцев скотом), *pulveratica*, *rotatica*, *timonatica* (налоги за перевоз товаров), *portatica*, *pontatica* (пошлины за пользование речными причалами и мостами) и прочие.

Все сказанное делает очевидным, что не натуральное хозяйство вынуждало Меровингов опираться при создании своего чиновничества на земельных собственников. Они просто-напросто воспроизводили образец поздней Империи, которая, как было упомянуто, помещала этот класс в основание государственного устройства, используя торговлю и промышленность в интересах такого аграрного государства. Варварские короли, конечно, и представить себе не могли иного государства, тем более, что им приходилось уживаться с римской знатью и германской демократией, превратившейся в олигархию магнатов.

78

Упомянутым Эдиктом 614 г. Хлотахар II не реформировал государство, а лишь констатировал и сформулировал новые отношения королевской власти с магнатами. Признавая права освящающей своих епископов и опекающей своих людей Церкви, патронат, иммунитет и низшего уровня юрисдикцию епископов и магнатов, король одновременно утверждал и собственные свои права. Таким образом, Эдикт Хлотахара явился компромиссом между королем и знатью. Король обещал назначать графами только местных земельных собственников, чтобы они своим состоянием отвечали за все содеянные ими беззакония. Но тем же самым графы получали возможность становиться представителями местной знати и нередко даже оставляли графский титул и должность своим сыновьям. Еще большее значение имело то, что в каждой области Франкского государства (— Австразии, Нейстрии и Бургундии) знать создала собственную организацию. Вождями ее стали возвысившиеся над прочими чиновниками *майордомы* (§ 70), в качестве королевских экономов осуществлявшие надзор за *местиками* (*ib.*) и бенефициариями своей части государства.

И сама знать вовсе не отрицала государства, и король и посредники знати майордомы как будто унаследовали идеологию первых Меровингов; майордомы же превратились постепенно в подлинных правителей Франкского государства. Хлотахар II и его сын Дагоберт I (629-639) были последними энергичными королями. Как пишет так называемый Фредегарий, Хлотарь «шестнадцать лет счастливо правил всем

Франкским королевством... Жил в согласии с соседними народами. Был он королем терпеливым, просвещенным, благочестивым и очень щедрым: много дарил церквям и епископам, щедро подавал бедным; был добр ко всем и крайне набожен». Дагоберту удалось присоединить к своему государству часть самостоятельной б р е т о н с к о й (кельтских бриттов) Арморики; энергично, правда, не особенно успешно воевал он и с аквитанскими в а с к о н а м и; вмешивался в дела висиготской И с п а н и и; заключил «Вечный мир» с Р о м е й с к о й империей (631). Однако наибольшая опасность грозила франкам с востока, где, уже в середине VI века, нападали на франков обосновавшиеся в Паннонии а в а р ы. Тем временем, как теснимые аvaraми лангобарды рвались в Италию (568), сами они опустошали земли от Карпат до Дуная и восточных Альп и покорили множество с л а в я н с к и х племен. Около 623 г. франкский купец С а м о основал в Богемии мощную, хоть и недолго просуществовавшую, славянскую империю, которая простиралась от реки Гавель до Штирийских Альп (*Steuermark*), и в 632 г. начала атаковать франков. Хотя лангобарды и помогли Дагоберту, он был разбит славянами и уже не отважился перейти Рейн. Отпор славянам давали с а к с ы, по этой причине переставшие платить франкам дань.

Невзирая на постоянные войны, Дагоберт умел еще быть подлинным правителем своего королевства. Но он, как сказано, был последним энергичным королем. После его смерти меровингский род скоро выродился, и вся власть перешла в руки майордомов. Вместо преемников Дагоберта, так называемых «ленивых Меровингов» королевством, *Regnum*, точнее говоря, тремя его частями — Бургундией, Нейстрией и Австразией — правили майордомы. Уже в 656 г. майордом Австразии Г р и м о а л ь д (сын того самого Пипина Старшего, который вместе с епископом Меца Арнульфом помог Хлотахару II одержать победу над Брунгильдой — § 75) попытался изгнать Меровинга и возвести на престол своего сына. Но выступившие против него магнаты призвали короля Нейстрии и выдали ему мятежников. В самой же Нейстрии пришел к власти майордом Э б р о и н (659-681), который «страшно притеснял франков» и, укрепляя свою королевскую власть, пытался присоединить к Нейстрии Австрию и Бургундию. Однако ни предводительствуемая епископом Меца А р н у л ь ф о м австразийская знать, ни магнаты Бургундии, равно как и самой Нейстрии, не хотели признать могущественного майордома единовластным правителем. После долгой борьбы Эброин был убит. Но это вовсе не означало еще победы знати. — Внук Пипина Старшего и Арнульфа — П и п и н Г е р и с т а л ь с к и й, разбив войско Нейстрии при *Tertri* (687), с согласия знати провозгласил себя единовластным майордомом всего королевства.

Это и послужило началом новой династии П и п и н и д о в, или К а р о л и н г о в, хотя номинально Меровинги правили до 751 г.

Каролинги представляли знать Австразии, территорию которой составляли прирейнские и примозельские земли, северная часть *Шампани*, *Оверни*, *Пуату* и *Турэни*. В этих германских областях Франкского государства они владели имениями и землями, поэтому с приходом к власти Пипина II (Геристальского) в королевстве усилился германский элемент, тем более, что в романизированной Аквитании самостоятельно правила местная династия дуков. Париж утратил прежнее свое значение; и сами Каролинги — Пипин II, Карл Мартелл (ум. в 741), Пипин III (741-751-768), даже Карл Великий (768-814), — хотя и знали латынь, были все же подлинными австразийцами и опирались на великодержавный инстинкт Германии.

Этим хотя бы отчасти можно объяснить силу и энергию новых правителей. Каролинги вдохнули в государство новую жизнь, соединив упомянутую германскую стихию с традицией франкской королевской власти. Важно не столько то, что Каролинги были богатыми землевладельцами и магнатами, сколь то, что они унаследовали эту традицию и завершили организацию нового государства, начало которому было положено Эдиктом Хлотахара II.

Перестройка королевства была делом спешным — отовсюду ему грозила великая опасность. — После того, как откололась *А к в и т а н и я*, *с а к с ы* перестали платить дань, а *Т ю р и н г и я* обрела самостоятельность. Аламанны и бавары стремились избавиться от франкского ига; большого труда стоило Пипину II заставить их признать назначенных им дуков. *Ф р и з ы* завоевали земли в устьях Везера, Эмса, Рейна, Мааса и Шельды. Пипин вел переговоры с их дуком Радбодом, оказывая покровительство проповедовавшему фризам христианство англосаксу *В и л л и б р о р д у*, основателю Утрехтской Церкви. С востока франкам грозили *с л а в я н е* и *а в а р ы*. Наконец, в 711 г. *а р а б ы* вторглись в Испанию, разбили висиготскую армию при *Xerez-della-Frontera* и в продолжение трех лет завоевали весь полуостров до Пиренеев, за исключением обороняемой висиготами долины Ибера (*Ebro*), *А с т у р и ю* и *Г а л и с и ю*; в 720 г. они переправились через Пиренеи и завязали дружеские связи с дуком Аквитании.

В самом начале своего жизненного пути западная христианская культура столкнулась с исламом. Сама она не имела еще политического единства: в то время как в Галлии и Германии правили франки, спор вокруг Италии вели папы, ромей и лангобарды.

По историческому своему значению остроготские короли были такими же вождями варварской армии, как Рикимер, Гундобад, Одовакар, и — императорских наместников в Италии, теоретически и на Западе. При поддержке магната-литератора и, стало быть, римского патриота,

Кассиодора сам Теодорик сделался продолжателем культурной традиции Рима. Его дочь, незадачливая Амаласвинта, начала править с согласия императора и столь усердно искала поддержки римлян и ромеев, что готы заподозрили ее в желании выдать Италию Византии. Двоюродный брат и муж Амаласвинты Теодахад литературой и новоплатонической философией интересовался более, нежели ратными и государственными делами. Словом, власть готов не оборвала традиции Рима; возможно, даже помогла ей, умерив бюрократию и облегчив экономическую жизнь италийцев. К несчастью, продолжительная (535-554) война ромеев с готами дорого обошлась Италии.

При поддержке лангобардских, герульских и даже гуннских полков византийцы завоевали Италию. То, чему положил начало знаменитый Велизарий, довершил хитроумный Нарсес. — «Патриций Нарсес отдал Италию Римской империи, отстроил разрушенные города и, изгнав готов, возвратил народам всей Италии былую радость», *totiusque Italios populos ad pristinum reducit gaudium*. Вот только, если и в самом деле радовались италийцы, то недолго.

Так называемая Прагматическая Санкция (554 г.) Юстиниана Великого реорганизовала Италию, превратив ее в отдельную префектуру и строго, хотя и не надолго, отграничив гражданское управление от командования армией, которая призвана была защищать новую провинцию, в первую очередь, северную ее границу. Живший в Равенне Нарсес восстанавливал с этою целью разрушенные крепости, городские стены и возводил новые укрепления (*castra, castella*). Поскольку по окончании войны сохранившаяся действующая армия в Италии была весьма немногочисленна, Нарсесу и его преемникам пришлось рассчитывать на гарнизоны крепостей и городов, в которые стали призывать и местных жителей. Кроме того, в приграничной зоне были образованы военные округа, весьма напоминавшие готские и вообще германские марки. Этими округами управляли *magistri militum* (иногда дукы, *duces*), которым подчинялись коменданты крепостей, *tribuni*. После водворения лангобардов в центральной Италии система военных округов распространилась повсеместно. В шестом веке вся Италия была поделена на дукаты южной Италии, Неаполя, Рима и Лигурии и отрезанные от этих дукатов лангобардами военные области: Пентаполис (= «пять городов»: *Rimini, Pesaro, Fano, Sinigalia* и *Ancona* [Римини, Пезаро, Фано, Синигалья и Анкона]), Истрию и саму Равенну.

Поскольку в гарнизонах постоянно росло местное население, а другие воины и военачальники получали здесь земли, византийские полки (*numerus, bandora*) превратились со временем в оседлые поселения, срастаясь с населением городского округа, теми же воинами запаса. Все большее значение приобретали частные армии магнатов; с другой стороны, *duces, magistri militum* и *tribuni* сами сделались местными маг-

натами. Само собой разумеется, что в военное время, особенно в пору постоянных войн с лангобардами, все эти военачальники не только воевали и защищали страну, но и управляли ею вместо гражданских чиновников. И сама верховная власть в Италии перешла в руки главного армейского вождя: уже не префект, а равеннский экзарх был наместником императора.

Таким образом, армия превратилась в милицию, а слова *militia* и *exercitus* стали обозначать народ, *populum*. Социальный строй приобрел военный характер. *Duces, magistri militum, tribuni* и знать образовали единый социальный класс (*nobiles, meliores, seniores, patres, consules*), а средние землевладельцы именовались теперь *milites*; всадническая воинская служба отличала всех их от «почтенных людей» (*virii honesti*) — от городских купцов и ремесленников. Уже само это обозначение «*virii honesti*» показывает, сколь заблуждаются историки, определяющие экономический строй Италии того времени понятием натурального хозяйства. Большого политического значения ремесленники и купцы, правда, не имели. Имперская традиция и военные нужды выдвигали земельных собственников, в первую очередь магнатов. В конце концов, Италия византийцев стала походить на варварские (визиготские, франкские и лангобардские) государства. Только единой верховной власти здесь фактически не было: в Риме, в центральной и южной Италии все возрастало влияние папы, отрезанного от экзарха лангобардами; императорский наместник экзарх правил Равенной и воевал с лангобардами; южноиталийские дуки тоже были почти самостоятельны. Этим дукам, Риму и Равенне не давали покоя лангобарды, мечтавшие о лангобардском королевстве в Италии.

80

Предводительствуемые конунгом Альбином лангобарды в 568-569 гг. заняли северную Италию и даже южную Галлию до Родана (*Rhône*). Но едва объединенное конунгом, государство рассыпалось несколько лет спустя после его смерти (572). Вместо одного конунга появилось 35 дуков; каждый управлял небольшой, как правило, территорией, и все они беспрестанно воевали между собой. Византийцы поэтому без труда могли бы изгнать этих пришлых разбойников. Однако новый император Юстин II совершенно отказался от скорее римских, нежели ромейских замыслов Юстиниана Великого, кроме того, ему приходилось защищать империю от аваров, славян и персов. Сама Италия не располагала уже действующей армией, способной изгнать воинственных варваров. Единственным опасным противником лангобардов были подстрекаемые византийцами и сами желавшие утвердить в Италии свое господство франки. Однако франки удовлетворялись формальной зависимостью лангобардов и взимаемой с них данью.

Все же опасаясь франков, особенно их соглашения с византийцами, и, с другой стороны, желая расширить свое государство, лангобардские дуки восстановили наконец (584 г.) королевскую власть, избрали конунга Аутари и даже отдали ему половину своих земель. Образованный таким образом королевский домен (возможно, и дукат самого Аутари) сделался материальным основанием новой власти. Управители этих земель (*gastaldi*) и воины (не говоря уже о военной дружине) помогли королю стать подлинным правителем Лангобардии (Ломбардии). Тем не менее, дук Тусции (Тосканы), еще более салернский, беневентский, сполетский, а на северо-востоке — фриульский (*Friuli, Friaul* — от латинского названия столицы *Forum Julii*) дуки правили своими землями почти самостоятельно. Зато новый король именовался не только *rex gentis Longobardorum*, но и *vir excellentissimus* и даже *Flavius* — в надежде привлечь римских подданных и хотя бы фиктивно связать свой род с династией императоров Флавиев.

Пришедшие в империю не именем императора, как остроготы, а как противники империи, лангобарды сперва предавались грабежу, затем устраивали свое государство. Их совершенно не занимало то, как они управляли страной, и каково жилось римлянам. Римского права они не признавали и отдельных законов для римлян не издавали (ср. бургундов и висиготов). Уцелевшие от меча, рабства и крепостной зависимости римляне превратились в этих условиях в граждан лангобардского государства, лангобардов. Дуализма, отличавшего остроготское, висиготское (до середины VII века) и бургундское королевства, в лангобардском государстве не было вовсе. В этом отношении лангобарды сопоставимы с франками.

Однако пришлые лангобарды были весьма немногочисленны. Захватывая поместья римских магнатов, присваивая земельные участки в деревнях и обосновываясь в городах, где они занимались торговлей и ремеслами, лангобарды жили в окружении римлян, незаметно перенимая их обычаи и язык, свой же тем временем забывали. Создавая новое государство и новое общество, они не могли обойтись без римлян и их учреждений. Опубликованный королем Ротарем (636-652) кодекс (*Edictum Rothari*), самый, возможно, германский из всех варварских кодексов, тем не менее, был написан не по-лангобардски, а на латыни.

Ротарь был выразителем национальной и, стало быть, арианской политики лангобардов. Но как раз борьба с католиками и мешала правителям образовать единый новый народ. Не только поведение католических епископов и пап раскалывало подданных короля, но и само правительство колебалось, не зная твердо, к какой вере им склониться. Король Аутари взял в жены дочь герцога баварского (баюварского) Теоделинду, которая после смерти Аутари вышла замуж за его

наследника А г и л у л ь ф а. С этого времени престол лангобардских королей наследовался по женской линии. Сама же Теоделинда (как и большинство лангобардских королей) была горячей приверженицей католической веры: оказывала покровительство св. Колумбану и другим аббатам монастыря Боббио; состояла в переписке со св. Григорием Великим и всячески поддерживала его политику. В правление королей рода Теоделинды Лангобардия начала обращаться в католичество. А р и п е р т (652-666) стал первым католическим королем.

Однако государственный католицизм означал хорошие отношения с первым епископом империи, папой, а, следовательно, и с самой империей, или, как тогда говорили, с *Romanorum respublica*. Вышло так, что пришедшие тем временем к власти короли не могли уже осуществить замысел своих предшественников ариан. Ибо верховный глава Церкви защищал не только вотчину св. Петра (*patrimonium S. Petri*), но и Римский дукат и даже Равеннский экзархат. Расширяя границы своего государства и, значит, борясь с империей, лангобарды вопреки своему желанию боролись и с Церковью. — Неужели напрасно создавал государство и вел войны Ротарь? Напрасно могущественный герцог Беневентский и в 662-671 гг. король всех лангобардов Гримоальд соединил (правда, не надолго) южные дукаты с Ломбардией? Так могли и так должны были рассуждать лангобарды. Казалось, что после смерти Гримоальда (671 г.) короли католики, сын и внук Ариперта, отказались от мысли завоевать всю Италию: при поддержке папы с империей был заключен мир, и лангобардские епископы поклялись прикладывать усилия к тому, чтобы «был вечный мир, какой любезен Богу, между республикой и нашим, лангобардским, народом».

Величайший король лангобардов Л и у т п р а н д (712-744) пытался сочетать национальное наследие королей ариан с католичеством. Будучи послушным сыном Церкви, он приносил ей богатые дары, высоко чтил Святого Отца; только хотел отличать папу-патриарха от папы-политика, превратившегося из представителя империи в самостоятельного правителя. Лиутпранд одержим был идеею покорить всю Италию, окончательно присоединив к королевству Беневентский и Сполетский дукаты, отвоевать и Рим, и Равенну. Правда, воплотить этот грандиозный замысел ему не удалось по причине чрезмерной уступчивости его к папе. Зато Лиутпранд сделал, можно сказать, все для того, чтобы борьбу могли выиграть его наследники: укрепил государство, защитил северную его границу от нападков славян, завязал дружеские связи с франкским майордомом Карлом Мартеллом и сделался едва ли не самым могущественным европейским правителем. Карл даже послал к нему своего сына Пипина, дабы славный полководец воспитал его и усыновил.

Агрессивная политика лангобардов не слишком пришлась по душе римскому папе. Лангобарды, — что ни говори, — хоть и католики, все же варвары и разрушители национального римского государства, а папы — патриоты Рима. Интересы Римской Церкви также не совпадали с замыслами Лиутпранда. Правда, лангобардские короли и после завоевания Римского дуката не перестали бы, без сомнения, оказывать покровительство католической Церкви и чтить ее патриарха; только этот патриарх превратился бы в обыкновенного королевского подданного. В этом случае папе пришлось бы забыть о трудно нажитом за время господства в Италии византийцев политическом влиянии и возможности обрести независимость. Тогда как было ясно, что только политически самостоятельный папа способен отстоять церковную независимость Рима, что с очевидностью доказала политика византийских императоров в Италии.

В умах постоянно пополняемой патриотами магнатами римской курии и самих пап начали вырисовываться новые отношения Церкви с государством, совершенно отличные от восточной «симфонии». По мнению римских политиков и римского клира, *civitas Dei* (все более отождествляемая с Церковью) решительно отличается от *civitas terrena* и должна управляться папою. Это и была сознаваемая христианским Римом идея новой западной культуры. Пока императоры с большим или меньшим успехом воевали из-за Италии с лангобардами, эта идея в неясном виде таилась в сознании римлян. Производились и неясные формулы. К примеру, в Риме радели об интересах *sanctae Dei ecclesiae reipublicae Romanorum* (= святой Божией Церкви Римского государства). Поскольку употреблявшие эту формулу авторы всегда использовали родительный или дательный падеж (в латыни в данном случае совпадающие), то пойдя разбери, что здесь чему подчинено: Церковь римскому государству или Римское государство — Церкви. Не то что тот или иной лангобардский или франкский правитель, но и ромейский император не способен был понять ее должным образом; да и наилучший современный филолог не сумел бы сказать, что оно в самом деле значит. Но м о г л о означать и политическую независимость Церкви.

Такого рода двусмысленные формулы, по правде говоря, вполне соответствовали фактическому положению папы. Римская Церковь, как мы видели (§ 52), была крупной земельной собственницей, только особого рода. — Всё ее частное владение почиталась в о т ч и н о ю С в. П е т р а, *patrimonium S. Petri*. Эту вотчину составляли земли и поместья в Галлии, Сицилии, Италии и, прежде всего, в самом Римском дукате. А в то время большое поместье весьма походило на почти самостоятельное государство; к тому же от Лиутпранда и других королей папы получили даже города и мелкие поселения, также присовокупленные к

«апостольской вотчине». С другой стороны, не так-то просто было отличить эту вотчину от находящихся под покровительством того же апостола и фактически управляемых папою земель Римского дуката.

Папа сделался подлинным наместником императора, особенно после того, как лангобарды отрезали экзархат от южной Италии и Рима. Не желая признавать империю, лангобарды часто выказывали свое уважение к папе, поскольку защищавший ту же империю папа представлял себя защитников Церкви; возможно, и сам он редко отличал интересы империи от интересов Церкви. Правда, явно своих замыслов папы не формулировали и никогда не объявляли о своей независимости. Но их, можно сказать, вынуждала отколоться от империи политика самих императоров и неуклонно возрастающий патриотизм итальянцев.

Отстаивая интересы Восточной империи и восточной Церкви, императоры хотели, чтобы и в религиозном отношении их государство было единым и чтобы все их подданные, включая папу, исповедовали одну «истинную» веру; только понимали они эту веру на свой, восточный, лад. Часто императоры, пусть и военными средствами, отстаивали ортодоксию, но нередко пытались обратиться в догму какую-нибудь компромиссную формулу, даже ересь. Превратившийся в провинцию Рим не мог и не желал понять политических мотивов церковной жизни: здесь просто верили в традиционные формулы, а выдуманные на Востоке и отстаиваемые императорами считали ненужными, сомнительными и даже еретическими. Папа Г о н о р и й называл догматические изыски греков «болтовней грамматиков»¹. Тем не менее, с утверждением в Италии византийской власти папам нелегко было отстоять веру святого рыбака.

82

В правление Юстиниана папа А г а п е т [Агапий] (535-536) заметно возвысил авторитет Римской Церкви; сместил константинопольского патриарха и сам благословил нового — М и н у. Однако победа эта была недолговременной. Преемники Агапета Вигилий (536-555) и П е л а г и й I (555-560) превратились в императорских угодников и, согласившись с догматическими решениями Востока, настолько обесславили апостольский престол, что сама северная Италия вплоть до Григория Великого не признавала папской власти. Еще больше порядку Римской Церкви вредила монофелитская политика императоров. — Папа Гонорий (625-638) вынужден был признать наличие у Христа одной воли (*unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*). Тем самым он авто-

¹ *...relinquentes ea grammaticis, qui solent parvulis exquisita derivando nomina venditare* [...оставляя это грамматикам, которые имеют обыкновение из мелочей выисканные имена, производить, передавать].

ритетом св. Петра подтвердил монофелитскую ересь, словно бы отказываясь от догматического руководства Церковью и от борьбы с Константинопольским патриархом за первенство, а с императором — за веру западных христиан. Но тут заволновались западные Церкви, не согласные признать ни монофелитское учение, ни новые постановления императора (*ekthesis* и *typos*), призванных, насколько это было возможно, смягчить монофелитство. Преемники самого Гонория, хитроумно, но в духе католического учения толкуя его письмо, смело ополчились против монофелитов; воле императора противились и папские уполномоченные (апокрисии) в Константинополе. Ученый спор перерос в борьбу пап за догматическую самостоятельность Рима и даже за то монархическое понятие Церкви, какое было в римской традиции. Силы и смелости в этой борьбе папе придавали не только западный клир, но и политические противники Константинополя.

Поднявший восстание и провозгласивший себя императором экзарх византийской Африки Григорий стремился склонить на свою сторону всех противников монофелитства, оказывал покровительство решительнейшему из них — св. Максиму Исповеднику, поддерживал осуждавшие монофелитство соборы Африканской Церкви и нового защитника католицизма папу Теодора (642-649). Правда, мятежный экзарх скоро погиб в борьбе со вторгшимися в Африку из Египта арабами (647). Но тем временем сумела организовать и сама Италия. После смерти папы Теодора римляне избрали горячего его союзника Мартина (649-653-655) и посвятили его, не дожидаясь, как было положено, пока император утвердит избранника. Это было политическое восстание. И если возглавляемый Мартином Латеранский собор (649) отлучил от Церкви как монофизитов и монофелитов, так и сторонников их ереси и догматических решений самого императора, то сам Мартин, несомненно, не остался в стороне от антивизантийского политического движения. Официальная политика папы по-прежнему была чисто церковной, — тут он опирался на Западную, в особенности Франкскую Церковь; но он вынужден был искать опоры и в итальянском «народе» (или милиции, § 79); а защищавшая своего папу милиция придавала всей борьбе национальный и политический смысл.

Равеннский экзарх не отваживался уже исполнять императорские указы, сделавшись, — возможно, под давлением армии-милиции, — сторонником папы. Вплоть до самой гибели воевавшего в Сицилии с арабами экзарха папа в течение трех лет (649-652) единолично правил византийской Италией. Многого, однако, не доставало новому правителю, прежде всего — действительной силы и политической смекалки. Папа вынужден был заниматься политикой; сам же он и не думал совершенно отколоться от империи, рассчитывая единственно воспользоваться восстанием в Италии, чтобы успешнее справиться с ересью и на Вос-

токе. Папу, а не политика, его занимала не политическая независимость Италии; а догматическая самостоятельность Церкви, в которой император не должен был иметь прав священства. А, не желая самостоятельно править Италией, трудно было создать самостоятельное италийское государство, тем паче, что италийцам не давали покоя лангобарды.

В результате новый экзарх скоро усмирил мятеж и, прибыв в Рим, взял папу под арест. Ромейское правительство искусно воспользовалось двусмысленным положением папы. Если верить императорскому указу и речи самого экзарха, папа привлекался к суду в Константинополе не за то, что отстаивал веру, а за то, что был незаконно избран и вообще был негодным епископом. Дело папы было политическим. Он и был осужден как политический преступник: выслан в Херсонес, где и умер, твердо исповедуя церковную веру (655).

Папа-мученик загладил зло, причиненное авторитету Рима Гонорием, Вигилием и Пелагием: скоро он был признан святым. Смерть Мартина — величайшая моральная победа Рима. Однако политическая победа осталась за императором, и опасность догматической тирании Востока отнюдь не была устранена. Стало очевидно, как важно было Риму обрести и политическую независимость, и как трудно было сделать это без чужой помощи. И кто, если не лангобарды, мог помочь папам?

Шестой вселенский церковный собор (680-681) подтвердил моральную победу св. Мартина, окончательно осудив монофизитскую и монофелитскую ереси. Однако уже десятью годами позднее папам вновь пришлось отстаивать прерогативы Рима, ограниченные Трулльским собором (так называемый *Quinisextum*, 692 г.). Папы не желали признавать ни тех канонів этого собора, которыми отменялись некоторые обычаи Римской Церкви, ни провозглашенного повторно решения Халкедонского собора о церковном второстепенстве Константинопольского патриарха. Но не тот человек был император Юстиниан II, чтобы уступить папе: приказал поступить с ним как с мятежником и направил своего протоспафария Захария взять под арест папу Сергия (687-701).

Однако времена св. Мартина [649-653] безвозвратно прошли. — Не успел Захарий исполнить императорский указ, как на защиту папы поднялась милиция Равеннского экзархата, скоро подступившая уже к стенам Рима. Тщетно протоспафарий велел запереть городские ворота. Милиция ворвалась в Рим и обступила Латеран, требуя, чтобы вышел папа, ибо поговаривали уже, будто папа увезен в Константинополь. Протоспафарий до того перепугался, что забрался под кровать. Только вышедший успокоить милицию папа спас жизнь высокого чина. Милиция до тех пор все же стерегла Латеран, покуда не выдворила, наконец, протоспафария из Рима.

Это новый и в высшей степени симптоматичный факт. — Папу защищала не только римская милиция, но и милиция самого экзархата. Равеннская же милиция становилась все более самостоятельной. Когда

равеннцам пришлось наконец столкнуться с желавшим наказать их за мятеж новым экзархом, они его попросту не признали, а вместо того избрали своего вождя Георгия, который превратил милицию экзархата в сильную организацию и долгое время боролся с византийцами, ведя себя как самостоятельный правитель.

Немногим позднее вновь начались волнения в Римском дукате. — Римская милиция не хотела признать назначенного императором монофелитом дука. Этот еретический дук возглавил римскую милицию только после того, как император Анастасий II вновь укрепил позиции православия. Выходит, Византия управляла уже Италией только постольку, поскольку императорские правители признавались самими италийцами. Авторитет империи неуклонно падал. Тем временем как Лев III Исавр, собрав все силы, оборонял Константинополь от арабов (711-718 гг.), восстала, — правда, ненадолго, — Сицилия, где даже был провозглашен новый император. Вполне возможно, что с сицилийскими повстанцами общался папа Григорий II (715-731). Неслучайно, я полагаю, Лев III [Исавр] из всех сил старался сместить и даже убить Григория. Как бы то ни было, последний до самой смерти оставался подлинным вождем италийской революции, верно охраняемый и римлянами, и равеннцами.

Григорий II был, прежде всего, политиком. В самом начале своего понтификата он заключил союз с королем Лиутпрандом, не боясь как будто даже сделаться лангобардским епископом. Возможно, он верил обещаниям католического короля; возможно, рассчитывал при помощи лангобардов отстоять независимость Римского дуката и изгнать из Италии византийцев. Папа не желал оставаться лояльным подданным императора, хотя и не всем в самом Риме по душе была его лангобардская политика, а сторонники императора даже организовали заговор. Сам же император только умножал число сторонников папы. — Испытывая нужду в деньгах, Лев обложил Италию, в особенности церковные земли, высокими налогами, кое-где даже конфисковал церковное имущество. Понятно, что италийцы поддерживали папу в его сопротивлении такому, на их взгляд, грабежу. Заговор потерпел поражение; когда же экзарх послал против Рима армию, римляне восстали, и лангобарды Беневента и Сполето преградили ей путь на Рим.

Император как будто нарочно разжигал мятеж, вынуждая занятого политикой папу выступать защитником веры. — Запрещено было почитание икон (726 г.). Опираясь на решения собора Римской Церкви, папа Григорий решительно отверг императорский эдикт, предупреждая, что император незаконно вмешивается в дела Церкви и пренебрегает старинными ее догмами. Император именуется себя и императором, и священником, на самом же деле власть церковная и власть государства должны быть полностью отделены друг от друга. Желая уберечь всех христиан

от безбожия, папа обвинял императора и «ополчался против него, как против недруга».

Пока папа не боялся ни императора, которому приходилось усмирять мятежников на Востоке, ни экзарха, против которого восстали милиции Венеции и Пентаполиса. Прокляв экзарха и того, кем он был назначен, вкупе со всеми их сторонниками, они уверяли, что головы готовы сложить за папу и вместо своих генералов выбрали новых дуков. Римляне тем временем разбили неаполитанского дука и приговорили к смерти его вместе с сыном, потому как оба они нехорошо отзывались о папе в письмах к императору. Наконец восстали и равеннцы. В завязавшемся сражении погиб сам экзарх. Почти вся византийская Италия стала свободной. Однако папа не согласился признать провозглашенного восставшими императора, — в папской Италии не было уже места для императора.

«Цепь истинной веры» связала италийцев с лангобардами для общей борьбы во имя христианства. Однако великий Лиутпранд заключил союз с италийцами не ради папы, а желая подчинить себе весь полуостров. Не только новый император Италии, но и все усиливавшийся папа был ему опасен; тем более, что в союзе с папою были и другие лангобардские правители — могущественные герцоги (дуки) Беневента и Сполето. Рассудительный политик, Лиутпранд хотел действовать, пусть медленно, зато наверняка и, отложив до времени объединение северной Италии и борьбу с герцогами, прежде всего решить наиболее трудный вопрос политических претензий папы. Кроме того, папа не желал становиться рядовым лангобардским епископом, а поскольку он никак не объяснял двусмысленной своей политики, то в любой момент мог опять сделаться союзником и подданным императора. Тогда Лиутпранд внезапно сам заключил мир с византийцами, которым только того и надо было, и с помощью их армии сначала заставил обоих герцогов признать его суверенитет, потом восстановил императорскую власть в самом Риме.

Тем неожиданно и завершилась италийская революция. Лиутпранд объединил и укрепил свое королевство, урезал византийские земли в северной Италии и стал готовиться к завоеванию Равенны (ок. 732 г. он занял ее на короткое время). Григорий революцию проиграл; хотя и не перестал противиться еретическим эдиктам императора, однако, ничего уже не мог поделать и даже вынужден был помочь новому экзарху усмирить Италию. Правда, император как будто отказался от активной религиозной политики на Западе, зато жестоко урезал папскую патриархию, отдав во власть Константинопольского патриарха Иллирийский, Южно-италийский и Сицилийский диоцезы. Папа превратился в презренного в глазах императора провинциального епископа. Император же приступил к политической реорганизации Италии, изнуряя страну и Церковь все новыми налогами.

В вечном городе ничто не забывается. Рим — город вечной традиции; старое здесь не исчезает, но лишь меняет свои формы. Некогда правивший миром сенат превратился в папскую курию, согласовывавшую и единообразившую политику разных пап, смягчавшую постепенно ее крайности и исправлявшую ошибки этой политики. Курия связала идею новой христианской культуры с идеею древнего республиканского и императорского Рима. Не раз Рим сбивался со своего пути, но всегда на него возвращался; заблуждался, но не продолжительно. Идея непогрешимого авторитета — совершенно римская и в известном смысле верная идея.

Лангобардская политика Григория II не увенчалась успехом. Сохранился, однако, прежний сущностный, вовсе не лангобардский ее мотив — идея политической самостоятельности пап, в которой крылась гораздо более значительная идея возглавляемой папой христианской культуры. Рим желал политической независимости, а одержавшая верх над папою Византия ежедневно доказывала, насколько эта независимость необходима и для того, чтобы папа свободно мог управлять Церковью. Урезанный Львом III Западный патриархат приобрел оттого еще большее единообразие и сосредоточился вокруг Рима. Основанная Григорием Великим Английская Церковь (§ 69) процветала, и постоянное ее общение с папою втягивало в сферу папского влияния относительно самостоятельную Франкскую Церковь. Англичанин В и н ф р и д - Б о н и ф а ц и й (*Winfriid-Bonifacius*) проповедовал христианство фризам и саксам; посвященный в Риме в сан епископа (722 г.), он взялся за организацию Германской митрополии и укреплял авторитет Рима во Франкском государстве. Правда, за исключением Италии, Англии и Германии, Западный патриархат был еще слабо организован. Но повсюду на Западе авторитет Рима и папы признан был самым значительным, и множество паломников — священников, королей и простых людей — связывали всю Европу с вечным Городом. Это было формально не организованное еще, но уже реальное и здоровое единство новой культуры. Церковь и культура возвышали папу, не позволяя ему сделаться епископом одной только Италии или подданным лангобардского короля и возрождая идею Западной империи. А, будучи формой западной культуры, эта, существующая, правда, пока лишь в мечтах, империя не могла уже уживаться с совершенно иного рода империей — Ромейской.

Чаяния Григория II пошли прахом. Вновь пришлось политиканствовать, хитрить, терпеливо дожидаясь лучших времен. Григорий III (731-741) пытался заключить союз против Лиутпранда с лангобардскими герцогами. Однако герцоги эти были слишком слабы, а король — слишком силен. Поэтому больше преуспел З а х а р и й (741-752), за-

ключивший мир с самим Лиутпрандом. «Истинный пастырь вверенного ему стада» сам посетил лангобардского владыку. Угождая преемнику св. Петра, старый король велел своим близким и воинам сопровождать папу, сам встретил его в городе Нарни у базилики св. Валентина и сам сопровождал до своей палатки, придерживая, как вассал, стремя папского коня. Это была, кажется, первая такая торжественная встреча папы с мирским правителем, обнаружившая все значение папы и ставшая образцом для всех других королей Европы. По просьбе почетного гостя Лиутпранд заключил мир с Римским дукатом; возвратил укрепления и земли, прежде им завоеванные, и подтвердил свои дары особым актом. Собрание жизнеописаний пап (*Liber Pontificalis*) объясняет поведение Лиутпранда великим авторитетом папы. Но если, как добрый католик, король и чтит наследника св. Петра, то поступки его и дары зависели только от собственных его желаний.

Ни сам он, ни его наследники не отказались от намерения завоевать и объединить Италию. Разного нрава и разных способностей, в политических своих целях эти люди, однако, друг от друга не отличались. Желая сохранить свою, пусть и относительную самостоятельность, папа мог рассчитывать только на то, что, воюя против лангобардов, византийцы ослабляют их и вынуждают искать союза с Римом. Недаром тот же Захарий пекся и об интересах империи, защищая Равеннский экзархат. Однако и у величайшего оптимиста не оставалось уже сомнений в конечной победе лангобардов, в особенности после того, как король А й с т у л ь ф (749-756) возродил политику Лиутпранда и, выступая против византийцев, обратился и против Римского дуката. Надежды как будто уже не было. Но уже в 739 г., когда Лиутпранд подступил к самым вратам Рима, Григорий III просил о помощи франкского майордома Карла Мартелла, отослав ему великолепную реликвию — ключ от гробницы св. Петра, к которому были прикреплены звенья апостольских цепей, и обещал консульский титул. Союзник Лиутпранда, Карл не хотел из-за папы ссориться с лангобардами. Четверть века спустя политическая конъюнктура изменилась, и С т е ф а н II (752-757) оказался удачливее своего предшественника: в 754 г. он освятил королевскую власть Пипина над франками, а в 756 г. стал самостоятельным правителем, пользующимся покровительством франков.

К середине восьмого века оборвались связи, соединявшие ромейскую культуру с Европой. В то же время с востока и юго-востока Европу атаковали новые варвары — авары и славяне; а завоевавшие все восточное и южное Средиземноморье арабы устремились в Сицилию и, из занятой ими Испании, — в южную Галлию. У самой

границы Европы, «Европы» того времени, было беспокойно: волновались дикие германцы — норманны, саксы и другие, — вторгались в земли Англии, Франкского государства, грабили и... норовили создать собственные мелкие государства.

Желая жить и растить свою едва нарождающуюся культуру, Европа должна была обороняться, и, стало быть, прежде всего, создать военную и политическую организацию. Или — потому и жила она и не исчезла подобно империям гуннов и аваров, что желала такой организации и создала ее. Этот процесс происходил уже в Англии, которая в известной мере была отделена от Европы морем. В самой Европе порядок могли навести, как кажется, только франки, лангобарды или Римская Церковь, подлинная наследница Римской империи.

Будучи носителем старинной римской великодержавности, Церковь все отчетливее преображала его идеей царствия Божия — идеей христианской культуры и государства, но не способна была объединить новую Европу политически. Во-первых, на Западе тоже отличали царствие Божие от земного царства, Церковь от государства; и если ни Лиутпранд, ни папы не могли сказать наверняка, где заканчивается сфера Церкви и начинается государственная, то принципиальное отличие всем было ясно; оно-то и ослабляло политику Церкви. Во-вторых, западная Церковь отнюдь не составляла единого политического организма; даже собственно церковная организация не была еще должным образом упорядочена. К созданию действительно возглавляемой италийским папою Церкви приступили только кентербюрийские архиепископы в Англии и Винфрид-Бонифаций в Германии. Франкская Церковь зависела от правительства и подчинялась государству. Разумеется, повсюду в Европе уже было признано единство Церкви и церковное первенство папы. Но от этих идей до единой сильной организации было еще далеко; идеи лишь объясняли и укрепляли единство Европы, воспользовались же ими не папы, а франкские правители. Римская Церковь превратилась в государство внутри Италии. Правда, это государство тотчас сделалось потенциальной папской империей, но — только потенциальной, ибо фактически оно было слишком невелико и слишком слабо; а к тому времени усилились уже разрушившие лангобардское королевство франки.

Еще одно важное, на мой взгляд, обстоятельство. — Как государство св. Петра, так и лангобардское королевство, словом, вся Италия, — окраина Европы. Италии пришлось отграничивать и защищать молодую европейскую культуру от восточной, т. е. в первую очередь от Византии. Европа же организовывалась, естественно, из своего центра. Это эксцентричное положение Италии имело и другое, более важное, значение. — Лангобарды и другие обосновавшиеся в Италии варвары откололись от германского народа, оторвались от родного континента; поэтому скоро утратили свою национальную особенность и ассимилировались с италий-

цами. Но и без того традиция древней культуры заглушала в Италии ростки новой культуры. Италия была уже слишком культурной страной, чтобы взрастить и возделывать новую культуру. Европа создавалась в первую очередь там, где в определенной, хоть и неизвестной нам пропорции, смешались различные этнические и культурные элементы.

85

Мы видели уже, как рыхлела и рассеивалась на Западе римско-эллинистическая культура, насквозь пропитанная ядами индивидуализма. Социально-экономические и политические связи утратили изначальное свое значение, и чисто формальная внешняя связь, — можно сказать, ярмо, — сменила связь органическую. На месте единой некогда культуры сохранились лишь искусственно сопрягаемые элементы. Не полностью, конечно, отсутствовали условия экономического единства, поскольку торговля и промышленность, хотя и пребывали в изрядном упадке, худо-бедно существовали еще и объединяли в отчасти гибнущую империю. Никто только не желал, и не думал даже возродить с их помощью и государство. Денежное хозяйство пересилил старый социально-экономический строй, при котором господствовала земельная аристократия. Последняя не обходилась, правда, но всегда могла обойтись без торговли и промышленности. В результате постепенно утверждалось, если и не само потребительское хозяйство, то его тенденции (ср. § 12).

Социальное и политическое единство исчезало, однако — до известного предела: процесс распада не уничтожил ни города, ни крупного поместья; поместье даже окрепло. Но оно-то и было оплотом социального и экономического индивидуализма. Магнатов совершенно не занимали дела государства и не слишком занимали дела своей провинции. Только императоры военными и бюрократическими средствами объединяли еще империю, однако, можно сказать, неизвестно для чего и для кого. В самом деле: старинного имперского общества больше уже не существовало, а социально и экономически господствующие классы не нуждались уже в экономическом единстве. Сохранилась лишь былая идея единой культуры и единой империи. Но чем же можно было эту идею оправдать и как конкретно ее осуществлять, если общество стало индивидуалистическим, рассыпалось и страдало атонией? Индивид, хотя и любил и чтит формируемую империей культуру, не признавал уже ее величайшей ценностью. Прежде всего, его занимало собственное счастье и спасение души. Только в вере обрел он смысл жизни, только верою начал жить.

Таким образом, уничтожающий смысл жизни индивидуализм открыл перед человеком религиозные источники жизни, только сам он при этом не исчез, и вера — особенно на Западе — стала индивидуа-

листической. Идеи спасения души и вечной блаженной жизни привлекали людей, тогда как о спасении мира, и даже других людей совсем почти забыли: человек спасал других только во имя собственного спасения. Бежал из мира, чтобы отшельнически бороться за свою индивидуальную душу с врагами Божиими или обрести покой в монастыре. Разочарованный в жизни, индивидуалист перешел к ее отрицанию, — индивидуализм превратился в аскетизм.

Поскольку христианская вера не индивидуалистичная, но вселенская по сути, невозможно было жить и верить по-христиански, презирая мир, других людей, дела любви и культурную деятельность. По-христиански верующий человек не мог уже индивидуалистично отрицать Церковь, таинства, особенно единящее всех с Богом Святое Причастие, основанную Богом иерархию и т. д. Он мог лишь индивидуалистически эти понятия извратить; и на самом деле извратил, поскольку считал Церковь простой суммой индивидов, отрицал мистическую ее природу и не признавал действующей чрез таинства Божией благодати, сомневался даже в существовании врожденного греха и путал принцип иерархии с праведностью.

Св. Августин удачно определил культурное задание христианства своим понятием града Божьего. Но если и сам он не всегда отличал этот град от Церкви, то следующие поколения совершенно отождествили эти понятия. (В этом отношении величайшее значение имели сочинения первого папы Средневековья Григория Великого.) Вещь понятная, поскольку культурная работа не почиталась абсолютно значимой целью христианства; и Церковь культуру скорее сохраняла, нежели созидала, да и сохраняла ненамеренно. Для созидания культуры людям (именно людям, а не Церкви и не христианству) не доставало желаний и сил. Поэтому, и осознав, в конце концов, значение Церкви, императоры не могли уже с ее помощью спасти Западную Империю, а сама западная Церковь должна была пойти на политические уступки франкам.

Древний римский народ точно иссяк, выдохся. Только новые, примитивные народы способны были, похоже, созидать новую, христианскую культуру. В сравнении с римлянами, эти народы полны были неиссякаемой созидательной энергии, постоянно обнаруживавшей себя в варварских империях, — невозможно не признать этой энергии, имея перед глазами германские государства, неожиданно возрождающиеся в VII веке королевства лангобардов и франков. Римляне умели жить государственной жизнью, но уже не хотели — и отвыкли; германцы же, хоть и не умели, — хотели, поэтому усваивали традиции тех же римлян. В германцах эти традиции стали живыми принципами государства, ибо германцы отнюдь не были индивидуалистами.

Правда, немецкие историки часто и охотно отмечали германский индивидуализм. Но за индивидуализм они ошибочно принимали анархические особенности германцев, их редкую силу и упорство. Конечно,

германец был сильнее и энергичнее римлянина, упорно преследовал свою цель, борясь с государством и почитая свое желание абсолютно значимым долгом. Но он, можно сказать, не отличал себя от своего рода и племени, не думал и не знал, сам ли он желает или только осуществляет общее желание рода или племени. И силен он — силой своего рода, своего племени.

Кельтские и германские боги не выделились их природы и не отделились от людей; в религии варваров много было тех самых пантеистических мотивов, которых как раз недоставало индивидуалистической вере западного просвещенного общества. Крещение не истребило, конечно, этих мотивов, не стерло врожденных черт кельтского или германского нрава; тем более, что христианство отнюдь не отрицало относительной истины языческой веры и подлинной ее сущности: оно лишь «крестило» язычество. Поэтому, став христианами и внутренне восприняв христианство, варвары будили и оживляли не ощущаемые уже римлянами его тенденции. Церковь обрела, таким образом, новые творческие силы и могла теперь уже не только охранять культуру, но и заниматься культурной деятельностью: универсальное содержание начало наполнять универсальную форму. Очень важно тут по-настоящему оценить варварский аскетизм. Мы видели уже, как процветали духовная культура в кельтских ирландских (ирских) монастырях и как монахи ирландцы, позднее и англосаксы, проповедовали христианство германцам. Кельтские и германские монахи стали тружениками культуры, миссионерами, организаторами немецкой, а в VII веке — и общей Франкской Церкви. Кроме того, будучи крупными земельными собственниками, германские монастыри скоро превратились и в центры материальной культуры. С помощью организованной монахами Церкви Каролинги воссоединили ее с государством и возродили Франкское королевство.

В древности социальная (не социалистическая) германская стихия проявлялась в народных собраниях. Место этих собраний заняли короли. Но социальная стихия создала новые формы. — Столь необходимый подвергавшейся угрозе со стороны славян, аваров и арабов Европе класс воинов, представлявший и земельную знать, организовался на договорных началах. Этот процесс сущностно перестроил общице римлянам и варварам учреждения иммунитета, патроната-клиентелы и частной армии (военной дружины). Тем самым — уже в начале VII века — было организовано и новое Франкское государство. За 150-200 лет оно выросло в Каролингскую империю. А Каролингская империя — это, прежде всего, политическая форма европейской культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

Обширную и тщательно составленную библиографию Лев Платонович Карсавин приложил к каждому из томов своей «Истории европейской культуры». При подготовке к печати в переводе на русский язык тома первого большинство указанных в библиографии изданий были просмотрены нами *de visu*. Описания материалов, оставшихся нам недоступными, были уточнены по каталогам Британской библиотеки в Лондоне и Национальных библиотек в Париже, Риме и Франкфурте на Майне.

Как неупомянутые Карсавиным, так и вышедшие уже после 1931 года переводы на русский и другие языки приводятся в квадратных скобках (например, № 40, etc.).

В процессе работы выяснилось, что некоторые публикации, помещенные в данной библиографии, остались недоступны Л. П. Карсавину и были описаны им по ссылкам в других изданиях, зачастую совершенно неверным, или по памяти... В подобных случаях мы заново описали эти издания (например, №№ 43, 201, etc.). Не удалось выяснить лишь места публикации одной работы Гастона Буассье (№ 139).

В случае, если работа была многократно переиздана мы указывали наиболее позднее из доступных нам переизданий (например, №№ 50, 71, 100, etc.). Наличие электронной версии изданий было проверено по каталогу парижской Национальной библиотеки (BNF).

По возможности мы приводили полное имя и годы жизни автора каждого из включенных в настоящую библиографию произведений.

*Александр Клементьев
Марика Фазолини
Вера Клементьева*

Коротко основные проблемы, издания источников и важнейшие сочинения указаны в следующих двух книгах:

1. Жебелев, Сергей Александрович (1867-1941). Древний Рим. Часть II. Императорская эпоха. (= Введение в Науку. История. Вып. 9). Петроград, Изд. «Наука и Школа», 1923.
2. Добиаш-Рождественская, Ольга Антоновна (1874-1939). Западная Европа в Средние Века. (= Введение в Науку. История. Вып. 10). Петроград, Изд. «Наука и Школа», 1920.

Для дальнейшей работы чрезвычайно полезен коллективный труд —

3. Cambridge Medieval History. Vol. 1-5, 1911-1926; v. 6, 1929; v. 7, 1932. Для нашего курса важны только I-II тома. Здесь указана вся соответствующая литература, приложены хорошие карты. Это наилучшее общее изложение истории Средних веков.

Кроме того, для изучения всего обнимаемого курсом периода наилучшим образом подходят следующие более специальные сочинения:

4. Hartmann, Ludo Moritz (1865-1924). Der Untergang der antiken Welt. 2. Aufl. Wien, 1910. (*Русский перевод*: Гартман, Людо Моритц. Падение античного мира. Шесть общедоступных лекций. Пер. с нем. Л. Гальперина. 2-е изд. М., 1916). — Краткий и популярный обзор.
5. Lot, Ferdinande (1866-1952). La fin du monde antique et le début du Moyen âge (= Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité, synthèse collective dirigée par Henri Berr, vol. XXXI), Paris, 1927. *Id.* Précédée d'une préf. de Pierre Riché. Avec de bibliogr. complémentaire par Michel Rouche (= L'évolution de l'humanité, vol. V). Paris, 1989. *Id.* Document électronique [reproduction de l'éd. de Paris, 1989], BNF, 1991. — Добросовестный, но не оригинальный труд. Хорошая библиография.
6. Schnürer, Gustave (1860-19...). Kirche und Kultur im Mittelalter. Bde. I-II. Paderborn, 1924-. *Id.* Paderborn, 1936-. [*Французский перевод*: L'église et la civilisation au Moyen âge. Trad. fr. de Gaston Castella et de Mme M. Th. Burgard. Préface de Edouard Jordan. Vol. 1-3. Paris, 1933, 1935, 1938.] Для нашего курса важен только I том.
7. Gibbon, Edward (1737-1794). The history of the decline and fall of the Roman empire. I-IV vol. (Первое издание 1766-1788, последнее, под редакцией J. B. Bury, 1895, сл.). — Классическое, хотя и несколько устаревшее сочинение. Ср. №№ 128, 129. Существуют *немецкий, французский* (Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain. Trad. de l'anglais par Francois Pierre Guillaume Guizot, précédée d'une notice sur la vie et le caractère de Gibbon. T. I-XIII. Paris, 1812. *Id.* Document électronique [nouv. éd. entièrement rev. et corr., précédée d'une notice et accompagnée de notes critiques par F. Guizot; reproduction de l'éd. de Paris, 1828], BNF, 2001) и *русский* (Гиббон, Эдуард. История упадка и разрушения Римской империи. Пер. В. Н. Неведомского. Ч. I и II — М., 1883; Ч. III и IV — М., 1884. *Id.* Тт. 1-7. СПб., Наука, 1997-2000) переводы.
8. Stein, Ernst. Geschichte des Spätromischen Reiches. [Bd. I. Von römischen zum byzantinischen Staate (284-476)]. Wien, 1928.
9. Fustel de Coulanges, Numa Denis (1830-1889). Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. [1] La Gaule romaine. Paris, 1891. *Id.* Rev. et compl. sur le manuscrit et d'après les notes de l'auteur par Camille Jullian (1859-1933). [Facsim. de l'éd. de Paris, 1888-1892.] 6 vol. Bruxelles, Culture et civilisation, 1964-...
10. [2] L'invasion germanique et la fin de l'Empire. Paris, 1891.
11. [3] La monarchie franque. Paris, 1888.
12. [4] L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne. Paris, 1891.
13. [5] Les origines du système féodal, le bénéfice et le patronat pendant l'époque mérovingienne. Paris, 1890.
14. [6] Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne. Paris, 1892.

Классическое сочинение, вернее серия монографий великого французского историка. основополагающий, хотя местами и устаревший труд под редакцией К. Жюллиана (С. Jullian). Автор рассматривает важнейшие проблемы социальной и экономической истории. Многие его взгляды воскрешает и отстаивает А. Допш (см. №№ 183, 184). Существует русский перевод под редакцией проф. И. М. Гревса [Фюстель де Куланж. История общественного строя древней Франции. Перевод под редакцией И. М. Гревса. Т. 1. Римская Галлия. СПб., 1901. Т. 2. Германское вторжение и конец империи. СПб., 1904. Т. 3. Франкская монархия. СПб., 1907. Т. 4. Аллод и сельское поместье в Меровингскую эпоху. СПб., 1907. Т. 5. Начала феодального строя. (Бенефиций и патронат в меровингскую эпоху). Пер. О. П. Захарьиной. СПб., 1910. Т. 6. Перерождение королевской власти в Каролингскую эпоху. Пер. О. П. Захарьиной. СПб., 1916].

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ И КУЛЬТУРА

Начинающему изучать проблемы, изложенные в I-VIII главах (§§ 2-52), можно порекомендовать:

15. Pöhlmann, Robert von (1852-1914). *Römische Kaiserzeit und Untergang der alten Welt* (= Pflugk-Harttung, Julius A. G. v. (1848-1919). *Weltgeschichte*, B. I, Altertum). Berlin, Ullstein, 1909.
16. Jones, Henry Stuart (1867-1939). *The Roman Empire B.C. 29 — A.D. 476* (в серии *The story of the nations*, vol. 65). London, 1908.
17. Ростовцев, Михаил Иванович (1870-1952). *Очерк истории древнего мира. Восток/Греция/Рим*. Берлин, Слово, 1924.
18. Bloch, Gustave (1848-1923). *La République romaine. Les conflits politiques et sociaux*. Paris, Flammarion, 1913.
19. Bloch, G. *L'Empire romain. évolution et Décadence*. Paris, Flammarion, 1922. *Id.* Paris, 1924.
20. Kornemann, Ernst. *Die römische Kaiserzeit* (= Gercke (1860-1922) und Norden, E. (1868-1941) *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Bd. III). 2. Aufl. Leipzig, 1914. *Id.* *Römische Geschichte*. Bd. 2. *Die Kaiserzeit*. 7. Aufl. Stuttgart, 1977.
21. Римская империя. Сборник статей, переведенных А. С. Милюковой. (Организация Августа, Юлии и Клавдии, Тацит и Ювенал, Управление и право в империи, Философские направления, Стоицизм, Адриан, Преобразование язычества, Диоклетиано-Константинова империя, Христианство, Константин Великий, Юлиан). М., 1900.

Общие исследования:

22. Homo, Léon (1872-1957). *L'Empire romain. Le gouvernement du monde. La défense du monde — L'exploitation du monde*. Paris, Payot, 1925.
23. Homo, L. *Les institutions politiques Romaines, de la Cité à l'état*. (= *L'évolution de l'humanité*, etc., ср. № 5, vol. XVIII). Paris, 1927. *Id.* [Supplément bibliographique par Jean Gaudemet.] Paris, A. Michel, 1970. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
24. Hartmann, L. M. *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. (= *Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung*, B. I). Gotha, 1921.
25. Seeck, Otto. *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. Bd. 1. Berlin, 1910; Bde. 2-4. Berlin, 1895-1921. *Id.* Unveränd. reprograph. Nachdr. d. 1. u. 2. u. 4. Aufl. Stuttgart, 1920-1922. Darmstadt, 1966.

26. Ferrero, Guglielmo (1871-1942). *Grandezza e decadenza di Roma*. I-V vol. Milano, 1908-... (*Французский перевод*: *Grandeur et décadence de Rome*. Trad. Mengin. I-VI vol. Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1904-1908. *Русский перевод*: Ферреро, Гульельмо. Величие и падение Рима. Пер. [и предисл.] А. Захарова. Тт. I-V. М., изд. М. и С. Сабашниковых, 1915-1923. *Id.* Тт. I-II. СПб., Наука; Ювента, 1997-1998).
27. Schiller, Hermann. *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. 2 Bde. Gotha, 1883, 1887. — Устаревшее, но полезное еще сочинение.
28. Fowler, William Warde. *Jules César et la fondation du régime impérial romain*. Traduction française par L. Rambert. Paris, Payot, 1931. *Id.* Paris, le Club du meilleur livre, 1958. *Id.* *Jules César: 100-44 av. J.-C.* [Reprod. en fac-sim. de l'éd. de 1931]. Paris, Payot, 1981. — Ср. №№ 4, 5, 7, 9.

История и устройство римских провинций:

29. Chapot, Victor. *Le Monde romain*. édition revue. [Avant-propos par Henri Berr.] (= *L'évolution de l'humanité*, etc., ср. № 5, vol. XXII). Paris, 1927. *Id.* Paris, A. Michel, 1951. (*L'évolution de l'humanité*, vol. XXII). *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
30. Mommsen, Theodor (1817-1903). *Römische Geschichte*. B. V, 1885, 6. Aufl. 1909. (*Французский*: *Histoire romaine*. [Livre V, «La monarchie militaire», trad. de l'allemand par C. A. Alexandre; Livre VI, «Les provinces sous l'Empire», trad. de l'allemand par R. Cagnat et J. Toutain.] éd. présentée et établie par Claude Nicolet. [Paris], le Grand livre du mois, 1996 и *русский*: Моммсен, Ф. Римская история. Пер. В. Н. Неведомского с 7 изд. Тт. 1-3, 5. М., К. Т. Солдатенков, 1885-1887. *Id.* Моммзен, Т. История Рима. Под редакцией и со вступительной статьей А. Б. Егорова. Тт. 1-3. СПб., Наука, 1994-1995 *переводы*. [См. также Моммзен, Т. История Римских императоров. (По конспектам Себастьяна и Пауля Хензелей. 1882-1886). Пер. Т. А. Орестовой с изд. München, 1992. СПб., Ювента, 2002.]).

Города и профессиональные организации:

31. Kuhn, Emil. *Die städtische und bürgerliche Verfassung des Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians*, Bde. I-II. Leipzig, 1864-1865. *Id.* Neudr. d. Ausg. Leipzig 1864-1865. Aalen, 1968.
32. Liebenam, Willy. *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche*. Leipzig, 1900.
33. Waltzing, Jean-Pierre (1857-1927). *étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*. I-IV vol. Louvain, 1895-1900. *Id.* [Fac-sim. de l'éd. de Louvain: C. Peeters, 1895-1900, parue sous le titre: «étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'occident».] New York, Arno press, 1979.

Армия:

34. Mommsen, Th. *Gesammelte Schriften*, B. VI. *Historische Schriften*. Berlin, Weidmann, 1910.
35. Cagnat, René (1852-1937). *L'Armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les Empereurs*. Paris, E. Leroux, 1892. *Id.* 2 éd., Paris, 1912.

Экономическая и социальная эволюция:

36. Toutain, Jules-Francois (1865-1961). *L'économie antique* (= *L'évolution de l'humanité*, etc., см. № 5, vol. XX). Paris, 1927.

37. Weber, Max (1864-1920). *Agrargeschichte des Altertums*. 1898.
38. Speck, Ernst. *Handelsgeschichte des Altertums*. 3 tomes en 4 vol. [I. Die orientalischen Völker. 1900; II. Die Griechen. 1901; III. 1. Die Karthager. Die Etrusker. Die Römer bis zur Einigung Italiens 265 v. Chr. 1905; 2. A. Die Römer von 265 bis 30 v. Chr. B. Die Römer von 30 v. bis 476 n. Chr. 1906.] Leipzig, F. Brandstetter, 1900-1906.
39. Franc, Tenney. *An Economic History of Rome to the end of the Republic*, Baltimore, 1920. *Id.* 2nd rev. ed. London, 1927.
40. Rostovtzeff, Michel Ivanovic (1870-1952). *The social and economic history of the roman Empire*. Oxford, Clarendon Press, 1926. (*Немецкий перевод*, 1931. [*Французский перевод*: *Histoire économique et sociale de l'Empire romain* [index des noms et des sujets par H. C. Oakley]; trad. de l'anglais par Odile Demange; introd., chronologie, bibliogr. établies par Jean Andreau. Traduction de: «The Social and economic history of the Roman Empire». Paris: R. Laffont, 1988. Contient: «M. I. Rostovtseff» par A. Momigliano. — Bibliogr. des œuvres de M. I. Rostovtseff, p. 645-675.] *Русский перевод*: Ростовцев, М. И. *Общество и хозяйство в Римской империи*. Т. 1-2. Перевод с немецкого. Под редакцией и с предисловием А. Я. Тыжова. СПб., Наука, 2000.)
41. Фюстель де Куланж, Ньюма Дени. *Римский колонат*. Пер. под редакцией [и с предисловием] проф. И. М. Гревса. СПб., 1908.
42. Rostovzeff, M. I. *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*. Leipzig und Berlin, Teubner, 1910. Автор изложил важнейшие выводы своей работы в русской статье:
43. Ростовцев, М. И. *Римский колонат* (= *Русская мысль*, 1912, 1-2). [Такой публикации в указанном Л. П. Карсавиным журнале не существует. В № 2 за 1912 год, в разделе «Обзоры и заметки», на с. 49-50 — в обзоре Ф. Ф. Зелинского «Историческая наука» — содержится краткий отзыв о книгах М. И. Ростовцева «Этюды к истории римского колоната» и «Эллинистически-римский архитектурный пейзаж» (СПб., 1908). Л. П. Карсавин, вероятно, имеет в виду брошюры: Ростовцев, М. И. *Римский колонат*. Вып. 1-2. Б. м., 1911. — *А. К.*]
44. Ростовцев, М. И. *История государственного откупа в Римской империи (от Августа до Диоклетиана)*. [Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета, часть LI.] СПб., 1899.
45. Ivanov, Venceslaus (1866-1949). *De Societatibus vectigalium publicorum populi romani*. Petrapily, 1910. *Id.* [Reprod. en fac-sim. de l'éd. de 1910.] Roma, L'Erma di Bretschneider, 1971.
46. Bücher, K. (1847-1930). *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. 2. Aufl. Tübingen, 1898. (*Есть русский перевод*: Бюхер, Карл. *Возникновение народного хозяйства*. Публичные лекции и очерки. Пер. под ред. и с предисл. проф. Петроградского университета И. М. Кулишера. 5-е издание, исправленное и дополненное по немецкому 16-му изданию 1922 года. Пг., Academia, 1923.)
47. Гревс, Иван Михайлович (1860-1941). *Очерки из истории римского землевладения*. (Преимущественно во время империи). Том I. СПб., 1899.

● Культура Римской империи:

48. Homo, L. *La Civilisation romains. Avec 294 figures*. Paris, Payot, 1930. С указанием важнейшей литературы.

49. Grupp, Georg. Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. I-II. Bde. 3te Aufl. [I. Untergang der heidnischen Kultur; II. Anfänge der christlichen Kultur.] München, allgemeine Verlags-Gesellschaft, 1903-1904. *Id.* I-IV. Bde. Paderborn, 1921-1924.
50. Friedländer, Ludwig (1824-1909). Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine. Bde. I-IV. 9. Aufl. besorgt von Georg Wissowa. Berlin, 1919-1923. *Id.* 10 Aufl. Neudr. [Fac-sim.] d. 2. Ausg. Leipzig, 1921-1923. Aalen, 1979. Первая часть переведена на русский язык в серии:
51. Общая история европейской культуры, Т. IV. — Фридендер, Людвиг. Картины из бытовой истории Рима в эпоху от Августа до конца династии Антонинов. Часть I. Пер. под ред. Ф. Зелинского и С. Меликовой. СПб., 1914. [Есть и перевод Н. Белозерской. СПб., 1873.]

История искусства:

52. Springer, Anton H. (A. Michaelis) (1825-1891). Handbuch der Kunstgeschichte [I. Die Kunst des Altertums. 11. Auflage. Nach Adolf Michaelis bearbeitet von Paul Wolters.]. Stuttgart, A. Kröner, 1921.
53. Michel, André (1853-1925). Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours. Tome 1, en 2 vol. Des débuts de l'art chrétien à la fin de la période romane [publ. sous la dir. de André Michel]. Paris, A. Colin, 1905.
54. Wickhoff, Franz. Roman art. Some of its principles and their application to early christian painting. Trans. and edited by A. A. Strong. London, 1900. [Итальянский перевод: Arte Romana. [s.l.], Le Tre Venezie, 1947.]

Литература:

55. Nageotte, Eugène (1837-1898). Histoire de la littérature latine depuis ses origines jusqu'au VIe siècle de notre ère. 5e éd. Paris, Garnier frères, 1896. (Русский перевод: Нажотт, Эжен. История латинской литературы от ее начала до VI века нашей эры [...]. Пер. З. Н. Шамониной с 5-го изд. М., 1914. С пред. акад. Ф. Е. Корша М., 1914.)
56. Pichon, René (1869-19..). Histoire de la littérature latine. Paris, 1903. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
57. Schanz, Martin. Römische Literaturgeschichte (= Iwan von Müller Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft). I-IV. Bde. München, 1898-1914. *Id.* I-IV. Bde. München, 1935.
58. Manitius, Maximilianus (1858-1933). Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Freiburg i. Br., 1900.
59. Labriolle, Pierre de (1874-1940). Histoire de la littérature latine chrétienne. 2 éd. Paris, 1924. *Id.* 3 éd., revue et augmentée par Gustave Bardy. [Avant-propos de J. Zeiller.] I-II vol. Paris, les Belles lettres, 1947.

Право:

60. Declareuil, Joseph (1863-1938). Rome et l'organisation du droit. (= L'évolution de l'humanité, etc., см. № 5, vol. XIX). Paris, la Renaissance du livre, 1924. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.

Философия:

61. Arnim, Hans von (1859-1931). Philosophie des Altertums (= Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abth. V). Berlin und Leipzig, 1909. — Краткий обзор фило-

- софских систем. Существует *русский перевод*: Арним, Ганс. История античной философии. Авт. пер. с нем. [и предисл.] С. И. Поварнина. СПб., 1910.
62. Zeller, Eduard von. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I, 1892; II, 1899 и 1879; III, 1909 и 1903. *Id.* [Fac-sim. des éd. de Leipzig, 1919-1923.] 3 t. en 6 vol. Hildesheim; Zürich; New York, G. Olms Verl., 1990. *Id.* Document électronique, BNF, 2000. *Id.* [*Французский перевод*: La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique. I-III vol. Paris, 1877-1884.]
63. Ueberweg, Friedrich (1826-1871). Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1926. 12te Auflage. I. Teil. Das Altertum. 11te Auflage; II. Teil. Die patristische und scholastische Philosophie. 11., neubearbeitete und mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage, 1928; III. Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12., mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage, 1924. — Библиографический труд.

ЯЗЫЧЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО

64. Корелин, Михаил Сергеевич (1855-1899). Падение античного мирозерцания (Культурный кризис в Римской империи). 2-е изд. СПб., 1901.
65. Зелинский, Фаддей Францевич (1859-1944). Религия эллинизма. Пг., Academia, 1922. *Id.* Томск, 1996.
66. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. Статьи по истории античных религий. [Из жизни идей. Т III. Научно-популярные статьи под ред. проф. СПб университета Ф. Зелинского.] Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб., 1910. *Id.* Репринтное издание. М., 1995.
- Все сочинения Ф. Ф. Зелинского переведены на польский язык.
67. Schultze, Maximilian Victor. Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 vol. [1. Staat und Kirche im Kampf mit dem Heidentum; 2. Die Ausgänge.] Jena, H. Costenoble, 1887, 1892.
68. Geffcken, Johanness. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg, 1920. *Id.* Sonderausg., Unveränd. reprograph. Nachdr. d. Ausg. Heidelberg 1929, Darmstadt, 1972.
69. Geffcken, J. Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. 3 Aufl. Leipzig, 1920.
70. Toutain, J.-F. Les cultes païens dans l'Empire romain. 3 vol. [Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses; 20, 25, 31. Tome I. Les cultes officiels, les cultes romains et gréco-romains; Tome II. Les cultes orientaux; Tome III. Les cultes indigènes nationaux et locaux: Afrique du Nord, Péninsule ibérique, Gaule.] Paris, E. Leroux, 1907-1920. — Фундаментальный труд.
71. Reitzenstein, Richard. Die hellenistischen Mysterienreligionen: nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1910. *Id.* Reprograf. Nachdr. d. 3. Aufl. von 1927. Darmstadt, 1980.
72. Boissier, Gaston (1823-1908). La religion romaine d'Auguste aux Antonins. T. 1 et 2. 7e éd. Paris, Hachette, 1909. *Id.* Document électronique, BNF, 1995. (*Русский перевод*: Буассье, Гастон. Римская религия, от Августа до Антонинов. Пер. Марии Корсак. М., 1878. *Id.* Римская религия от времен Августа до Антонинов. В 3-х ч. Пер. с 7-го франц. изд. Н. Н. Спиридонова. М., 1914.)
73. Boissier, G. La Fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle. I-II vol. Paris, 1891. *Id.* 6e éd. Paris, Hachette, 1909. (*Русский*

- перевод*: Буассье, Гастон. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в 4-м веке. Пер. с франц. Под ред. и с предисл. М. С. Корелина. М., 1892. *Id.* Собр. соч. в 10 тт. Т. 5., СПб., Петрополис, 1998.)
74. Müller, Karl. Kirchengeschichte. I-II. Bde. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1892-1919. В. I, 2 Ausg. — Лучшая история Церкви.
75. Duchesne, Louis (1843-1922). Histoire ancienne de l'Eglise. Vol. I-II. Paris, 1911. [Л. П. Карсавин указывает издание в 4-х тт., Paris, 1906-1925.]
76. Болотов, Василий Васильевич (1853-1900). Лекции по истории древней церкви. Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] А. А. Бриллиантова. Тт. I-III. СПб., 1907-1913. [Т. IV. СПб., 1918.] *Id.* Репринтное изд. Т. I-IV. М., 1994.
77. Карсавин, Лев Платонович (1882-1952). Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие православия в их творениях. Париж, YMCA-Press, [1927]. *Id.* М., 1994.
78. Seeberg, Reinhold. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl. Bd. I. Leipzig, 1920; Bd. II., ib. 1923. *Id.* Unveränd. reprograph. Nachdr. d. 2. u. 3. u. 4. Aufl. Bde. I-VI. Leipzig, Deichert, 1974-1975. — Лучшая история церковных догм.
79. Tixeront (1856-1925). Histoire des dogmes. I-III vol. Paris, 1912-1915.
80. Общая история европейской культуры (см. № 51). [Под ред. И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Н. И. Кареева и М. И. Ростовцева. СПб. 1908-1913. Т. 1-7. Т. 3 — не вышел.] Том V. Раннее христианство. Отдел I: работы Ю. Велльгаузена «Израильско-иудейская религия», А. Гарнака «Сущность христианства» и «Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви», А. Юлихера «Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора», Э. фон Добшюца «Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины». СПб., [1911]. Том VI. Отдел II: работы Э. Гэтча «Эллинизм и христианство», Э. Ренана «Рим и христианство», А. Гарнака «История догматов». СПб., [1908].

Специально к § 12

81. Meyer, Eduard. (1855-1930). Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums. Jena, G. Fischer, 1895.
82. Salvioli, Giuseppe (1857-1928). Le capitalisme dans le monde antique. Paris, 1906. *Id.* [Trad. sur le manuscrit italien par Alfred Bonnet.] Paris, 1906. *Id.* [Fac-sim. de l'éd. de Paris: V. Giard & E. Brière, 1906, publ. dans la coll.: «Bibliothèque internationale d'économie politique».] New York, Arno press, 1979.
83. Beloch, Karl Julius (1854-1929). Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt. Leipzig, 1886. *Id.* New York, Arno press, 1979.
84. Beloch, Karl Julius. Die Bevölkerungsgeschichte Italiens im Altertum (= Klio [Beiträge zur alten Geschichte], t. III, 1903. [S. 471-490]. [Есть также издание: Bevölkerungsgeschichte Italiens, Bd. II. 2. durchges. Aufl. Berlin, 1965; Bd. III., Berlin, 1961.] Кроме того см. №№ 36-47.

Специально к §§ 14-15

85. Firth, John Benjamin. Constantin the Great. The reorganisation of the Empire and the triumph of the Church. London, 1923.
86. Schwartz, Eduard. Kaiser Constantin der Grosse und die christliche Kirche, Leipzig, Berlin, 1913. *Id.* 3., unveränd. Aufl., Reprograf. Nachdr. d. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin, 1936. Stuttgart, 1969.
87. Burckhardt, Jacob (1818-1897). Die Zeit Constantin's des Grossen, 2. Aufl. Leipzig, 1880. *Id.* Essen, 1986.

88. Ozanam, A. F. (1813-1853). La civilisation au cinquième siècle. Introduction a une histoire de la civilisation aux temps barbares suivie d'un essai sur les écoles en Italie du Ve au XIIIe siècle. I-II vol. 2 éd., avec une préface par M. Ampère. Paris, 1855.
89. Dill, Sir Samuel. Roman Society in the last century of the Western Empire. 2d ed. London; New York, 1899. *Id.*, reimpr., 1933.
90. Карсавин, Л. П. Из истории духовной культуры падающей Римской империи: политические взгляды Сидония Аполлинария. — Журнал министерства народного просвещения, новая серия, XIII-я часть, № 2, февраль 1908, с. 285-336, и отд[ельные оттиски]: СПб., 1908. 54 с.
91. Карсавин, Л. П. Магнаты конца римской империи: быт и религия. — К двадцатипятилетию учено-педагогической деятельности Ивана Михайловича Гревса: сборник статей его учеников, СПб., 1911, с. 1-62.

Специально к § 27

92. Pfister, Friedrich. Der Reliquienkult im Altertum. I-II Bde. [I. Das Objekt des Reliquienkultes. II. Die Reliquien als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes.] Giessen, A. Töpelmann, 1909-1912.
93. Soltau, Wilhelm. Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin, G. Reimer, 1906.
94. Wendland, Paul (1864-1915). Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. und 3. Aufl. Tübingen, 1912. *Id.* 4. Aufl. / erw. um eine Bibliographie von Heinrich Dorrie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972.
95. Lucius, Ernst. Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904. *Id.* Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1904. Frankfurt/M., 1966.
96. Déléhay, Hippolyte (1859-1941). Les Origines du culte des martyrs. Bruxelles, 1912. *Id.* 2e édition. [Subsidia hagiographica, 20.] Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933.
97. Saintyves, Pierre (1870-1935). Les saints successeurs des dieux. Paris, 1907. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
98. Usener, Hermann Karl (1834-1905). Vorträge und Aufsätze [Herausgegeben von Albrecht Dieterich.]. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1907.

Специально к § 28

99. Карсавин, Л. П. Античное христианство и средневековье. — Николаю Ивановичу Карееву — ученики и товарищи по научной работе, СПб., 1914, с. 98-115.

§§ 27, 29-36

См. №№ 64-80. Кроме того, —

100. Norden, Eduard (1868-1941). Agnostos Theos. Leipzig, 1913. *Id.* 7. Aufl., Neudr. der 1. Aufl. 1913. Stuttgart, Leipzig, 1996.
101. Anrich, Gustav (1867-...). Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen, 1894. *Id.* Nachdr. d. Ausg. Göttingen 1894. Hildesheim, Zürich, New York, 1990.
102. Réville, Jean (1854-1908). La Religion à Rome sous les Sévères. Paris, 1886. (*Русский перевод*: Ревилль, Жан. Религия в Риме при Северах. М., 1898.)

103. Cumont, Franz (1868-1947). Les religions orientales dans le paganisme romain. 2 éd. Paris, 1909. (*Немецкий перевод*: Leipzig, 1910.)
104. Cumont, F. Les Mystères de Mithra. 3 éd., Bruxelles, 1913. (*Немецкий перевод*: Leipzig, 1903. [*Русский перевод*: Кюмон, Франц. Мистерии Митры. СПб., Евразия, 2000].)
105. Vacherot, Étienne. (1809-1897). Histoire critique de l'école d'Alexandrie. I-III vol. Paris, 1846-1851. — Лучшее на сегодняшний день изложение философии новоплатоников.
106. Drews, Arthus (1865-1935). Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907. *Id.* Neudr. d. Ausg Jena 1907. Aalen, 1964.
107. Faye, Eugène de. Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle. [Extrait de la «Revue de l'histoire des religions». T. XLV et XLVI.] Paris, E. Leroux, 1903.
108. Faye, E. de. Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles. Paris, 1913. *Id.* 2e éd. augmentée. Paris, P. Geuthner, 1925.
109. Harnack, Adolf von. Marcion: das Evangelium vom fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. 2., verb. und verm. Aufl. Leipzig, 1924. *Id.* Unveränd. reprographischer Nachdr. der 2. Aufl. Darmstadt, 1996.
110. Поснов, Михаил Эммануилович (1873-1931). Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. *Id.* Брюссель, Жизнь с Богом, 1988.

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ И ЦЕРКОВЬ

111. Harnack, A. v. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 3. Aufl. *Id.* Unveränd. Nachdr. der Orig.-Ausg., 4., verb. u. verm. Aufl., Leipzig 1924. Wiesbaden, 1981 (?). [*Английский перевод*: The Mission and expansion of Christianity in the first three centuries. 2 vol. Translated and edited by James Moffatt. 2nd enlarged and revised edition. London, Williams and Norgate; New York, G. P. Putnam's sons, 1908.]
112. Лебедев, Алексей Петрович (1845-1908). Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. 3-е изд. СПб., 1904. *Id.* Репринтное изд. М., 1994.
113. Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской). 3-е изд. СПб., 1904.
114. Allard, Paul (1841-1916). Histoire des persécutions dans l'empire romain. Vol. I-IV (t. 1 et 2). [Paris], 1894-1903. *Id.* [Fac-sim. de la 3e éd. rev. et augm. de Paris, 1903-1908]. Roma, L'Erma di Bretschneider, 1971.
115. Hefele, Carl Joseph von (1809-1893). Konziliengeschichte. Bde. I-IX. Freiburg im Breisgau, 1873-... Существует *французский перевод*: Histoire des conciles, vv.1-11 (en 21 fasc.). Paris, 1907-1952. *Id.* Reimpression de l'éd. Paris, 1907-1952. Paris, 1973.
116. Спасский, Анатолий Алексеевич (1866-1916). История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Том первый. Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. *Id.* Репринтное изд. М., [1996 (?)].

117. Карсавин, Л. П. Монашество в средние века. СПб., Брокгауз-Ефрон, 1912.
 118. Grützmacher, Georg. Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums. Berlin, Mayer und Müller, 1892.
 119. Langen, Joseph. Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I. (von Leo I. bis Nikolaus I.; von Nikolaus I. bis Gregor VII.; von Gregor VII. bis Innocenz III.). 4 Bde. Bonn, 1881-1893.
 120. Langen, J. *Id.* Bd. I. (Geschichte der römischen Kirche von Leo [I.] bis Nikolaus I.) Gotha, 1885.
 121. Grisar, Hartmann. Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung von Cultur und Kunst. 3 Bde. (Bd. I. Rom beim Ausgang der antiken Welt. 1898). Freiburg i. B., 1898-1901. (*Французский перевод*: 1906. [*Английский перевод*: History of Rome and the Popes in the Middle Ages. Authorised English translation edited by Luigi Cappadelta (pseud., i.e. Charles Louis Des-soulavy). Vol. I-III. London, 1911-1912].)
 122. Turmel, Joseph (1859-1943). Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du quatrième siècle. Paris, 1908. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
 123. Caspar, Erich. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. 2 Bde. (Bd. I. Römische Kirche und Imperium romanum). Tübingen, 1930, 1933.
- См. №№ 74-80, 85-87.

§ 44

124. Diehl, Charles (1859-1944). Histoire de l'Empire byzantin. Paris, 1920. *Id.* Nouvelle édition. Bibliographie mise à jour par R. Guiland. Paris, 1969.
125. Diehl, Ch. Byzance, grandeur et décadence. Paris, 1924. *Id.* Paris, 1960. [*Английский перевод*: Byzantium, greatness and decline. Translated by Naomi Walford. Introduction and bibliography by Peter Charanis. New Brunswick, N. J., 1957.]
126. Diehl, Ch. Justinien et la civilisation Byzantine au VIe siècle. Paris, 1901. (*Русский перевод*: Диль, Шарль. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке. СПб., 1908.)
127. Baynes, N. H. The byzantine empire, 1925.
128. Bury, J. V. (1861-1927). A history of later Roman empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.). I-II vol. London and New York, 1889, 1894. *Id.* [Fac-sim. ed. reprod. de l'éd. de Londres, 1889, 1894.] Amsterdam, A. M. Hak-kert, 1966.
129. Bury, J. V. History of the later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian. I-II vol. [Fac-sim. de l'éd. de 1901]. New York, Dover publ., 1958. [Л. П. Карсавин указывает издание 1923 г.]
130. Васильев, Александр Александрович (1867-1953). Лекции по истории Византии. Том I-й. Время до эпохи крестовых походов (до 1081 года). Пг., 1917. История Византии. Византия и крестоносцы. Эпохи Комнинов (1081-1185) и Ангелов (1185-1204). Петербург, 1923. Латинское владычество на Востоке. Эпоха Никейской и Латинской Империй (1204-1261). Петроград, 1923. Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261-1453). Ленинград, 1925. *Id.* [С дополнениями] История Византийской империи. Т. 1-2. (Перевод с английского). СПб., Алетейя, 1998.

131. Thamin, Raymond (1857-...). *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle, étude comparée des traités «des Devoirs» de Cicéron et de saint Ambroise.* Paris, 1895.
132. Eibl, Hans. *Augustin und die Patristik (= Kafka Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. [Abt. III. Die christliche Philosophie.] Band 10/11).* München, 1923. *Id.* Nendeln, Liechtenstein, 1973.
133. Troeltsch, Ernst (1865-1923). *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift «De Civitate Dei».* München und Berlin, 1915.
134. Трубецкой, кн. Евгений Николаевич (1863-1920). *Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V-м веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина.* М., 1892. *Религиозно-общественный идеал Западного христианства в XI-м веке. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII-го и публицистов — его современников.* Выпуск I. Киев, 1897.
135. Герье, Владимир Иванович (1837-1919). *Зодчие и подвижники «Божьего царства».* Ч. I. Блаженный Августин. М., 1910.
136. Storz, J. *Die Philosophie des hl. Augustinus.* Freiburg im Breisgau, 1882.
137. Nourrisson, Jean Felix (1825-1899). *La Philosophie de Saint-Augustin. I-II vol. 2e éd.* Paris, Didier, 1866.
138. Harnack, A. v. *Augustin's Confessionen.* 2. Aufl. Giessen, 1881.
139. Boissier, G. *La conversion de St. Augustin (= Revue de deux mondes, 1881, I [В названном журнале не удалось выявить публикацию, указанную Л. П. Карсавиным]).*
140. Baudrillart, Andre (1862-...). *Saint Paulin, évêque de Nole, 353-431.* 3e édition. Paris, J. Gabalda, 1914.
141. Babut, E.-Ch. *Priscillien et le priscillianisme (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences historiques et philologiques. 169 fascicule).* Paris, 1909.
142. Babut, E.-Ch. *Saint Martin de Tours.* Paris, s.d. [1912].
143. Troeltsch, Ernst (1865-1923). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* 3. Aufl. Tübingen, 1922. *Id.* Faks. Aufl. Aalen, 1977. [*Английский перевод: The social teaching of the Christian churches. With an introduction by H. Richard Niebuhr; translated by Olive Wyon, vol. I-II. London, New York, 1931. Id. Chicago, London, 1981.*]

§ 52

См. №№ 119-123.

144. Карсавин, Л. П. *Римская церковь и папство до половины II века.* — Журнал министерства народного просвещения, новая серия, XXX-я часть, № 11, ноябрь 1910, с. 73-97.
145. Мышцын, Василий Никанорович (1866-1936). *Устройство христианской церкви в первые два века.* Сергиев Посад, 1909.
146. Harnack, A. v. *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten.* Leipzig, 1910. *Id.* Leipzig, 1967.
147. Réville, J. *Les Origines de l'épiscopat. étude sur la formation du Gouvernement Ecclésiastique au sein de l'église chrétienne dans l'Empire romain (première partie).* Paris, 1894.
148. Gregorovius, Ferdinand (1821-1891). *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom V. bis XVI. Jahrhundert.* 8 Bde. Stuttgart, 1859-1872. *Id.* München, 1978.

(Итальянский: Storia della città di Roma nel Medioevo, dal secolo V al XVI. (Prima versione Italiana di R. Manzato), vv. 1-8, 1865-... *Id.* 3 vol., Torino, 1973; русский: Грегоровиус, Фердинанд. История города Рима в Средние века (от V до XVI столетия). С четвертого немецкого издания, с дополнениями по новому (1900 г.) итальянскому переводу. Перевел М. П. Литвинов. Т. I-V. СПб., 1902-1912; французский [и английский: History of the City of Rome in the Middle Ages. Translated from the fourth German edition by A. Hamilton. Vols. 1-6. London, 1894-1898] переводы).

149. Dudden, Frederick Homes. Gregory the Great. His place in history and thought. Vol. 1-2. London, New York, Bombay, 1905.

150. Caspar, Erich. Gregor der Grosse (= Meister der Politik, B. 3.). 1923.

ЛИГУРЫ И КЕЛЬТЫ

151. Déchelette, Joseph (1862-1914). Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. 2 tomes en 4 volumes. Paris, 1908-1914. *Id.* 2 éd. Paris, 1924-1960. *Id.* 3 éd. Vol. 1-4. [Reprod en fac-sim. de l'éd. de 1927-1928.] Paris, A. Picard, 1987-1989.

152. Krėvė Mickevičius, Vincas (1882-1954). Indoeuropiečių protėvynė. Kaunas, 1927.

152a. Bloch, Gustave (1848-1923). Les origines; la Gaule indépendante et la Gaule romaine (= Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution, sous la dir. d'Ernest Lavisse. Tome Premier. II). Paris, 1911.

153. Jullian, Camille (1859-1933). Histoire de la Gaule. Vol. 1-8. Paris, 1908-1926. *Id.* Histoire de la Gaule. 2 vol. [Fac-sim. de l'éd. de Paris, Hachette, 1920-1926.] Paris, Hachette, 1993.

154. Gougaud, Louis (1877-1941). Les chrétientés celtiques. Préf. de Laurent Planchais-Lagatu. Crozon, éd. Armeline, 1995.

155. Zimmer. Keltische Kirche. = Hauck (Herzog) Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche. B. X, 204 fg.

156. Bury, John Bagnell. The Life of St Patrick and his place in history. London, Macmillan; New York, Macmillan, 1905.

157. Dottin, Georges (1863-1928). Les Littératures celtiques (Irlande, Ecosse, pays de Galles, Bretagne) (= Collection Payot, № 43). Paris, Payot, 1924.

158. Jusserand, Jean Adrien Antoine Jules (1855-1932). Histoire littéraire du peuple anglais. Vol. I-II. Paris, 1896. Существует русский перевод: Жюссеран, Жан. История английского народа в его литературе. СПб., 1898. [Английский перевод: A Literary history of the English people from the origins to the Civil war. Vol. 1-3, 2d and 3d editions. London, 1925-1926.]

ГЕРМАНЦЫ И РИМ

159. Lamprecht, Karl (1856-1915). Deutsche Geschichte. 2 tomes en 3 vol. Berlin, 1921-1922. Есть русский перевод: Лампрехт, Карл Готтар. История германского народа. Т. I, ч. I и II. Перевод П. Николаева. М., 1894. Т. II, ч. III и IV. М., 1895. Т. III, ч. V. М., 1896.

160. Gebhardt, Bruno (1858-1905). Handbuch der deutschen Geschichte. V. I-II. Stuttgart, Union, 1891-1892. *Ib.* 7. Auflage. 2 vol. [1. Von der Urzeit bis zur

- Thronbesteigung Friedrichs des Grossen. 2. Vom Zeitalter Friedrichs des Grossen bis zur neusten Zeit.] Stuttgart, Berlin, Leipzig, Union Deutsche Verlagsges, 1930-1931. *Id.* 9. Auflage. 4 vol. Stuttgart, E. Klett — J. G. Cotta, 1978-1981.
161. Brandi, Karl. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. 12 Bde. und 3 Ergänzungsbände. 1891 *sl.* *Id.* 3 Aufl. 1925. *Id.* 4 Aufl. München, 1969.
162. Gusche, O. und Schultze, W. Deutsche Geschichte von der Urzeit bis auf Karl der Grosse. I-II Bde. 1894-1896.
163. Lavissee, Ernest (1842-1922). Histoire de France illustrée, depuis les origines jusqu'à la Révolution. Paris, Hachette. — Tome II. 1ère partie. Le Christianisme, les Barbares, Mérovingiens et Carolingiens, par G. Bayet, C. Pfister et A. Kleinclausz. — (Paris), 1930; Tome II. 2e partie. Les Premiers Capétiens (987-1197) par A. Luchaire. — Paris, 1923.
164. Feist und Recke. Germanen (= Ebert, M. Reallexikon der Vorgeschichte, IV, 1). 1926.
165. Bremer, Otto. Ethnographie der deutschen Stämme (= Paul Grundris der germanischen Philologie. 2 Aufl. 1896 fg. B. III). [Bremer, O. Ethnographie der germanischen Stämme. Strassburg, 1899.]
166. Müllenhoff, K. (1818-1884). Deutsche Altertumskunde. I-V vol. 1870-1883.
167. Karsten, Torsten Ever. Les Anciens Germains. Introduction à l'étude des langues et des civilisations germaniques. Traduit par F. Mossé. Préface de A. Meillet. Paris, Payot, 1931.
168. Schmidt, L. (1862-1944). Geschichte der germanischen Frühzeit. Der Entwicklungsgang der Nation bis zur Begründung der fränkischen Universalmonarchie durch Chlodowech. Bonn, 1925.
169. Schmidt, L. Allgemeine Geschichte der germanischen Völker bis zum Mitte des sechsten Jahrhunderts. München und Berlin, 1909.
170. Schmidt, L. Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Berlin, 1904-1908.
171. Dahn, Felix. Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker. I-IV Bde. [= Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen herausgegeben von Wilhelm Oncken. Ilte Hauptabtheilung. 2er Theil.] Berlin, G. Grote, 1881-1889.
172. Wietersheim, Eduard von. Geschichte der Völkerwanderung. Zweite vollständig umgearbeitete Auflage, besorgt von Felix Dahn. I-II Bde. Leipzig, 1880, 1881. *Id.* Essen, 1997.
173. Dahn, F. Die Könige der Germanen, das Wesen des ältesten Königthums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis auf die Feudalzeit. [I. Die Zeit vor der Wanderung. Die Vandalen. 1861; II. Die kleineren gothischen Völker. Die Ostgothen. 1861; III. Verfassung des ostgothischen Reiches in Italien. 1866; IV. Die Edicte der Könige Theoderich und Athalarich. Das gothische Recht im gothischen Reich. 1866; V. Die politische Geschichte der Westgothen. 1870; VI. Die Verfassung der Westgothen. Das Reich der Sueven in Spanien. 1871; VII. Die Franken unter den Merovingen. 1894-1895; VIII. Die Franken unter den Karolingern. — 1899-1900. 6 vol.; X. Das Wesen des ältesten Königthums der german. Stämme und seine Geschichte bis zur Auflösung des karoling. Reiches. Die Thuringe, 1907.] München (Würzburg, Leipzig), E. A. Fleischmann (A. Stuber, Breitkopf und Härtel), 1861-1907.
174. Ehrismann, Gustav (1855-1941). Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Bde. I. 1.; II. 1., 2. [4 Bde.]. München, 1918-1935.

175. Taine, Hippolyte (1828-1893). *Histoire de la Littérature anglaise*, v. I. Paris, 1899. Существуют *русский*: Тэн, Ипполит. *История английской литературы*. Пер. под ред. Вл. Чуйко и А. Шелера. Ч. I-II. СПб., 1867-1868. [Издание не закончено. Текст обрывается: ч. I — на с. 160, ч. II. — на с. 48.] и *польский переводы*.
176. *The Cambridge history of English literature*. 1907, сл. *Id.* Vol. 1, *From the beginnings to the cycles of romance*, ed. by Sir A. W. Ward (1837-1924) and A. R. Waller (1867-1922). [Fac-sim. de l'éd. de Cambridge, 1932.] Ann Harbor, Mich. UMI books on demand, 2000.
177. Brooke, Stopford Augustus. *Précis de l'histoire de la littérature anglaise*. Traduction française, accompagnée de résumés historiques, par M. George Elwall. Paris, Delalain frères, 1892.
178. Brooke, Stopford A. *English literature from the beginning to the Norman conquest*. London, New York, Macmillan, 1898.
- См. № 158.

Экономическая и социальная история:

179. Weber, Max (Karl Emil Maximilian, 1864-1920). *Wirtschaftsgeschichte, Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von Max Weber*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen herausgegeben von Prof. S. Hellmann und Dr. M. Palyi. 2. Aufl., 1924. *Id.* 3e ergänzte Auflage besorgt von Dr. Johs. F. Winckelmann. Berlin, Duncker und Humblot, 1958. (*Литовский перевод*: Ūkio istorija: ūkio ir visuomenės istorijos bruožai. Vert. J. Pajaujis. Kaunas, 1929.)
180. Kötzsche, Rudolf. *Grundzüge der deutschen Wirtschaftsgeschichte bis zum 17. Jahrhundert.* (= Meister, Aloys. *Grundriss der Gesch.-Wissensch.*) 2 Aufl. 1921. *Id.* 2. Aufl. Berlin, 1923.
181. Inama Sternegg, Carl-Theodor von (1843-1908). *Deutsche Wirthschaftsgeschichte*. Leipzig, Duncker und Humblot. — I. *Deutsche Wirthschaftsgeschichte bis zum Schluss der Karolinerperiode*. 1879; II. *Deutsche Wirthschaftsgeschichte des 10. bis 12. Jahrhunderts*. 1891; III, 1-2. *Deutsche Wirtschaftsgeschichte in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters*. 1899-1901. 2 vol. *Id.* 2., verbesserte und vermehrte Auflage [1: Bis zum Schluss der Karolingerperiode]. Leipzig, 1909. *Id.* [Fac-sim. de l'éd. de Leipzig, 1909]. Hildesheim, G. Olms, 1965.
182. Lamprecht, Karl (1856-1915). *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen Zunächst des Mosellandes*. Bde. I-III. Leipzig, 1885-1886. *Id.* 2. Neudr. d. Ausg. Leipzig 1885-1886, Bde. I-III. (Bd. I. H. 1. u. 2.). Aalen, 1969.
183. Dopsch, Alfons (1868-1953). *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Grossen*. I-II. Bde. Wien, 1923-1924. *Id.* Bde. I-II., Neudr. d. 2. Aufl. Aalen, 1968. — *Фундаментальное сочинение, чрезвычайно важное для изучения не только германской истории, но и истории поздней империи.*
184. Dopsch, A. *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland*. Bde. I-II., 2. Aufl. Weimar, 1923-1924. *Id.* 3. Aufl. Köln u. Graz.

Политический строй и право:

См. № 173.

185. Waitz, Georg (1813-1886). *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Bde. 1-8. 3. Aufl. Berlin, 1880-1896. *Id.* Bde. 1-8. (Bd. 2., T. 1. u. 2.). Darmstadt, 1953, 1955.

186. Brunner, Heinrich (1840-1915). Deutsche Rechtsgeschichte. Bd. I. 2. Aufl., 1906; Bd. II. Leipzig, 1927. *Id.* Bd. I. 3. Aufl., Unveränd. photomechan. Nachdr. d. 1906 erschienenen 2. Aufl. Berlin, 1961. Bd. II. Neu bearb. von Claudius Frh. von Schwerin. 3. Aufl., Unveränd. Nachdr. d. 1928 erschienenen 2. Aufl. Berlin, 1958.

История немецкой Церкви:

187. Hauck, Albert. Kirchengeschichte Deutschlands. Bde. I-IV., 3. u. 4. (Doppel-)Aufl.; Bd. V. (1., 2.), 1. u. 2. (Doppel-)Aufl. Berlin, 1906-1920.
188. Schubert, Hans von. Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen, 1921.
189. Schubert, H. v. Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs, mit Exkursen über das älteste Eigenkirchenwesen. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1912. (Ср. № 183.)
190. Hauck (Herzog). Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche.

Варварские государства:

191. Villari, Pasquale (1826-1917). Le invasione barbariche in Italia. 2 ed. 1905. (*Английский перевод*: The Barbarian invasions of Italy. 2nd ed. 1905. *Id.* Translated by Linda Villari. London, T. F. Unwin, 1913.)
192. Hodgkin, Thomas (1831-1913). Italy and her Invaders. Vol. 1-8. 1880-1899. *Id.* 2 ed. Vol. 1-4. Oxford, 1896-1916.
193. Martroye, Francois. L'occident à l'époque byzantine. Goths et Vandals. Paris, Hachette, 1904.
194. Martroye, Fr. Genséric. La conquête vandale en Afrique et la destruction de l'empire d'Occident. Paris, Hachette, 1907.
195. Hartmann, L. M. Geschichte Italiens im Mittelalter. Bde. I-III. Gotha, 1897-1911. *Id.* Bde. I-IV. Hildesheim, 1969.
196. Pfeilschifter, Georg. Ostgotenkönig Theodorich der Grosse und die katholische Kirche (= Knöpfler Der Kirchengeschichtliche Studien. III, 1-2). Münster i. W., H. Schönigh, 1896.
197. Pfeilschifter, G. Die Germanen im Römischen Reich. Theoderich der Grosse. Mainz, Verlag von Kirchheim & Co, 1910.
198. Altamira y Crevea, Don Rafael (1866-1951). Historia de España y de la civilización española. 3a edición. Barcelona, herederos de J. Gili 1913-1914. 4 vol. (Небольшое сочинение того же автора — Histoire d'Espagne. Paris, Payot, 1931). [*Французский перевод*: Histoire d'Espagne. Paris, Collection Armand Colin (section d'histoire et sciences économiques). № 139, 1931. *Id.* 3e édition [mise a jour par Pierre Vilar]. Paris, A. Colin, 1956. *Английский перевод*: A History of Spanish civilization, by Rafael Altamira. Translated from the Spanish by J. B. Trend. London, Constable and Co, 1930. *Русский перевод*: Альтамира-и-Кревеа, Рафаэль. История Испании. Сокращенный перевод с испанского. Тт. 1-2. М., 1951.]
199. Winkelmann, Eduard August. Geschichte der Angelsachsen bis zum Tode König Aelfreds (= Oncken и т. д. [Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen. hrsg. von Wilhelm Oncken. 2. Hauptabtheilung, 3. Theil], см. № 171). Berlin, G. Grote, 1883.
200. Green, John Richard (1837-1883). The Making of England. Vol. 1-2. 1897. *Id.* London, 1910.

201. Green, J. R. History of The English People. Vol. 1-8. London, 1885-1908. [У Л. П. Карсавина название этой работы J. R. Green'a приведено неточно — «History of England».] (Существуют *русский*: Грин, Джон Ричард. Краткая история английского народа. В трех выпусках. Перевод В. Я. Богучарского под ред. Н. Н. Шамолина (вып. I) и Н. Н. Шамолина (вып. II и III). М., 1897 (вып. I), 1898 (вып. II), 1900 (вып. III). История английского народа. Перевод П. Николаева. М., 1891 (т. 1), 1892 (тт. 2-4), и *французский*: Green, John Richard. Histoire du peuple anglais. Traduite de l'anglais par Auguste Monod et précédée d'une introduction par Gabriel Monod. 2 vol. Paris, E. Plon, Nourrit et Cie, 1888 *переводы*.)
 202. Hunt, William. The English Church. From its foundation to the Norman Conquest, 597-1066. London, 1899. *Id.* London, 1907.
 203. Cabrol, Fernand (O.S.B., Dom). L'Angleterre chrétienne avant les Normands. Paris, J. Gabalda, 1909.
 204. Kurth, Godefroy (1847-1916). Clovis. 2 éd. I-II vol. Paris, 1901. *Id.* [Paris], éd. de la Seine, 1996. [En appendice, «Le lieu du baptême de Clovis» par L. Demaison. — Bibliogr. p. 623-625.]
 205. Kurth, G. Histoire poétique des Mérovingiens. Paris, Bruxelles, Leipzig, 1893. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
 206. Kurth, Godefroy (1847-1916). Etudes franques. I-II vol. Paris, H. Champion; Bruxelles, A. Dewit, 1919.
 207. Kroell, Maurice. L'immunité franque. Paris, 1910.
 208. Guilhaumez, Paul (1860-1922). Essai sur l'origine de la noblesse en France au moyen âge. Paris, A. Picard et fils, 1902. *Id.* Reprod. en fac-sim. Burt Franklin research and source works series; 4 [Paris, Picard, 1902]. New York, B. Franklin, [1960]. *Id.* Document électronique, BNF, 1995.
- Кроме того, см. №№ 11-15, 163-183.

§§ 83-84

209. Norden, Walter. Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453). Berlin, B. Behr, 1903.
 210. Duchesne, Louis (Mgr). Les premiers tempts de l'Etat pontifical. Paris, 1904.
 211. Fabre, Paul. De Patrimoniis romanae Ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum. Insulae, ex typis L. Danel, 1892.
- См. №№ 119-123, 124-130, 148-150.
212. Schneider, Fedor Heinrich Gustav Hermann (1879-1932). Rom und Romgedanke im Mittelalter, die geistigen Grundlagen der Renaissance. 1926. *Id.* Köln, Graz, Böhlau Verlag, 1969.

Лев Платонович Карсавин
РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ, ХРИСТИАНСТВО И ВАРВАРЫ

Главный редактор издательства: *И. А. Савкин*

Оригинал-макет: *А. Б. Левкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя», 193019, СПб., пр. Обуховской обороны, 13.

Тел.: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53

E-mail: aletheia@rol.ru

www.orthodoxia.org

Подписано в печать 20.06.2003. Формат 60×90^{1/6}.
Усл.-печ. л. 21. Печать офсетная. Тираж 2000 экз.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии «Реноме»,
192102, Санкт-Петербург, ул. Салова, д. 28

Printed in Russia