

об арифмосе была развита Г. А. Острогорским<sup>4</sup>, однако арифмос не нашел себе места в системе условных пожалований, разработанной Гликаци-Арвейлер.

Далее, по мнению исследовательницы, в византийских условиях пожалование всегда исходит из одного источника — от государства (стр. 103). Впрочем, она нарушает этот строго монастический признак, допуская (стр. 108), что характеристики могут быть раздаваемы как императором, так и патриархом. В документах мы встречаемся с иным типом условного пожалования — с передачей земли на срок жизни; «инфеодацию» в этом случае совершают монастыри, а возможно, и светские лица<sup>5</sup>.

Но наиболее сложный вопрос, встающий в связи с поднятой Гликаци-Арвейлер проблемой, — это вопрос о юридической природе прав бенефициария: можем ли мы говорить только о фиктивном вещном праве, как делает исследовательница, или же о земельном владении *de jure*, как поступает в отношении пронии К. В. Хвостова?<sup>6</sup>

Вопрос этот представляет большие трудности прежде всего потому, что в источниках мы встречаем трактовку пронии и как земельного владения, и как налоговой суммы (последнее определение всего отчетливее выступает в простагме Михаила VIII Палеолога). — почему я первоначально и не решился раннюю пронию назвать земельной собственностью. Однако в дальнейшем я стал рассматривать пронию XI—XII вв. как условную собственность, исходя из понятия о феодальной собственности как корпоративной, где верховные права принадлежат всему сословию (в Византии — государству) и где всякая рента предполагает наличие какой-то доли вещного права. Пронию, характеристик, арифмос и пожалование на срок жизни я пытался рассматривать как четыре формы условной собственности<sup>7</sup>. На трудности проблемы указывал еще Г. Г. Литаврин, отмечавший противоречие между юридической формой пронии (право на ренту) и ее вещным содержанием (феодалная собственность)<sup>8</sup>.

К сожалению, Гликаци-Арвейлер игнорирует эти трудности и безоговорочно расценивает пронию как *droit incorporel*. Кстати сказать, право конфискации (*ἀποστῆναι*), которое исследовательница считает спецификом стратиотской пронии (стр. 111, прим. 47), распространялось в Византии на различные категории земельной собственности<sup>9</sup>.

Гликаци-Арвейлер поставила большую проблему. Ее заслуга в том, что, решая эту проблему, она исходила не из терминологии, а из конкретной действительности (это позволило ей, в частности, выявить разные формы пронии). Но пренебреженные работами советских ученых значительно обеднили выводы Гликаци-Арвейлер.

А. К.

#### D. SAVRAMIS. ZUR SOZIOLOGIE DES BYZANTINISCHEN MONCHTUMS

Leiden—Köln, 1962, VI + 99 S.

Небольшая книга Демосфена Саврамиса — первая попытка оценить место монашества в византийском обществе. Автор ставит две проблемы: 1) влияние монашества на «социальные отношения» (*soziale Verhältnisse*; этим термином Саврамис обозначает не отношения между различными социальными группировками, как в нашей научной литературе, но нечто чрезвычайно расплывчатое — отношения людей в обществе) и 2) «социологическая структура византийского монашества» (стр. 6). Последнее понятие, впрочем, оказывается в книге Саврамиса вполне неопределенным: ясно, как соотносится эта *soziologische Struktur* с выступающей через несколько строк *soziale Struktur*; ясно, далее, как соотносится вторая про-

<sup>4</sup> G. Ostrogorski. Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine. Bruxelles, 1956, p. 27 sq.

<sup>5</sup> А. П. Каждан. Формы условной собственности в Византии X—XII вв. М., 1960, стр. 2 и сл. (переиздано на немецком языке: «Труды XXV Международного конгресса византистов». М., 1962, стр. 481—487).

<sup>6</sup> К. В. Хвостова. О некоторых особенностях византийской пронии. — ВВ, XXV, 1964, стр. 214. К взглядам Гликаци-Арвейлер близок также А. Хольверг: A. Hohlweg. Beiträge zur Verwaltungsgeschichte des Oströmischen Reiches unter den Komnenen. München, 1965, S. 82—93.

<sup>7</sup> «Мы остановимся на четырех основных формах византийской условной собственности X—XII вв., — писал я («Формы...», стр. 2), — пожалование на срок жизни, характеристик, прония и арифмос». Я останавливаюсь на этом подробно потому, что К. В. Хвостова в указанной выше статье (стр. 213) приписала мне представление о пронии как о праве на определенное количество налогов, смешав изложение простагмы Михаила VIII с авторским суждением.

<sup>8</sup> Г. Г. Литаврин. Болгария и Византия в XI—XII вв. М., 1960, стр. 146.

<sup>9</sup> А. П. Каждан. Деревня и город в Византии IX—X вв. М., 1960, стр. 141 и сл.

блема с первой, поскольку — если только это не погрешность формулировки — автор включает во вторую проблему в качестве частного вопроса также и «отношение к миру, или к обществу», т. е. как раз то, что составляет содержание первой проблемы.

Впрочем, такая «социологизированная» терминология отличает лишь введение к книге — в самой книге идет речь о вещах, гораздо более простых: об отношении монастыря к хозяйству, к государству, к культуре, об организационных формах монастырской жизни.

Саврамис с самого начала постулирует, что влияние монастыря было противоречивым, включало в себя и позитивные, и негативные элементы (стр. 5). К этому противоречию, или парадоксу, он возвращается и в дальнейшем (стр. 58). Решение его может быть двояким. Можно подойти к нему исторически, т. е. признать, что на известном этапе воздействие монастыря было прогрессивным, тогда как на другом этапе оно оказалось вредным, губительным. Можно, наоборот, рассматривать монастырь как внеисторический институт, которому имманентно свойственно и позитивное, и негативное воздействие на общество. Казалось бы, оба подхода взаимоисключающие, — но Саврамис, как это ни парадоксально, сочетает их.

Действительно, говоря о влиянии монастыря на культуру (стр. 81—87) или рассматривая роль монастырей как благотворительных учреждений (стр. 24—34), автор считает эти функции вневременными: монастырь, с его точки зрения, всегда содействовало смягчению социального зла (стр. 25), всегда способствовало повышению культурного уровня крестьянства (стр. 82), всегда создавало больницы и странноприимные дома (стр. 26—30) и т. п. Напротив, когда Саврамис переходит к воздействию монастыря на экономику Византии, он резко отделяет ранний период от позднего: монастыри, возникнув как протест против общественного строя, основанного на принуждении (стр. 11), стали в IV—V вв. центрами свободного труда, благотворно влиявшими на хозяйственную жизнь (стр. 45); позднее же они превратились в феодалские поместья и энергично осуществляли разорение крестьянства (стр. 50—52). Автор говорит о сосуществовании в одно и то же время «упадка и возрождения» (стр. 68) и вместе с тем ищет разгадку парадокса в забвении идеалов Василия Кесарийского (стр. 58).

Но если мы признаем, что роль монастыря в экономической жизни страны изменялась, возможно ли допустить, что его воздействие на культуру, скажем, оставалось неизменным? По выражению Саврамиса, в сфере культуры монахи были творцами (Neuschöpfer — стр. 81). Это в известной мере справедливо, допустим, для IV—VI и даже для VII—IX вв., когда литература и наука, действительно, чрезвычайно заметно окрашиваются церковно-монастырскими чертами. Но можно ли сказать, что в XII столетии или особенно в XIV—XV вв. византийская культура носит церковно-монастырский характер? Монашество, вторгаясь в эту пору в культурную жизнь, выступает отнюдь не в роли Neuschöpfer, но как носитель охранительных, реакционных идей.

Исторически должна быть оценена и благотворительная деятельность монастырей. Монастыри не создали византийской благотворительности — они унаследовали ее от античного мира. В античности город (муниципий, полис) должен был заботиться о пропитании и развлечениях беднейших граждан. Дешевый хлеб, театр, образование, медицинская служба — давать все это было обязанностью муниципия, а беднейшие граждане имели право получать. Распад муниципальной системы приводит к тому, что беднота оказывается лишенной покровительства своего полиса, а куриалы стонут от бремени ставших непонятными литургий. В этот-то момент и выступает церковь (и монастыри): она принимает на себя благотворительные функции полиса — однако это уже не обязанность, а милость; бедняк, получая подающие, не осуществляет свое право на «хлеб и зрелища», но униженно вымаливает крохи с пиршественного стола господ.

Для понимания социальной роли монастыря в Византии необходимо учесть еще и различие природы монастырей. Саврамис делает некоторый шаг в этом направлении, различая «асоциальную» и «социальную» форму, т. е. отшельничество и общежительную обитель (киновию) [я только не могу понять, почему он считает асоциальную форму неинтересной для социолога (стр. 90); ведь уход «от мира» отнюдь не есть уход из общества, и асоциальные отшельники имеют свои социальные функции]. Саврамис старается также выяснить отличие поздних форм монастырской жизни — исихазма и идиоритма — от раннего пустынножительства (стр. 68 и сл.). Но нужно пойти дальше: основанные крестьянами сельские монастырьки и воздвигнутые императором грандиозные обители были, разумеется, учреждениями разной социальной природы и играли разную социальную роль. Существовали в Византии монастыри городские (как-то: Студийский или Псамафийский) и монастыри сельские (монастыри Вифинского Олимпа, афонские); спрашивается, были ли общественные функции тех и других единообразными? Политические деятели, выступая против монастырей одного типа, поддерживали другие: так, Никифор Фока,

боровшийся против монастырского землевладения, был весьма близок к Афанасию Афонскому. И Иоанн Оксит, и Евстафий Солунский одинаково высоко ценили монашество, но Иоанн мечтал о монастырях, независимых от императорской власти, а Евстафий — о подчинении монастырей харистикариям.

Короче говоря, не только в разное время, но и в разных условиях византийское монашество могло приобретать разные социальные функции. Поскольку Саврамис отвлекается от этого многообразия, нарисованная им «социологическая структура» византийского монашества оказывается обедненной, упрощенной.

По мысли Саврамиса, исходный пункт развития византийского монашества — идеальная киновия Василия Кесарийского. Этот монастырь — коллективное хозяйство, направляемое волей игумена (стр. 21) и осуществляющее на основе общего труда «потребительский коммунизм» (стр. 43). Особое внимание Саврамис уделяет отношению Василия к труду. Действительно, мы найдем у Василия немало суждений о необходимости труда, например, «Господь, создавая человека, не хотел сделать его ленивым и недвижимым, но деятельным» (PG, t. 31, col. 1348 BC). Василий рассуждает об орудиях труда, о разделении труда, о трудовой дисциплине. Эта картина основанной на трудовой (и, разумеется, религиозной) общности киновии (и тут Саврамис прав) соответствовала стремлениям трудящихся масс Римской империи IV в., когда основной экономической тенденцией развития становится тенденция к укреплению мелкого независимого хозяйства. Но был ли это недостижимый идеал или достигнутая реальность?

Саврамис хорошо знает, что византийские источники идеализируют монашество (стр. 6), и тем не менее к «Правилам» Василия Кесарийского он не относится критически, не ставит даже вопроса об их соответствии действительности — несмотря на то, что отказ от *vita activa* сам справедливо включает в основные принципы монашества (стр. 14). Он, правда, ссылается на слова Иоанна Мосха, будто бы подтверждающие принципы Василия: «Тот, кто хорошо управляет земными делами, приобретает небесные блага» (стр. 46) — но в цитируемом месте («Луга духовного» (PG, t. 87, col. 3089) идет речь совсем о другом. Там рассказывается, что отец, умирая, спросил сына, предпочтет ли тот иметь деньги или получить куратором Христа. Сын выбрал последнее и остался без средств, но немногим спустя христоролюбивая женщина, обладавшая большим состоянием, выдала за него по божьему внушению свою единственную дочь. Разве это — *vita activa*, идеал Василия Кесарийского?

Короче говоря, мы должны разграничивать реальную действительность IV в. и программу Василия. Тем не менее часть монастырей IV—VI вв., видимо, действительно способствовала экономическому прогрессу: не использованные Саврамисом археологические материалы из Северной Сирии подтверждают этот тезис. Вместе с тем значительные массы монашества в V—VI вв. были наиболее активной силой, сокрушавшей античную образованность.

К VIII в. Саврамис относит упадок монашества, достигающий опасных масштабов (стр. 68). Исследователь совершенно некритически принимает традиционные цифры, характеризующие размеры монашеского землевладения: он утверждает, что в руках монахов была треть всей земли. Затем следуют несколько столетий однообразного роста монашеского землевладения, и к моменту турецкого завоевания у монастырей уже оказывается половина земли (стр. 49). Жаль, что Саврамису остались неизвестными работы М. Я. Сюзюмова: он не оперировал бы так легко произвольными цифрами. (Замечу попутно, что несколько столетий непрерывного разорения крестьянства дали — под пером Саврамиса — прирост всего лишь в полтора раза: от  $\frac{1}{3}$  до  $\frac{1}{2}$  всех земель.)

В соответствии со своим представлением о катастрофическом росте монастырского землевладения к VIII в. Саврамис предлагает новую, как ему кажется, концепцию иконоборчества. Социальный смысл иконоборчества не выяснен, полагает он (стр. 72), и заявляет, что это движение вызвалось не только религиозными, но и социально-политическими факторами и было направлено против возросшей мощи монашества (стр. 74 и сл.).

Вывод правилен, но не оригинален: снова я должен отослать Саврамиса к советской литературе, где проблема социальных корней иконоборчества давным-давно дискутируется.

Саврамис признает византийский феодализм (стр. 49, прим. 76), но процесс феодализации (стр. 51) обрисовывает крайне общими мазками; опять-таки, думается, незнание советских работ по этому вопросу послужило ему серьезной помехой. При этом феодализация оказывается в его изображении не закономерным и по-своему прогрессивным (на определенном этапе) историческим процессом, а экономическим бедствием и хаосом, порожденным многообразными причинами, среди которых — религиозность «византийского человека», податные льготы монастырям (стр. 47), вызванный celibатом монахов демографический кризис (стр. 55).

В рецензируемой книге поднято много важных проблем. Интересны постановка вопроса об отличии византийского монашества от западного (стр. 87 и сл.), харак-

теристика эстетических принципов византийского искусства (стр. 85). И все-таки на книге лежит налет дилетантизма. Он проявляется и в полном незнакомстве с советской византиноведческой литературой по социально-экономической истории, и в довольно случайном отборе фактов (если «Правила» Василия Кесарийского изучены детально, то поздние источники привлекаются лишь спорадически и часто по литературе; вовсе не использованы, к примеру, сочинения Симеона Богослова), и в некритическом использовании цифровых данных, и в наличии элементарных ошибок [Афанасий посетил Рим в 399 г. (стр. 4), Феофан — игумен Сиггилианского монастыря (стр. 8, прим. 32), египетская экономика базировалась на всеобщем рабском хозяйстве (стр. 11)]. Тема же, поднятая Саврамисом, — важная и интересная, и инициативу социологического изучения византийских институтов следует всячески приветствовать.

А. К.

## R. JANIN. LE MONACHISME BYZANTIN AU MOYEN ÂGE. COMMENDE ET TYPICA (X<sup>e</sup>—XIV<sup>e</sup> SIÈCLE)

«Revue des études byzantines», XXII, 1964, p. 5—44

Большая статья Р. Жанэна посвящена двум моментам монашеской организации в Византии X—XIV вв.: характеристику и ктиторским уставам. По своему характеру материал статьи распадается на справочный и исследовательский. Справочная часть включает обзор канонического законодательства о монашестве (стр. 5—9), выходящий, кстати сказать, за избранные автором хронологические рамки (он начинается с правил Халкидонского собора), а также список ктиторских уставов (стр. 16—21), сохранившихся полностью или частично. Исследование в свою очередь состоит из двух частей: первая посвящена характеристике (здесь же рассматриваются и попытки борьбы с характеристикной системой) (стр. 9—15), вторая — описанию монашеской жизни по данным уставов, а именно: пострижению, роли игуменов и других должностных лиц, числу монахов в монастыре, монашеской независимости и т. п. Статья завершается характеристикой женских и так называемых двойных монастырей.

Из наблюдений, сделанных Жанэном, особого внимания заслуживают два. Во-первых, он подчеркивает, что издание ктиторских уставов, придававших монастырям «юридический статус и внутреннее устройство в соответствии с личным представлением» ктиторов, означало разрыв с традициями канонического права, с его единообразной системой подчинения монастыря епископу (стр. 15). Иными словами, в монастырскую организацию отчетливо вводился принцип частного права, и, следовательно, связь ктиторских уставов с характеристикной системой, знаменующей проникновение феодальных принципов в управление монастырями, оказывается не случайной, а внутренне обусловленной.

Во-вторых, Жанэн очень тонко подвергает критике традиционное представление о многолюдности византийских монастырей (стр. 29 и сл.). Невозможно поверить, указывает историк, что Студийский монастырь насчитывал около тысячи монахов<sup>1</sup>, поскольку он занимал лишь несколько гектаров и его церковь (25 × 25 м) не могла вместить такую толпу. Насколько опасно доверять цифрам нарративных источников, свидетельствует еще один пример, приводимый Жанэном: Ансельм Гавельбергский, посетивший Константинополь в 1136 г., сообщает, что в монастыре Пандократора обитало 700 монахов — однако устав этого монастыря, составленный в том же году, дает иную цифру — всего 80 человек. Вообще приводимые в уставах цифры колеблются от 5 до 120 монахов.

Работа Жанэна вызывает ряд возражений. Прежде всего, она неполна: так, в составленном им списке уставов<sup>2</sup> отсутствуют следующие типиконы:

- 2а. Завещание патриарха Евфимия для Псамафийского монастыря (917 г.): P. Karlin-Nahter. Vita S. Enthyimii. — Byz., XXV—XXVII, 1955—1957, p. 148 sq.
- 5а. Завещание Никола Метаноите (около 998 г.): Н. Г. Веск. Op. cit., S. 589.
- 5б. Завещание Иоанна Ксена (конец X в.): Н. Г. Веск. Op. cit. S. 590 (P. de Meester. Op. cit., p. 503, № 5: XI в.).

<sup>1</sup> Эта цифра некритически была повторена и мною: А. П. Каждан. Деревня и город в Византии IX—X вв. М., 1960, стр. 67.

<sup>2</sup> Странным образом Жанэн не использовал при этом список, составленный П. де Мэстром (P. de Meester. Les typiques de fondation. — «Atti del V Congresso internaz. di studi bizantini», II. Roma, 1940, p. 500—505). Следовало также привлечь и данные в книге Г. Г. Бекка (H. G. Vesck. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959).