

А. П. КАЖДАН

ВИЗАНТИЙСКИЙ ПУБЛИЦИСТ XII в.
ЕВСТАФИЙ СОЛУНСКИЙ *

3. ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Этические и социальные воззрения тех или иных лиц или направлений кажутся трудно сопоставимыми: на первый взгляд, их отделяет непроходимая грань. Этические нормы консервативны. Принцип «Не убий» или «Не укради» может быть применен в разных общественных условиях, выдвинут, одобрен и принят разными социальными группировками. К тому же этические нормы емки, т. е. одна и та же формулировка может включать различное реальное содержание. Принцип «Не укради» может выдвигаться в защиту частной собственности, равно как и против нее; для такого истолкования его необходимо лишь дополнить прудоновскими словами: «Собственность — это кража».

Таким образом, этические формулировки всегда оставляют широкий простор для произвольных социологических истолкований. Чьим социальным интересам, к примеру, отвечает требование: «Твори добро»? Любая социальная прослойка, разумеется, охотно напишет этот лозунг на своих знаменах. Чтобы каким-либо способом элиминировать трудность, вытекающую из самой природы нравственных формул, из их социальной расплывчатости, исследователю необходимо соблюдать два правила: во-первых, предметом исследования должны стать не изолированные высказывания, а более или менее целостная система взглядов: во-вторых, эта система взглядов должна проверяться не абстрактными, «общечеловеческими» нормами, а соотношением с суждениями современников.

Ряд прописных истин, высказанных Евстафием, дал основание судить о нем как о благом наставнике его паствы¹. Суждение это спорно прежде всего потому, что Евстафий сумел вызвать вражду широких слоев солунян и был, как мы знаем, принужден бежать из своей митрополии. Но дело даже не в противоречии подобного суждения фактическому ходу событий — оно порочно само по себе, поскольку понятие блага (как и зла) относительно, социально и темпорально окрашено, меняется в разных условиях, хотя — повторяю еще раз — и сохраняет нередко старые вывески. Дело не в том, чтобы назвать Евстафия благим или злым — он был благим для одних и злым для других. Предмет исследования состоит в том, чтобы выяснить, как Евстафий сам представлял себе добро и зло и как это представление соотносилось с его социальной программой.

* Окончание. См. ВВ, XXVII, 1967, стр. 87—106; XXVIII, 1968, стр. 60—84. Здесь приняты те же сокращения, что и в предыдущих выпусках.

¹ См. напр., А. Г о в о р о в. Евстафий... — «Правосл. собеседник», 1883, янв., стр. 36; окт., стр. 140 и сл.; Esp., p. XLVII, LII sg.

В соответствии с принципами христианского мировоззрения Евстафий исходит из представления о четком разграничении добра и зла. «Нет ничего общего, — заявляет он, — между солнцем и мраком, между истиной и лицемерием» (Opusc., p. 73.74—75). Коль скоро это так, моральные критерии становятся четкими: Евстафий отвергает многообразие и многоликость языческих образов, противопоставляя этой ненужной сложности простоту; не покатый, неустойчивый шар, а беспорочный, неподвижный куб объявляет он идеальным телом (Opusc., p. 115.52—58).

Но это — лишь теоретическая посылка. Стоит обратиться к действительности, и идеальная неподвижность и простота исчезают. Реальный, живой человек представляется Евстафию не поддающимся определению (*ἀδιαπόρωτος, ἀαρχακτήριστος*) — причиной этому многообразию и пестроте жизни, постоянная изменчивость людей: один от добродетельной жизни обращается к ее противоположности, другой из жестокого тирана становится человечным, и, напротив, милостивый обретает жестокосердие (Opusc. p. 216.82—96). Конечно, Евстафий тут же прибавляет, что задача человека уйти от изменчивости, обрести стабильность и тем самым совершенство (Opusc., p. 217.31—34) — но что такое совершенство, что такое прекрасное?

В духе христианской традиции Евстафий ищет спиритуалистическое решение проблемы: добродетель, проникающая в глубь души (Opusc., p. 187.83—85), объявляется им идеалом. И вместе с тем он не вовсе отбрасывает плоть, — напротив, он признает прекрасным гармоническое единство тела и духа. Восхваляя Дуку — брата Никифора Комнина, — он называет его прекрасным творением природы, ибо тот соединяет в себе внутреннюю и внешнюю красоту: внутренняя — это красота духовная, внешняя — телесная ².

Телесная красота не может быть стабильной, она подвижна, изменчива. Такова красота императора Мануила, как ее рисует Евстафий. Он начинает с традиционного набора признаков: торжественное величие, глаза, источающие и мягкость, и воинственность, глубокое спокойствие лица и соответственно — симметричность, ровные хорошие краски. Но это лишь иконописный канон, а не подлинный Мануил ³, и Евстафий тут же оговаривается, что таким император оставался, пока не начинало бушевать в нем скрытое море страстей. Тогда он отвергал природный лик (*ἔμφυτον ζωγράφημα*) — и можно было наблюдать смешение черт. И оно тоже было прекрасным. Тот, кто наблюдал гнев Мануила, дрожал и хотел умереть (ибо кто не задрожит перед львом, хмуриющим брови?). Впрочем, спешит добавить Евстафий, гнев самодержца был чисто внешним, не отвечавшим милосердию его души (Opusc., p. 202.1—40).

Чтобы оценить значение этого портрета разгневанного Мануила, мы обратимся к речи современника Евстафия, оратора Константина Стильва, тоже писавшего о гневе императора. Но как традиционен, как иконописен его образ в сравнении с созданным Евстафием! По словам Стильва, гнев вообще присущ человеческой природе — император же подавляет в себе человеческие страсти, смиряет заключенного в его груди льва, запирает в глубине сердца и превращает в ручное ⁴. Стильв руководствуется принципом аскетического идеала, согласно которому страсти (*πάθη*) были источником греха ⁵, и в согласии с ним трансформирует действительность —

² Opusc., p. 318. 65—68. См. также о гармонии внешнего облика и духа у патриарха Михаила III (Э, л. 175 об.). Признание гармонии тела и духа свойственно и другим авторам XII в., напр., Никифору Василяки (Fontes, II, p. 237. 5—7, 13—14).

³ Те же иконописные черты (красота очей, спокойствие облика, светлый героический лик, соразмерность тела) — и в другом панегирике Евстафия Мануилу (Fontes, I, p. 51. 10—14), вплоть до совпадения отдельных слов.

⁴ R. Brown in G. An Anonymous *βασιλικὸς λόγος* Addressed to Alexios I Comnenus. — Byz., 28, 1958, p. 37. 38—42.

⁵ Так, в частности, расценивает страсти и Симеон Богослов.

Евстафий идет от действительности, противоречащей аскетическому идеалу.

Итак, признавая прекрасным также и телесную красоту, Евстафий приходит к допущению совершенства и в изменчивом, подвижном мире: Мануил прекрасен в спокойствии, но прекрасен и во гневе, — где же истинное, единственное, стабильное совершенство?

В духе христианской традиции, в полном соответствии с учением мистиков Евстафий восхваляет любовь как высший жизненный принцип: ради нее, оказывается, установлены законы, созданы государства, придуманы союзы, введено все то, что упорядочивает жизнь (Opusc., p. 158.55—57). Во имя любви приходил к нам господь, научивший нас объединяться, словно мы члены и части божества (Opusc., p. 62.69—70). Любовь приносит мир, обращается Евстафий к солунянам, а с ней расцветают всевозможные ремесла и науки, укрепляются браки, крепнет торговля и расширяются ярмарки (Opusc., p. 63.10—11).

Однако действительность, как мы помним, многообразна, и Евстафий предупреждает, что не всякая любовь хороша, ибо развратник тоже любит распутство, убийца — кровь, а вор — кражу (Opusc., p. 63.46—50). Кто именуется любовью несправедливые вожелания, тот просто пользуется честным названием, чтобы прикрыть свое нечестие (Opusc., p. 63.63). Но оставим в стороне лжелюбовь. И настоящая любовь, по Евстафию, двояка: бывает любовь замкнутая, сосредоточенная на себе (*ἀποπαθής*) — и любовь, обращенная вовне (Opusc., p. 69.93—95). Любовь замкнутая состоит в благочестивой жизни, в постах, в удалении от мира, в обращении к богу. Но такое монашеское пустынножителство, такой аскетический вариант любви не привлекает Евстафия — его симпатии на стороне того, кто не прячется от людей и от самого солнца, но несет свой свет во мрак жизни (Opusc., p. 70.12—18). Нам недостаточно, развивает он далее эту мысль, уклониться от зла — необходимо творить добро (Opusc., p. 73.93—95). Евстафий стоит за активное вмешательство в жизнь.

Он открыто осуждает тех, кто сломя голову бежит от зла в надежде на собственное спасение, как будто одним только бегством от мира можно достичь совершенства (Opusc., p. 76.43—46). Он смеется над анахоретами, забивающимися в «духовные уголки», в пещеры и расселины земли, прабывающими в горах (Opusc., p. 77.74—76). Места их уединения он сравнивает с золотыми россыпями, изобилующими драгоценным металлом, который не раскрывает себя, не превращается в человеческую монету, но остается во глубине руд (Opusc., p. 77.72—77).

Если важна любовь деятельная, любовь мирская, то не остается места для религиозного ригоризма: нет необходимости предъявлять к себе непременно максимальные требования, наставляет Евстафий свою паству, и если у тебя нет сил поститься, ограничься умеренностью в еде (Opusc., p. 11.82—83); не пренебрегай умыванием — быть чистым не возбраняется (Opusc., p. 11.91—95); если тебе трудно выдержать продолжительное богослужение, молись, когда есть возможность, — в любой час можно славить господа (Opusc., p. 12.9—15).

Обрядность отступает в его наставлениях перед нравственностью. Конечно, заявляет Евстафий, отдавая долг традиции, велика польза от коленопреклонений, пролития слез, исполнения трудных обрядов, от которых дрожат конечности, — но человек, живущий смиренно, разве не достигает того же (Opusc., p. 11.41—44, 61—64). «Пусть вам будет, братья, смирение взамен коленопреклонений» (Opusc., p. 11.67—68).

Да, Евстафий признает в духе христианской традиции, что пост освобождает нас, отрывает от земли, уподобляет пернатым, славящим господу, и все же пост лишь приправа к добродетелям и придаток к созданной ими красоте (Э, л. 39). И тут же со всей страстностью Евстафий обрушивается, на тех, кто хотел бы постом заменить недостаток добродетели.

«Пусть не будет пост для нас торговым делом, и воздержание от пищи не станет средством приобретения благ». Нельзя превращать божью заповедь (ἐντολή) в торговую сделку (ἐμπολή), иначе пост станет сладостен для скупца, который сможет экономить, опираясь на заповедь, и превратит в доблесть сбережение копейки. Пост не служит извинением для отказа в помощи: если мы под предлогом поста оттолкнем брата и позволим ему умереть с голода, то это уже не пост (νηστεία), а разбой (ληστεία) и удушение (л. 39 об.). И в заключение Евстафий следующим образом формулирует свою мысль: «Лучше набить рот мясом — это называется мясоедством, — чем преисполниться зла, ибо это уже людоедство» (л. 40 об.).

Ряса еще не делает человека монахом, постоянно повторяет Евстафий. «Разве обитатели монастыря из племени меланхленов?» — смеется он, имея в виду, что меланхлены — в буквальном значении слова — «одежда в черный плащ» (Opusc., р. 239.6—7). Если все дело в черной одежде, так почему же при богослужении мы пользуемся цветным оплечьем (Opusc., р. 239.93—96). Не одно только черное прекрасно, ибо многоцветны драгоценные камни и облака на небе принимают разные цвета (Opusc., р. 240.26—50). Ряса — лишь оболочка, а суть дела — в том плоде, ради которого существует оболочка (Opusc., р. 240.94—96).

Остановимся на мгновение и попробуем перебросить мостик от этих этических принципов солунского архиепископа к уже известным нам его социальным воззрениям. Сдержанная оценка аскетизма вполне согласуется с критическим отношением Евстафия к монашеству как к общественной группировке; напротив, разве прославление любви активной, деятельной не дополняет его призыва к труду?

Но если в жизненной сложности многообразным и противоречивым оказывается понятие «любовь», то и ненависть далеко не проста и не однозначна. Конечно, есть ненависть недостойная, противоречащая канонам, — но наш проповедник любви оставляет место для иной ненависти, соответствующей библейским принципам, — для ненависти к врагам (Opusc., р. 87.70—81). Непротивление должно иметь свои пределы — разве не приходилось видеть, как бесславно погибали те, кто отказывался сопротивляться? (Opusc., р. 121.7—9, 34—36). И Евстафий откровенно радуется, сообщая о смертности в лагере врагов (Esp., р. 148.36; 150.7—8). Недаром Григорий Антиох писал, что Евстафий учит не только любить любящих, но и ненавидеть ненавидящих (Э, л. 401 об.).

Столь же «общечеловеческой» добродетелью, как любовь, представляется поверхностному наблюдателю дружба. И казалось бы, прославление Евстафием дружбы — лишь дань вечным идеалам. Но мы видели, что прославлению любви он сумел придать социальный оттенок, выдвинув любовь деятельную перед любовью мистико-аскетической, спасение человечества — перед спасением собственной души. Поэтому мы можем ожидать, что и трактовка дружбы приобретет у Евстафия специфические, конкретные особенности.

Вопреки тому, что восхваление дружбы принадлежит к древнейшим топосам мировой литературы, оно отнюдь не свойственно всем византийским писателям. Кекавмен, автор XI столетия, прекрасно знакомый с бытом императорского двора, относится к дружбе крайне настороженно, более того — подозрительно. Отношения между людьми, советует Кекавмен, нужно строить на страхе: пусть тебя боятся подчиненные — страх полезен⁶. Вместе с тем — постоянно бодрствуй, будь начеку, берегись беды (Кек., стр. 79.17—31). Сразу же прекращай разговор, если речь пойдет об императоре или императрице, — многие погибли из-за подобной болтовни: ведь твой собеседник или кто-нибудь посторонний может на тебя

⁶ C e s a r i e n s i Strategicon et incerti scriptoris de officiis regis libellus. — «Зап. истор.-филол. фак. СПб унив.», 38, 1896 (далее: Кек.), стр. 60. 29—30. Ср., Кек., стр. 7.10.

донести. Избегай пирушек, где царит пустословие, — пусть лучше тебя ославят как необщительного скупца, нежели донесут царю о твоём участии в заговоре (Кек., стр. 4.4—10,27—31).

Живущий в нервной атмосфере всеобщего подозрения, Кекавмен, разумеется, не верит в дружбу. Многие погибли из-за друзей, потеряли не только имущество, но и самую жизнь (Кек., стр. 50.23—25). Он наставляет: не позволяй другу жить в твоём доме, не выступай поручителем за друга, помни, что в большой беде ты не отыщешь друзей; берегись друга больше, чем врага (Кек., стр. 42 и сл., 50.16—17, 61.31—32, 80.5—6).

Кекавмен не одинок в своём скептическом отношении к дружбе, у него есть единомышленники. Симеон Богослов отвергает существование дружбы — по его мнению, есть только тяга к совместной жратве и болтовне. Он призывает к личному спасению и предостерегает, как бы человек не разрушил свой собственный дом, помогая в домостроительстве ближнему. Как и Кекавмен, он зовет замкнуться в собственной раковине — только у него этот индивидуализм принимает мистические очертания и высшей целью признаётся очищение человека от страстей и лицемерие божественного света ⁷.

Иоанн Каматир, современник Евстафия, написал в политических стихах «Введение в астрономию», трактат о влиянии различных констелляций светил на земные дела: что предвещает неудачный поход, что — междуусобицу, что — нехватку плодов и обмеление рек. Среди его пророчаний немалое место отведено опасности, грозящей со стороны друзей: то Каматир предрекает в общем виде «опасность ☿ родни и друзей» ⁸, то пугает, что друзья лишат тебя имущества, что ты растратишь все на друзей и на наслаждения ⁹. Осуждение — или даже, скорее, сожаление — вызывают те, кто имеет много друзей — они отождествляются в представлении Каматира с жалкими людьми, с теми, кто не завел семьи и общается с проститутками ¹⁰.

Противоположную тенденцию — восхваление дружбы — мы встречаем у многих писателей XII в. ¹¹ — но, не останавливаясь сейчас на их суждениях, возвратимся опять к Евстафию.

Высказывания Евстафия звучат прямой полемикой с Кекавменом, Симеоном Богословом и Иоанном Каматиром. Хотя на своём жизненном пути Евстафий не раз наткнулся на ложных друзей, обретая пины вместо роз, он не разуверился в совершенной дружбе, основанной не на выгоде, в существовании верных друзей, из чьих уст не вырвется злоречие (Orusc., р. 124.47—52, 74—79, р. 125.1).

Итак, исходный пункт рассуждений Евстафия тот же, что и у Кекавмена: в жизни постоянно сталкиваешься с неверностью мнимых друзей. Но Кекавмен делает из этого наблюдения пессимистический вывод — Евстафий же не отказывает людям в доверии. И если для Кекавмена лицемерие становится принципом поведения, то для Евстафия нет более ненавистного грешника, чем лицемер ¹². У лицемера все обман: и глубокий поклон, и жаркие объятия, и власяница, и коленопреклонения, и походка Orusc., р. 73.61—66). Лицемеры делают все возможное, чтобы располо-

⁷ А. П. К а ж д а н. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X—XI вв. Симеона. — BS, XXVIII, 1967, стр. 19—21.

⁸ Johannes Kamateros. *Εἰσαγωγή ἀστρονομίας*, bearb. von L. Weigl. Berlin — Leipzig, 1908, S. 44. 1356.

⁹ Ibid., S. 52. 1651; 53. 1671—1672.

¹⁰ Ibid., S. 29. 811—813; 33. 960—961.

¹¹ См., напр., у Цеца (J o a n n i s T z e t z a e epistolae. Tubingae, 1851, p. 66. 23—24) или у Продрома (L. P e t i t. Monodie de Théodore Prodrome sur Etienne Skylitzès métropolitain de Trébizonde. — ИРАИК, VIII, 1902, № 1—2, стр. 6.2—20).

¹² По мнению И. Кайзера, Евстафий использовал для осмеяния лицемерия потерянные ныне места из «Характеров» Теофраста (J. K a u s e r. Theophrast und Eustathius περί ὑποκρίσεως. — «Philologus», 69, 1910, S. 348f., 356), но это суждение обосновано лишь убежденностью в творческом бесплодии византийской литературы.

жить человека к себе: блоха тебя укусила — лицемер уже готов вооружиться против коварного насекомого; он приходит в волнение, увидев соринку на твоём платке; он стоит перед тобой, подобострастно вытянувшись, словно перед царем; он скрестил руки на груди, но готов дать связать их сзади по персидскому обычаю, чтобы тем выразить свою рабскую преданность. Если ты что-нибудь пролепетал, лицемер назовет тебя Демофеном или самим Гермесом; ты выстрелил из лука — он уже сопоставляет со знаменитым Аварисом; ты побежал — он вспоминает о Бореадах и даже о Персее, обутом в крылатые башмаки (Opusc., p. 90.62—96). Одного только не делают лицемеры — не обожествляют того, перед кем заискивают, не ставят его на священный пьедестал — но и то без конца засыпают его эпитетами «божий», «божественный», «богоподобный». Они идут за ним в баню, отгоняют мух, когда он спит, а если он сплюнет, не брезгают наступить на плевок, уверяя, что им не противно это, а сладостно (Opusc., p. 91.4—13).

У лицемеров, продолжает Евстафий, все лживо — с ног до головы. То, они босоногие, покрытые грязью, с всклокоченной бородищей — то, напротив, причесаны с чрезмерным изяществом (Opusc., p. 94.73—90). По большей части лицемер не раскрывает рта, а если говорит, то еле слышно, словно летучая мышь, — боясь, наверное, вместе со словами выдохнуть душу (Opusc., p. 95. 17—22).

Евстафий останавливается на специфической форме лицемерия — на распространенном убеждении, будто всякая критика благодетельна. Подобно тому как горькая полынь, излагает он эту мысль, полезнее для телесных недугов, чем сладкий мед, и душа извлекает пользу не только от дружеских, но и от враждебных речей (Opusc., p. 121.86—90). Пусть даже враг в своем критиканстве прибегает ко лжи, все равно немалая польза будет для подвергнутого злоречию — не только потому, что блажен страждущий от ложных обвинений, но и чисто практически — потому что порицание позволит избежать подобных прегрешений в будущем (Opusc., p. 122.4—10).

Изложив этот — видимо, распространенный — взгляд на критику, Евстафий отвергает его как софистическую игру. Не следует враждебную критику объявлять благом, замечает он; не следует врага представлять благодетелем, пощечины — поцелуями, поношение — похвалой, плевки — изливанием мирра, таскание за волосы — причесыванием (Opusc., p. 122.18—20, 43—45). Не следует называть учителем того, кто тебя поносит, ибо его цель не наставлять, а погубить (Opusc., p. 122.61—63, 80—81). Так Евстафий ополчается на систему взаимного стравливания людей, которую лицемерно объявляли благодетельной, создающей возможность для совершенствования, полезной для критикуемого.

Специальную речь посвятил Евстафий очень сложной моральной проблеме — положению человека, двое друзей которого враждуют между собой. Конечно, первая обязанность такого человека — примирить враждующих. Ни в коем случае не должен он оставаться безразличным в их споре, опасаясь за себя — иначе он предатель «акрополя дружбы», котурн, годящийся на обе ноги, двурушник (*ἀμφιδέξιος*). Больше того, он — огонь, любящий вражду, посредник ненависти, двулезвийный меч, личина дружбы — кто угодно, только не друг (Э, л. 47). Истинному другу, рассуждает Евстафий, ненавистен тот, кого возненавидел его друг, и он ссылается на Патрокла, который вместе с Ахиллом возненавидел Атрида. «Тот, кто оказался между двумя враждующими, если он истинный друг одного — возненавидит другого» (л. 46 об.).

Итак, Евстафий ненавистно двурушничество, прикрывающееся личиной дружбы. Правда, он сам несколько пугается своей «языческой» ненависти к врагам и конец речи посвящает прославлению высшей формы дружбы — человеколюбия Первого блага, общего отца (л. 47 об.), но суть

дела от этого не меняется: Евстафий верит в дружбу и ненавидит лицемерие, двурушничество.

Не одних лицемеров осуждает Евстафий, но также клеветников и доносчиков-сикофантов: тот, кто подвергся клевете, удостоивается венца от бога — независимо от того, удалось ему избежать западни или нет. А клеветников ждет тяжкая судьба: либо их заедает совесть, либо же у них разрывается сердце от неудовлетворенности их замыслов (Opusc., p. 83.28—40). Разит Евстафий и льстецов: они, увидев вонючий нарыв, уверяют, что рана благоухает нардом; они назовут робкого человека героем, посадят его верхом, а когда тот свалится с лошади, станут уверять, что во всем виновато седло (Opusc., p. 84.6—12). Лстец изобразит грабителя благодетелем, творящего беззаконие — справедливым, захватчика чужого надела — подателем земли (προσθέτην γῆδιου), ростовщика — щедро одаряющим, ругателя — воздателем хвалы (Opusc., p. 83.93—96).

И, словно обобщая осуждение лицемеров, льстецов, клеветников, Евстафий требует, чтобы дела соответствовали словам, чтобы люди, проповедуя одно, не действовали сами по-другому (Opusc., p. 73.48—49). Нужно не говорить о добре, а творить добро (Opusc., p. 74.44—46).

Конечно, в своих сочинениях Евстафий не раз нападал на иные человеческие пороки — на зависть, высокомерие, ложь, на сребролюбие и жестокость, на пренебрежение божественным и неуважение к документам (Esp., p. 154.14—156.25) — но лицемерию, лести, клевете он уделил особое внимание.

И тут мы снова попытаемся сопоставить этические воззрения Евстафия с его социальными симпатиями и антипатиями. Сам он не раз связывал лицемерие с монашеством (см., напр., Opusc., p. 95.86, 187.24—27, 232.9—12), но его критика бьет дальше. Вся атмосфера византийского двора была пропитана лестью, ложью, лицемерием, клеветничеством; Евстафий, осуждавший, как мы видели, византийское чиновничество, осуждал и его специфические пороки. Прославление дружбы не было у него абстрактной и традиционной, лишенной реального содержания фразой; оно тесно переплеталось с осмеянием и отвержением лжи и лицемерия, всего того, что убивает истинную дружбу, превращает в пустые слова высшие стремления человека. Для Кекавмена и Симеона Богослова дружба представлялась коварным обманом, а осторожность — основой поведения; этические принципы Евстафия явились отрицанием кекавменовской морали — морали, на которой зиждилось здание византийской бюрократической машины.

И конечно, традиционным нормам византийской морали противоречит принцип терпимости, провозглашенный Евстафием: «И из диких цветов, и из домашних собирается мед пользы для живущих в боге, и нет в мире ничего бесполезного для нашей добродетели» (Opusc., p. 79.45—48). Евстафий осуждает тех, кто скор на обвинения: чуть человек не поклонился при встрече, мы уже объявляем его хулителем; не заговорил с тобой или не улыбнулся — значит, враг. Враги чудятся нам повсюду: кто-то похвалил другого, не упомянув о тебе, — недруг; возразил тот, кого ты обругал, — злопыхатель (Opusc., p. 68.45—52). Мы не уподобляемся милосердному высшему судии, восклицает Евстафий, но, увы, судим сурово и выносим жестокие приговоры (Opusc., p. 67.61—64).

Где терпимость — там и право на свое мнение, право сомневаться, колебаться и думать. Слушайте меня внимательно, обращается Евстафий к солунянам, но если не понравятся вам мои слова, сомневайтесь и проверяйте их на весах возражения (Opusc., p. 83.62—64). Писатель, призывавший к *παρηγοία*, к свободному высказыванию собственных суждений (см. ч. 2, стр. 70 и сл.), призывает и к терпимости.

Итак, мы вправе предположить, что этические принципы Евстафия складывались как антитеза лицемерной морали византийского двора, где

мелкие и скоростные интересы прикрывались высокими словами о бже и об общем бже, где говорили о всепрощении, посылая человека на казнь. Евстафий был свидетелем попытки Андроника I реставрировать здание византийской монархии, распатанное распространением феодальных институтов и феодальных идей; пережил террор Андроника, расцвет демократической фразеологией; наблюдал буйный расцвет предательства, клеветы, лицемерия, подозрительности. Все это не могло не наложить печать на этические воззрения солунского архиепископа, начинавшего свою деятельность панегиристом «рыцарственного» Мануила.

И поскольку византийская бюрократия стала явным препятствием для поступательного развития общества, Евстафий, критиковавший ее моральные принципы с ограниченных позиций византийского рыцарства, достигал гуманистической высоты обобщений. Его протест, по происхождению своему социально ограниченный, объективно становился всечеловеческим, отвечающим прогрессивным тенденциям времени. Круг завершался: обобщенным, абстрактно-вневременным этическим формулам Евстафий придавал конкретное значение, направив их против живых пороков византийского бюрократизма, и тогда, совпав с прогрессивными тенденциями эпохи, критика Евстафия приобрела общечеловеческую значимость. Осмеяние лицемера и льстеца, клеветника и жадного монаха именно в силу своей конкретности приобрело такую жизненную силу, которая свойственна была лишь мастерам Возрождения.

4. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

Критика пороков сегодняшнего дня освещается у Евстафия сторизмом. Он обращается к прошлому, чтобы противопоставить великих мужей давно минувшей эпохи ничтожествам современности (Opusc., p. 21.22—29). Он разворачивает целостную картину исторического развития, в общем довольно свободную от библейских традиций, несмотря на спорадическое упоминание Адама, Евы или Моисея.

Исходным состоянием развития человечества было, согласно Евстафию, царство зла, когда не существовало ни закона, ни правил, ни разумного паствырства, ни этических установлений (Opusc., p. 13.29—32). Однако нашлись люди, в которых пылала божья искра человеколюбия; создав первоначально совет избранных, они созвали затем многолюдную сходку во имя общего блага (Opusc., p. 14.37—39, 74—77). Под влиянием этих мудрых учителей зло смягчилось, несправедливость была ограничена и человек, исполнившись стыда, обратился к небу (Opusc., p. 15.31—50). Тогда радость овладевает всеми: и теми, кто творил добро, и теми, кто испытывал благоденствия; повсюду можно было видеть хороры и слышать песни — люди, прежде жившие одиноко, собрались в общества (Opusc., p. 15.72—74, 82—83).

За моральным совершенствованием последовал и прогресс материальных условий жизни. Познав добро, люди покинули пещеры, где прежде жили, словно животные, и стали возводить дома: они научились земледелию и мореходству (Opusc., p. 20.11—13.24—25, 61). Земля стала приносить обильные плоды (Opusc., p. 16.23—27). Развитие ремесел сопровождалось созданием политического организма (*политикон схиμα*), тогда как прежде люди жили, не зная ни ремесел, ни политической организации (Opusc., p. 20.92—96). Первоначальные учителя пользовались всеобщим уважением, их прославляли и поставляли начальниками и главами (Opusc., p. 16.44—48).

Прежние беспорядочные половые сношения уступили место браку, и каждый мужчина стал жить с одной женщиной. Жилище принадлежало одной семье — мужу, жене, детям и тем, кто связан с ними узами

родства. Наконец-то человек стал воистину человеком (Opusc., p. 16. 28—43).

В эту счастливую пору появилась письменность (Opusc., p. 16.87—88), позволившая записать обычные нормы и создать то, что позднее мы назвали законом (Opusc., p. 17.5—7).

Приглядимся к картине, нарисованной Евстафием, — ведь в ней, по сути дела, нет места для бога. Бог не выступает как творческое начало, но лишь как этический принцип. Люди сами, без помощи божественного покровителя, переходят от дикости к цивилизации, ими руководят мудрые учителя, возлюбившие добро. Развитие человечества протекает прогрессивно: не от райского сада к погрязшему в грехах язычеству, испуганному жертвой сына божьего — но от беззаконной дикости к закону и порядку, к кротости, основанной на том, что одни жили по закону, наслаждаясь божественным миром, а других сдерживал страх наказания (Opusc., p. 17.35—56).

Но пойдем дальше. По мере того, как росла численность людей, улучшались их моральные устои (Opusc., p. 17.67—70) — и бог послал людям новый и лучший закон — Моисеев, содержащий великие и божественные принципы, но оставшийся непонятным для многих (Opusc., p. 17.78—18.15). Так мы впервые сталкиваемся в рассуждениях Евстафия с активной ролью бога в историческом процессе. Но как она ограничена! Действительно, если переход от полуживотного прозябания в пещерах к цивилизованной жизни под влиянием внутреннего самосовершенствования человечества обрисован солунским архиепископом красочно и определенно, результаты Моисеева законодательства крайне смутны. Было ли в нем нечто новое — или бог только «подвел итоги» без него достигнутого прогресса? Оказал ли закон Моисея значительное влияние на человечество — или он остался непонятным большинству? Эти важнейшие вопросы оставлены без ответа: мы, во всяком случае, не узнаем, к каким переменам в жизни людей привело Моисеево законодательство.

Закон Моисея, по Евстафию, второй закон, последовавший за законом, записанным мудрыми учителями. Третий закон был дан самим богом в его воплощении (Opusc., p. 18.35—36; 19.7). В чем смысл этого третьего законодательного акта? Евстафий говорит об усовершенствовании Моисеева законодательства (*υπερβείναι πρὸς ἐντέλειαν*) (Opusc., p. 18.46), — что, правда, неминуемо приводит к выводу о несовершенстве заветов, продиктованных Моисею богом. Евстафий говорит также о разъяснении символов и загадок, о невыразимой красоте и полной ясности третьего закона (Opusc., p. 18.47—53) — но тут же мы узнаем, что и в нем есть таинственный и скрытый смысл, который не всем понятен, хотя и может быть легко уловлен желающими (Opusc., p. 19.15—20). В чем же в таком случае отличие третьего закона от Моисеева законодательства?¹³

И еще одно недоумение порождает созданная Евстафием концепция исторического развития. Из его рассуждений следует, что законы мудрых учителей действительно привели к совершенствованию человечества — но вот бог сам явился на землю, дал людям свой «невыразимо ясный» завет, и чего же он добился? Обращаясь к своему времени, ко времени христианскому, Евстафий с ужасом видит, что люди вновь возвратились к изначальному злу, совершают несправедливости, грабят, хулят, пишут доносы, прямым путем ведя свою душу к гибели (Opusc., p. 22. 49—52).

Итак, в общих представлениях Евстафия об историческом процессе богу практически не остается места: моральное совершенство и творчес-

¹³ Расчленение истории человечества на три части в соответствии с тремя законами — естественным, Моисеевым и евангельским — свойственно вообще христианской философии истории; при этом, однако, и первый закон понимается обычно как божественный, возвещанный Логосом (см. А. D e m p f. *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*. Stuttgart, 1964. S. 36). †

кая активность людей преобразуют мир (как тут не вспомнить об уважении Евстафия к человеческому труду вообще, о поэтизации им труда и о проклятии лениости!). Однако — и в этом опять проступает непоследовательность писателя — он не может пожертвовать идеей личного бога, вмешивающегося в течение событий.

Бога Евстафий отстаивает прежде всего от астрологов и верящих в судьбу. В слове на молитву: «Господи, помилуй» (дата этого сочинения, к сожалению, не известна) — Евстафий полемизирует с «пустыми утверждениями» людей, выводящих земные события из движения звезд (τοῦ τῶν ἀστέρων ὄρατος) и выдуманной необходимости (τῆς ἐπινοουμένης εἰμαρμένης (л. 60). И в другом месте он отвергает существование судьбы (τύχη), «ибо, — по его словам, — для нас господь это все» (Opusc., p. 325.60—61).

Проблема судьбы и необходимости, которую сам Евстафий связывает с проблемой астрологии, не литературная реминисценция. Евстафий воюет не с языческими писателями Римской империи, а со своими современниками.

Роль судьбы (τύχη) и необходимости (εἰμαρμένη) занимала умы писателей XII в. Между Киннамом и Никитой Хониатом развернулась полемика по этому вопросу: Киннам допускал спонтанное развитие истории, движимой не разумным божьим промыслом, а судьбой, — Никита Хониат отвергал этот тезис¹⁴. Анна Комнина была близка к Хониату¹⁵ — напротив, Константин Манасси считал, что человеческая жизнь — игралище судьбы¹⁶. Михаил Глика осуждал веру в судьбу¹⁷, а Цец утверждал, что перед τύχη преклоняется мужик, тогда как мудрец поносит ее¹⁸. Повидимому, с этим представлением о спонтанном развитии истории, о судьбе, приравненной Киннамом к необходимости, связаны попытки «научного» предвидения будущего — с помощью астрологии.

Астрология возрождается в Византии в XII в. и находит ревностного приверженца в лице Мануила I. По словам Никиты Хониата, Мануил в важнейших делах руководствовался сочетанием, положением и движением небесных светил и суждениями астрологов (Nic. Chron., p. 200. 9—14). Появляются специальные астрологические трактаты: Иоанна Каматира, Константина Манасси¹⁹. Астрологические увлечения Мануила встречаются, однако, резкое сопротивление: Никита Хониат осыпал астрологов насмешками уже после смерти императора (см., напр., Nic. Chron., p. 286. 22—287. 6; 738.5—7), но Михаил Глика при жизни Мануила обратился к нему с письмом, где пытался доказать, что астрология не имеет ничего общего с христианским вероучением²⁰. Даже такой рьяный приверженец Мануила, как Вальсамон, осуждал обращающихся к астрологам (PG, 137, col. 1192 B).

¹⁴ См. подробно. А. П. К а ж д а н. Еще раз о Киннаме и Никите Хониате. — BS, 24, 1963, стр. 29 и сл. Ср. еще C. S a t h a s. Bibliotheca graeca, vol. 1, p. 126. 8.

¹⁵ Я. Н. Л ю б а р с к и й. Мировоззрение Анны Комнины. — «Уч. зап. Великолукского пед. инст.», 24, 1964, стр. 166 и сл.

¹⁶ K. H o r n a. Eine unedierte Rede des Konstantin Manasses. — «Wiener Studien», 28, 1906, S. 177. 117—121. Ср. C o n s t a n t i n i M a n a s s i s Breviarium historiae metricum. Bonnae, 1837, vers. 6242.

¹⁷ M i c h a e l i s G l y c a e Annales. Bonnae, 1836, p. 53. 3—10; Catalogus codicum astrologorum graecorum, vol. V, 1. Bruxelles, 1904, p. 140. 30; 141. 23.

¹⁸ P. M a t r a n g a. Anecdota graeca, vol. II. Roma, 1850, p. 622. 1—7. Ср. еще I o a n n i s T z e t z a e Historiarum variarum chiliades. Lipsiae, 1826, p. 513.99.

¹⁹ Поэма Манасси была первоначально приписана Продрому. См. об этом K. H o r n a. Der Jerusalem Euripides-Palimpsest. — «Hermes», 64, 1929, S. 429 f.

²⁰ Catalogus codicum... p. 127. 25—128.35. Глика высмеивает также и гадание по птицам (см. M i c h a e l G l y k a s. Στίχοι οὗς ἔγραψε καὶ ὄν κητεσθέθη καὶ οὐκ. Θεσσαλονίκη, 1959, σελ. 3.22—24). О выпадах Анны Комнины против астрологии см. Я. Н. Л ю б а р с к и й. Указ. соч., стр. 157 и сл.

Выступая вместе с Никитой Хониатом против астрологии и веры в судьбу, Евстафий обстоятельно аргументировал свою мысль именно необходимостью сохранить представление о личном божестве. «Разве милосердие, — вопрошает Евстафий, — не есть некая душевная страсть (ὁ ψυχικόν τι πάθος)? Как же в таком случае оно может исходить от бездушного (ἐκ τῶν ἀψύγων)», т. е. от звезд? Наши дела не определены необходимостью (οὐκ ἐστὶν ἠναγκασμένα τὰ καθ' ἡμᾶς), но зависят от бога, способного менять ход событий (μετατρέπειν). Если все предопределено — к чему тогда молитва, исполнения которой мы ждем от милосердия божьего, а не от рабских звезд (л. 60)?

Не удивительно поэтому, что в объяснении конкретных событий он постоянно апеллирует к божьей воле: некий Хамадракон остался в осажденной Солуни — внешне из-за болезни, но на самом деле по промыслу божьему (Esp., p. 100. 15); божество, если верить Евстафию, противодействует злomu умыслу варваров (Esp., p. 116.16); Евстафий даже уверяет, что молитвы и слезы патриарха могут повлиять — через бога — на ход событий (Fontes, I, p. 124. 1—5).

Мы могли бы следующим образом сформулировать противоречие во взглядах Евстафия на закономерность исторического процесса: допуская объективную независимость общего пути истории от божественной воли, рисуя людей творцами истории, он тем не менее признает мелочную опеку бога над частными событиями, постоянное вмешательство бога в конкретное развитие событий.

Эта противоречивость по-своему отражается в непоследовательной трактовке Евстафием проблемы знамений. Если полагать, что бог непосредственно вмешивается в ход событий, выказывая свою волю и свое отношение, естественно ожидать, что эта воля и отношение материализуются в некоторых действиях, предвещающих будущее, предупреждающих человечество. И действительно, Евстафий ссылается на то, что бог посылает знамения при взятии городов (Esp., p. 4. 12—14), и самым подробным образом перечисляет знамения, предвещавшие падение Солуни (Esp. p. 140. 9—144.17). Он уверяет также, что голос свыше предвещал избрание Михаила патриархом (л. 157 об.).

А вместе с тем в иных случаях Евстафий относится к знамениям с известным скепсисом. Это проявляется, в частности в рассказе Евстафия о знамениях (συμβόλων), предшествовавших возвышению Мануила I. Как известно, σύμβολα, предвещавшие воцарение Мануила, упомянуты также Никитой Хониатом и Киннамом, причем трактован этот эпизод обоими историками с известными нюансами: Хониат довольно определенно признает наличие ясных знамений — Киннам, напротив, не исключает возможности считать эти знамения вымыслом²¹. Евстафий склоняется к точке зрения Киннама, этого — напомним — откровенного панегириста Мануила I: хотя для него, как и для Киннама, божественность избрания младшего из сыновей Иоанна II несомненна (Opusc., p. 210. 27—29), тем не менее он считает ненужным упоминать о знамениях, предвещавших его воцарение (Opusc., p. 198. 39—41).

В объяснении причинности событий Евстафий, как мы видим, не решается порвать с традиционными христианскими представлениями. Он не идет так далеко, как Киннам или Константин Манасси, он не допускает существования судьбы и стремится сохранить идею личного бога, милосердного и вмешивающегося в человеческую жизнь. И все-таки элементы рационализма проникают — пусть очень робко — в представления Евстафия об историческом процессе и его концепция человеческой истории фактически освобождается от божественного воздействия.

²¹ См. А. П. К а ж д а н. Еще раз о Киннаме... стр. 22.

5. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Евстафий не только политик и историк, но и писатель, воспринимающий действительность в художественных образах. Конкретность видения мира, присущая Евстафию, сочетающаяся с большой идейной нагрузкой выписанных им образов, определяет в нем художника. Но вот что примечательно: чувствуя необходимость выражать действительность в ее специфической неповторимости, иными словами — воспринимающий ее эмоционально-нерасчлененно, зримо, образно, Евстафий в своих теоретических построениях с пренебрежением отметал художественно-чувственное отношение к объекту, подчиняя восприятие осмыслению, чувству — разуму, эстетическое наслаждение — идейной нагрузке. Это было естественным отношением средневекового человека к творчеству: для Евстафия, христианина, архиепископа, прекрасным было не то, что возбуждало чувства зрителя (читателя), обостряло его эмоциональное восприятие реального мира, но то, что уводило от реального мира в «чистую» сферу духа, обеспечивая спасение.

Вот почему величественные египетские пирамиды (Евстафий пренебрежительно называет их «дорогостоящими» и «отбрасывающими длинную тень»), и Книдская башня, с которой Евдокс наблюдал небесные светила, и висячие сады вавилонян, и родосский колосс (по Евстафию, «родосский высоченный вздор») представляются солунскому архиепископу чудом для дураков. «Мы же, размышляющие о боге и пренебрегающие подобными вещами, считаем великим чудом устремленный ввысь столп стилита, но не потому, что он высоко вознесся, а потому, что он отвергает низменное, земное бремя и ведет к самому богу, словно некая небесная высота» (Opusc., p. 193. 38—50).

Но если эстетическая ценность памятника определяется степенью его отрыва от земного бремени и приближения к божеству (можно было бы сказать — степенью его идейной нагрузки), если столп стилита большее чудо, нежели пирамиды и родосский колосс, то дидактический вывод должен определять значимость художественного произведения. Свое сочинение «Взятие Солуни» Евстафий называет «учительным образом» (Esp., p. 158. 4—5) и видит его назначение в исправлении солунской паствы, дабы ей не пришлось еще раз изведать гнев господень и узреть десницу всевышнего, занесенную, чтобы сеять смерть (Esp., p. 152. 27—31). Актера Евстафий считает «учителем всяческой мудрости», истребляющим пороки (Opusc. p. 88. 69—72), но вместе с тем допускает, что искусство — если оно не отвечает христианским принципам — может вести к гибели (Opusc., p. 195. 59—60).

Поскольку основная ценность искусства представляется Евстафию в его дидактичности, в его спасительной роли, он отводит каждому жанру особую функцию. Строгая иерархия средневековых литературных жанров в значительной мере обусловлена дидактическими принципами искусства того времени: литература должна наставлять, а не отображать — и каждый жанр обладает своими законами воздействия.

Так, энкомий имеет целью сообщать лишь о благих событиях, а дурные — перекрашивать по-адвокатски (Esp., p. 12.32—33). С завидной откровенностью Евстафий провозглашает, что речь не должна содержать ничего неприятного для владыки вселенной (Fontes, I, p. 1. 7—8). Нагромождение пышных эпитетов, восхваление подвигов и благодеяний, описание побед — все это не проявление византийского сервилизма, но закон риторического жанра, оправдываемый и объясняемый его дидактической задачей — способствовать усилению мощи Византийского государства. «Ритор, — говорит Евстафий, — напоив свое перо чернилами, словно стрелу ядом, направляет его против варваров и погружает в их кровь» (Fontes, I, p. 27. 11—13). Он приравнивает перо к оружию, к напоенной

ядом стреле, — образ, к которому не раз возвращается дидактическая литература.

От риторического энкомия — откровенно политического жанра — Евстафий отличает историческое сочинение. Задача историка — не собиранье славословий, а выяснение истины, чтобы сохранить в памяти потомков уносимое бегущим временем (Esp., p. 14.1—4). Не дружба (*φιλήτων*), заслоняющая правду, но любовь к истине (*φιλήληθες*) должна двигать историком (Esp., p. 12.28—30). Только любовь к истине может позволить историку выполнить его дидактическую задачу — установить связь между событиями прошлого и современностью и извлечь пользу для понимания теперешних событий (Esp., p. 18.8—10).

Противопоставление истории и энкомия — общее место византийской литературы²², но Евстафий идет дальше, выделяя два исторических жанра: рассказ о событиях, давно совершившихся, и повествование о пережитом, о недавнем. Тот, кто пишет о делах давно минувших лет (*καθίστορῶν*), может писать бесстрастно, уделяя место самым разнообразным темам: и богословию, и естествознанию, и топографии, и описаниям — у повествователя-современника (*συγχρόφρονος*) все это многообразие отступает на задний план, ибо он переполнен страстью. Если он вышел из мирян, никто не поставит ему в вину даже чрезмерную страстность, но автору, ведущему духовную жизнь, не следует давать волю театральным страстям, понимая, сколь велико различие между скорбью и восхвалением всевышнего (Esp., p. 3.14—4.2).

Строгую соблюдение иерархии жанров соответствует и традиционализм: жанр, приспособленный к определенной смысловой нагрузке, окостеневаает, и соответственно окостеневают, становятся традиционными, переходят из одного памятника в другой те элементы, из которых строится литературное произведение. Мысли, образы, сравнения становятся клише. Евстафий ищет отправдание подобной трафаретности изображения. Когда Солон постановил, что резчик печатей не должен тайно сохранять модель изготовленной им геммы — резчик был обязан уничтожить ее и не воспроизводить вторично. Иными словами, Евстафию кажется, что античный языческий мир предъявлял к художнику требование уникальности — современники же Евстафия не придерживаются подобных принципов: надо постоянно вспоминать, продолжает он, словно возражая Солону, о божественных деяниях царей, надо всемерно сохранять их отображение, надо доводить их до каждого (Fontes, I, p. 98. 21—26). Бесконечные повторения, устоявшиеся клише, переселяющиеся из одного панегирика в другой, получают теоретическое оправдание. Они и в самом деле соответствуют дидактическим принципам византийской литературы, объявлявшей своей целью идею, а не художественное выражение действительности, ортодоксальную правильность формулировок, а не свежесть мироощущения.

Но Евстафий уже не может безоговорочно принять эти принципы византийского спиритуалистического искусства и принести индивидуальное в жертву типическому. Когда он переходит от общих формулировок к конкретным оценкам, понятие «прекрасного» и «нового» приобретает значение необходимого критерия. Наставления Мануила, рассуждает Евстафий, — это образец ораторского искусства. Пусть Евстафий преувеличивает, пусть мы не согласимся с его оценкой красноречия воинственного самодержца — сейчас существенно иное: в чем он усматривает достоинства идеальной речи? Эти достоинства, оказывается, — в соединении серьезности мысли с изяществом, возвышенности с приятностью. Император вообще соединил несоединимое — львиный рык и соловьиные трели, торжественность речи и приятность смеха (Fontes, I, p. 54. 13—18). В другом сочи-

²² Ср. Я. Н. Л ю б а р с к и й в кн.: Анна Комнина. Алексиада. М., 1965, стр. 31.

нении Евстафий снова возвращается к ораторским талантам Мануила, на глубине его рассуждений, основанных как на апостольских речениях, так и на «внешней» (ἐξωτερικοί = светской) мудрости. Не было такой беседы, прибавляет Евстафий, когда бы император не высказал что-нибудь новое (καινόν) для слушателей²³ и вместе с тем божественное по своему смыслу (Opusc., p. 202. 74—81). И, говоря о достоинствах письма Григория Антиоха, Евстафий также восхищается не одной только высотой мысли, но и стилистическим совершенством и, в частности, многообразием образов (Opusc., p. 325. 71—81).

Более того, Евстафий начинает ощущать стертость трафаретных сравнений, которыми злоупотребляют и его современники, а иной раз и он сам. «Я очень не люблю, — замечает он, — пользоваться в речах сравнением с солнцем» (Opusc., p. 207. 30—33) — а сравнение императора с солнцем, надо сказать, было в то время одним из наиболее ходовых²⁴. Он не собирается подробно рассказывать о происхождении своего героя — патриарха Михаила, о детском его поведении, о юношеских деяниях (л. 158). В слове на смерть Николая Айофеодорита он объясняет свой отказ подробнее: и другие люди отличались родовитостью, и другие имели славную родину, и другие получили образование — он же хочет рассказать не о том, что свойственно также другим (ἂ δὲ κοινὰ καὶ ἄλλοις), но о том, что отличает его героя (л. 35 об.).

Далеко не всегда Евстафию удавалось сломать штамп, традиционную систему восприятия и выражения действительности. Он постоянно сам в плену агиографической и риторической традиции. И все-таки в нем живет убеждение в необходимости поиска новых форм.

Леммы Эскуриальской рукописи дважды отмечают нарушение Евстафием традиционных жанровых принципов. В лемме к эпитафии Николая Айофеодорита комментатор заметил, что сочинение это не просто монодия (οὐτε μονωδικὸς ἀκράτως), но произведение смешанного жанра (μικτὸς δὲ ὁ λόγος); чистая монодия, по мнению комментатора, не соответствовала достоинству ни покойного, ни автора (οὐ γὰρ ἔπρεπε τὸ τοιοῦτον εἶδος εἰς ἀκέραιον οὐτε τῷ κειμένῳ, οὐτε τῷ γράψαντι) — и потому появился жанр, слитый из двух (ἐξ ἀμφοῖν) — т. е. из классической эпитафии и монодии. «Это, — завершает комментатор, — специфический прием автора (μέθοδος ἰδίᾳ ταῦτα τοῦ γράψαντος)» (л. 34).

Слову о дружбе также предшествует лемма, отмечающая, что это сочинение построено как утвердительная декламация (κατὰ μελέτην θέσεως) с той только разницей, что опущена вводная глава, в результате чего слово приобретает несколько иной характер: οὐκ αὐτόχρημα θετικὸν ἐστὶ γύμνασμα (л. 46).

Таким образом, сами современники отмечали у Евстафия некоторую тенденцию к нарушению иерархии жанров.

Нацеленная на возвышенное, византийская литература стремилась к изображению духовных качеств, добродетелей и пороков, в их максимальной обобщенности. Тело, внешность, вообще изменчивая реальность оставались в теории падчерницей художника. В принципе и Евстафий стоит на тех же позициях: он осуждает античных художников, изображавших обнаженное тело, — «нас обнаженность не радует», — говорит он²⁵. Восхваляя красоту Мануила, он тут же замечает, что сейчас не время говорить об

²³ А в ортодоксальном словаре его современников «новый» часто было синонимом «еретического» — см. P. W i r t h. Καινός θεολόγος. — «Oriens christianus», 45, 1961, S. 127 f.; А. П. К а ж д а н. Предварительные замечания... стр. 4, прим. 8.

²⁴ См., например, у Иоанна Спроула (M. B a c h m a n n. Die Rede des Johannes Syrogoulos... S. 10.24) и приводимые Бахманом параллели (ibid., S. 23, A. 1). Ср. еще H. H u n g e r. Proömion. Wien, 1964, S. 75—80.

²⁵ Opusc., p. 330. 46—48. См. конъектуру: P. W i r t h. Gehört die Ethopioie... S. 217.

этих чертах императора, которые восхищают видящих его и привлекают слушающих о нем (Fontes, I, p. 51.25—27).

Знаменательная обмолвка! Евстафий, оказывается, хорошо знает, что его современников — вопреки ортодоксальным эстетическим нормам — привлекает описание внешнего облика. Он сам и во «Взятии Солуни», и в памфлете против монахов постоянно с большим мастерством рисует внешность своих героев — и внешность эта отнюдь не безразлично-развлекательна. Евстафий в одежде, во внешнем поведении, в словах своих персонажей раскрывает их внутренний мир. Войлочная шляпа Давида Комнина — не случайная деталь его туалета, но один из тех кирпичиков, которые в целом создают зримый образ дрожащего за свою шкуру наместника Солуни. Черная повязка, скрывающая лицо монаха, которая взлетает чуть ли не до темени, едва только тот заметит что-нибудь любопытное, — пригвождает этого «посредника между богом и людьми», охочего до грязных слухов, к позорному столбу куда действенней, чем абстрактные призывы к добродетели.

Приступая к рассказу о взятии Солуни, Евстафий замечает, что человек постронный назвал бы это событие колоссальным (*μεγάλην*), несчастнейшим (*βαρυσμόφορον*), ужаснейшим (*πάνδεινον*) или воспользовался иным подобным эпитетом. Но тот, кто сам пережил падение города, не найдёт, пожалуй, имени для беды. Не без оснований можно было бы сказать о «затмении великого светоча» — но эти слова отметят лишь масштаб бедствия, но не силу кипевших страстей (Esp., p. 4.24. — 6.3). Значит, не всегда возможно богатство действительности зажать в обобщенную формулу; значит, недостаточно сказать: «Затмился великий светоч» — но нужно найти в действительности такие черточки, такие эпизоды, которые способны сохранить для читателя накал страстей. И вся повесть Евстафия «Взятие Солуни» — это поиск и обретение образов страстных, индивидуальных, кипящих — и потому действенных.

Практика Евстафия-художника подчас расходится с его теорией назначения искусства.

Дидактические принципы византийского искусства требовали наивысшей обобщенности образа, доходящей до абстрактной типизации, превращающейся в клише, в штамп. Евстафий видел детали, мелочи быта, конкретно-чувственную действительность. Вот он рассказывает о своих учителях, которые идут по дороге и, устав, усаживаются на рухнувшую колонну, на кучу гальки, под смоковницей, бросающей густую тень (Opusc., p. 111. 78—91). Вот он повествует о мышах, которые завелись в его доме и всю ночь скреблись, не давая ему спать. Не вытерпев, он поднялся, взял одной рукой светильник, а другой розгу и принялся охотиться за нахальным зверьком, но тот убежал, и только дрожавший сосуд с вином (он был подвешен на веревке) напоминал о беглеце (Opusc., p. 313. 57—61).

Что это? В чем поучительность этих совершенно «безыдейных» эпизодов? Приближают ли они к спасению души читателя или автора? Конечно, не такова их задача. Обращаясь к деталям, радуясь бытовым мелочам, Евстафий по сути дела разрушает официальную христианскую эстетику. Только человек, любящий жизнь, может с такой милой усмешкой рассказывать о своей бесплодной охоте на дерзкую мышь, которой в конце концов все-таки удалось перегрызть веревку, державшую сосуд с вином, — и тогда она принялась плясать веселый и бурный танец (Opusc., p. 313. 64—69). И действительно, Евстафий говорит о любви ко всем проявлениям жизни (Opusc., p. 111. 54—56).

А когда Евстафий с восторгом описывает обед, которым угощал его Никифор Комнин после трудной зимней дороги (Opusc., p. 311. 42—54). или жирную, белую, омытую вином птицу, начиненную шариками из теста (Opusc., p. 311. 81—312. 27), которую он посылает другу, вспоминаешь скорее о раблезианской кухне, чем о суровом посте.

И именно потому, что Евстафий мыслит образами, а не обобщенными формулами, ему удается находить крохотные детали, воплощающие и выражающие суть дела. Солунь — этот «великий светоч» — пала, тысячи людей погибли, уведены в плен, умирают от голода. И внезапно Евстафий вспоминает о городских собаках, которых норманны безжалостно перебили. «А если и уцелела какая-нибудь, то лаяла и бросалась теперь только на ромея, к латиняну же подползала визжа. Poznали даже собаки всю меру несчастья» (Esp., p. 114. 6—9). Собака, лающая на своих и подползающая к ногам покорителя, — как лучше можно передать бесконечность унижения солунян? Две разных системы видения мира: с одной стороны «затмение великого светоча», с другой — обыденный образ, трогательный и своей неожиданностью, и своей наивностью; образ и символический, и вместе с тем оттеняющий — по принципу противоположности — громадность трагедии.

Евстафий, так целомудренно порицавший язычников за изображение обнаженного тела, сам не брезгует натуралистическими подробностями, стремясь, например, подчеркнуть бездну бедствий, в которую были низвергнуты солуняне после захвата города норманнами. Он чувствует силу антитезы самого грубого и самого возвышенного, когда представляет варвара в церкви, который забирается на священный жертвенник и мочится, посылая высокую струю. «Безмерно божье терпение, если такой негодяй остается жить на земле!» (Esp., p. 114. 35—116.1).

Евстафий писал в ту пору, когда назначением искусства было давать обобщенно-спиритуалистический образ действительности, возвышая — в идее — человека до божественного. Классическое житие наиболее последовательно отвечало этой задаче, оперируя сравнительно ограниченным количеством ситуаций, символизирующих доброту, отзывчивость, мужество или терпение святого; эти ситуации переходили из жития в житие. Отрыв от земного, пренебрежение земным было жизненной целью и святого, и его агиографа. Классическая хроника оперировала также лишь с обобщенным костяком событий, тщательно избегая конкретной плоти явлений. Когда хронист X в. Лев Диакон стремился оживить повествование, он с легким сердцем переписывал описание сражений у историка VI в. Агафия: современникам Льва Диакона приходилось собирать армии и ходить в атаку по шаблонам VI столетия. Это происходило не из-за бесталанности или неосведомленности Льва Диакона, а из-за определенного эстетического принципа — из-за обобщенно-спиритуалистического восприятия действительности, восприятия не вещи и явления, а сущности вещи и явления. Лев Диакон передавал факт сражения, определяя победителя и побежденного, но конкретное протекание битвы было ему безразличным.

Начиная с XI в. (по сути дела с Михаила Пселла) византийская литература предпринимает ломку традиционного эстетического принципа, что, кстати сказать, приводит к кризису ведущих жанров VII—X вв.: жития и хроники. Обобщенно-спиритуалистический идеал остается теоретическим принципом, он остается практическим руководством для византийских мистиков, для Симеона Богослова, например, но Евстафий разрушает его, противопоставляя ему конкретное видение многообразного, пестрого и изменчивого мира. И конечно, Евстафий был не одинок в этой ломке эстетических канонов — тот же интерес к натуралистически-чувственному восприятию действительности бы свойствен также обоим братьям Хонатам, Феодору Продрому, Григорию Антиоху и многим иным писателям XII в.

Отход от принципов обобщенно-спиритуалистического восприятия действительности (с неперменной дидактической ее оценкой) проявляется в допущении противоречивой сложности человеческого характера. Для классического жития, равно как и для классической хроники, оценка героя была определена и однозначна: византийская литература XII в., пытающаяся

воспринять мир не на основе априорных принципов, но исходя из конкретной деятельности людей, останавливается перед невозможностью их однозначной оценки. И в этой области ломка протекает и медленно, и непоследовательно — она не затрагивает, само собой разумеется, панегирического жанра, ораторского искусства. И все-таки Евстафий прямо формулирует, что в человеческом характере добро может быть смешано со злом (Esp., р. 128.5—7); он допускает превращение хорошего человека в дурного (см. об этом выше, стр. 178) и даже признает известные добродетели в столь ненавистном ему Давиде Комнине (Esp., р. 14.4—6).

Я пытался показать выше, сколь сложным становится под пером Евстафия образ самодержца Мануила I (см. выше, стр. 178 и сл.). То же самое относится и к портрету юного Алексея, наследника престола. Конечно, и там, и здесь панегиристическое начало заслоняет жизненную правду, но многообразие увиденного создает, во всяком случае, известную живописность.

Во II речи к патриарху Михаилу Евстафий представляет Алексея мальчиком, любящим детские радости, свойственные его возрасту. Но вместе с тем принципы царственного поведения сдерживают его и не позволяют ему развлекаться: при первом призыве он приходит в себя и, перестав резвиться, становится торжественным. Не нужно прибегать к угрозам — достаточно напомнить ему, что он император, и воспитательные цели достигнуты (л. 170 об.).

Не бесплотным ангелочком оказывался Алексей, но человеком сложных и противоречивых стремлений.

Обобщенно-спиритуалистическое восприятие действительности не оставляет места для индивидуальности повествователя. Дело не только в том, что до XI в., до Атталиата и особенно Пселла, историк избегает рассказывать о своем участии в событиях. Гораздо важнее другое: твердо зная (точнее — создавая себе иллюзию знания), где добро и где зло, повествователь VII—X вв., если так можно выразиться, объективизирует собственные оценки. Оценка людей и событий предстает не личной, не авторской, а следовательно — коренящейся в самой действительности, восходящей к высшей истине, к богу.

Создается своего рода противоречие: внешне принижая себя перед предметом повествования, отмечая свою личную точку зрения, постоянно сожалея о своем невежестве и подчеркивая свое смирение, на деле агиограф или хронист возвышал себя до положения объективного судьи. Его личные оценки и вкусы, выраженные и в выборе, и в характеристике объекта, подавались как объективно сущие — и не оставалось места для иной трактовки событий.

Евстафий порывает с этой иллюзией объективности. Прежде всего, он провозглашает право повествователя говорить о себе. Обращаясь к Иоанну Дуке с просьбой поведать о подвигах императора, он призывает Дуку не скрывать и свою роль в битвах и сражениях (Fontes, I, р. 23.20—22). И соответственно в рассказе о падении Солуни Евстафий отводит солидное место для собственной особы...

Но Евстафий — рассказчик двояко вмешивается в события: он не только участник их — он окрашивает их своим ярко выраженным индивидуальным отношением. Он занимает не позицию отстраненного наблюдателя, близкую к «божественной» — ему свойственно беспокойное, постоянное, мелочное вмешательство в описанные явления: автор постоянно здесь, открыто или скрыто; он появляется, действует, спорит, отражает обвинения.

И может быть, ни в чем так откровенно не проступает индивидуальность Евстафия, как в свойственной ему язвительной иронии. Агиографу или хронисту ирония ни к чему, он выше иронии, ибо он владеет (так ему кажется) секретом объективного суждения, критерием добра и зла. Ирония предполагает активное вмешательство художника в повествование: Евста-

фий не оценивает свои персонажи — он издевается над ними, он борется с ними, он видит и чувствует их живыми перед собой; он не может расправиться с ними, просто наклеив этикетку — ему необходима ирония, возникшая в конечном счете в результате исчезновения гордой дидактичности, надменной уверенности в своей правоте.

Конечно, было бы неверным модернизировать Евстафия: он остается в рамках средневекового мышления и средневековых изобразительных средств. Он риторичен, многословен, пользуется традиционными художественными приемами. Но он продирается сквозь пути традиции, заставляя подчас светиться по-новому избитые и надоевшие способы выражения. Что может быть более неуклюжим, чем средневековая игра слов, состоящая обыкновенно в раскрытии значения имени положительного или отрицательного героя: Феодор — «божий дар», Евфимий — «благодушный»? Евстафий постоянно играет словами — но насколько изящнее и тоньше, используя этот прием для углубления образа, применяя его вместе с другими средствами. Он осуждает лицемерие, сравнивая его с миловидным (*χαρόπov*) зверем, чья благостность (*χαρά*) облика противоречит оскалу зубов (*τὸ τῶν ὀδόντων χάρχαρον*) (Opusc., p. 73. 40—41). «Не аскет, а распухший мех», издевается Евстафий над монахом, играя словами *ἀσκήτης* и *ἀσκίτης* (Opusc., p. 224.10). Игра слов перестает быть самоцелью, поскольку самоцелью перестала быть формула, обобщенно-спиритуалистическое выражение действительности.

Говоря о значении Евстафия как оратора, Михаил Хониат увидел в нем прежде всего защитника и спасителя риторического искусства, находящегося в опасности — ибо повсюду царила ложная риторика, пренебрегавшая истинной высотой мысли и гонявшаяся за внешней красотостью; по словам Михаила Хониата, Евстафий вернул риторике отеческие принципы (Mich. Ak. I, p. 291. 20—292. 17). Не понял ли Михаил Хониат роли своего учителя или сам оказался жертвой дидактических штампов, — сейчас трудно сказать, но его характеристика весьма далека от истинной оценки Евстафия-художника.

Евстафий — большой писатель. Он стоит на перепутье, сохраняя традиционные принципы и вместе с тем ломая их. Он архаист и новатор. Он воспитан в христианских эстетических принципах дидактического искусства, основанных на признании высшего идеала критерием действительности — но он отходит от этих принципов, воспринимая как художник полнокровное многообразие бытия.

6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ ²⁶

Ученые нового времени первоначально оценили Евстафия Солунского как комментатора Гомера и Пиндара, как знатока и любителя античной культуры. Потом оказалось, что он крупный историк, описавший современные ему события — труды Евстафия заняли свое место среди источников по византийской истории. Наконец, в Евстафии увидели церковного деятеля, реформатора монашества ²⁷.

²⁶ К сожалению, мне остались недоступными некоторые общие работы о Евстафии: J. G r ö g e r. *Quaestiones Eustathianae*. Breslau, 1911; F. D ö l g e r. *Eustathios*. — *Lexicon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg, 1959; J. D a r r o u z è s. *Eustathe de Thessalonique* — *Dictionnaire spirituel*, 4, 1961. Название работы Т. Хедберга (T. H e d b e r g. *Das Interesse des Eustathios für die Verhältnisse und die Sprache seiner Zeit*. — «*Εταπος*», 44, 1946, S. 208—218) обманчиво: речь идет только о языке, но отнюдь не об отношениях (*Verhältnisse*) людей XII в. Книга Ф. Кукулеса (Ph. K o u k o u l è s. *Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ λογογραφικά*, t. 1—2. Athenai, 1950) — свод свидетельств Евстафия о сельском хозяйстве, одежде, суевериях, танцах и т. п. (см. рецензию: F. D ö l g e r. — *BZ*, 45, 1952, S. 59—62). Разумеется, нашей проблемы не касаются и работы, посвященные языку Евстафия (T. H e d b e r g. *Eustathios als Attizist*. Uppsala, 1935; Ph. K o u k o u l è s. *Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ γραμματικά*. Athenai, 1953).

²⁷ Любопытна в этом отношении эволюция Дрезеке. В 1888 г. ему казалось, что назвать Евстафия «благороднейшей вершиной средневекового греческого богословия» —

Я попытался в этой статье сделать еще один шаг и наметить место Евстафия как в идейной борьбе XII столетия, так и в развитии византийской литературы. Он был близок к окружению Мануила I Комнина — близок не из сервизма перед императором, но из убеждений, из сочувствия социальной программе Комнинов. Вместе с тем он расходился с Мануилом и многими его приверженцами и в некоторых политических и церковных вопросах, и в трактовке иных этических и — если так можно выразиться — историко-философских проблем.

Я старался представить воззрения Евстафия, сопоставляя и — преимущественно — противопоставляя их взглядам его современников. Конечно, не приходится специально оговаривать, что анализ суждений сторонников и противников Евстафия не может пока еще претендовать даже на относительную полноту, и выводы, из этого анализа извлеченные, должны подвергнуться проверке и, наверно, пересмотру — ведь монографическое изучение их идей остается делом будущего. Сейчас еще было бы преждевременно намечать те группировки, которые сложились в византийском обществе XII в. и которые отразились в литературной борьбе.

Но и сейчас уже можно сказать, что борьба направлений, борьба идей была свойственна византийской литературе XII столетия (как, вероятно, литературе любой эпохи). На всем творчестве Евстафия лежит печать полемики: будь то вопрос о земельных раздачах, о харистикии, о монашестве, будь то этическая проблемы — дружба, лицемерие, будь то понимание логики исторического процесса. Евстафий писал не потому, что умел писать — но потому, что имел, о чем писать.

Конечно, в литературе тех лет воздействие традиции было гораздо более стойким, нежели, скажем, в общественной мысли XIX в. Подражательность оставалась достоинством, ссылки на авторитет евангелия казались лучшим аргументом. И все же вопреки традиционным канонам, нередко в явном противоречии с ними, Евстафий и его современники выражали собственное мировоззрение.

Попытка определить общественное содержание творчества одного византийского автора — такова первая и наиболее существенная задача этой статьи. Но у нее есть и другая задача — эстетическая оценка наследия Евстафия.

Кажется, все согласны с тем, что сейчас еще очень мало сделано для эстетической оценки византийской литературы, которая воспринимается прежде всего как *Schrifttum*, т. е. совокупность написанного, а не как определенная система — живая и изменяющаяся — отображения мира. А между тем она была не только сферой борьбы идей — социальных, этических, историко-философских — но и сферой борьбы эстетических принципов.

Византийская литература создала обобщенно-спиритуалистическую систему отражения мира — отражения в формулах, в обобщенных символах, непременно окрашенных назидательностью, нацеленной на спасение души. XI и XII столетия явились временем ломки этого религиозно-мистического принципа и возрастания интереса к многообразной и пестрой действительности. Евстафию, как я старался показать, принадлежит немалая роль в литературном движении тех лет.

Эстетические воззрения Евстафия нельзя просто и непосредственно связать с его социальными идеалами, скажем, с его взглядами на харистикарную систему. Но общие его тенденции к рационализму находят, по-видимому, дополнение и в его попытках разрыва с обобщенно-спиритуалистическими принципами ранневизантийской эстетики.

чрезмерное преувеличение и что это почетное звание следует отдать Николаю Мефонскому (J. D r ä s e k e. Zu Nikolaos von Methone. — «Zeitschrift für Kirchengeschichte», IX, 1888, S. 431, A. 1) — впоследствии же он характеризовал Евстафия как раз теми самыми словами, которые прежде считал преувеличенными: «er ist tatsächlich die edelste theologische Blüte der mittelalterlich-griechischen Theologie» (J. D r ä s e k e. Eustathius und Michael..., S. 487).