

И. ИРМШЕР

## ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОГРЕССЕ В ВИЗАНТИИ

На VI конгрессе историков ГДР в качестве основной обсуждалась тема: «Народные массы и прогресс в истории»<sup>1</sup>. В связи с этим говорилось об изучении объективной роли народных масс в историческом процессе, а также об исследовании сущности и форм исторического прогресса, и рассматривалось его отражение в идеологии и сознании людей в разное время. Посвященный периоду средних веков доклад берлинского историка Б. Тэпфера был так и озаглавлен: «Народные движения, идеология и общественный прогресс в период развитого феодализма»<sup>2</sup>. Естественно, что в качестве объекта для исследования на первом плане в нем стояли феномены духовной культуры западной и центральной Европы, в то время как особенности, присущие другой части *Euroae bipartitae*<sup>3</sup>, Византийской империи, были лишь бегло затронуты. Поэтому нам кажется нелишним рассмотреть здесь один из аспектов этой проблемы — представление византийцев о прогрессе.

В античности, в особенности у греков, понятие прогресса употреблялось в двух значениях. Во-первых, философия стоиков развивала представление об индивидуальном прогрессе, который проявлялся в области этики, а также в образовании и обозначался термином *προκοπή*<sup>4</sup>, которому на латинском языке соответствовало понятие *progressus* и *progressio* (например, у Цицерона)<sup>5</sup>. С другой стороны, еще ранее (отчасти уже у Гесиода), в противоположность легенде о «стареем веке»<sup>6</sup>, возникает оптимистическое представление о движении вперед человеческого общества. А его предощущение есть уже в героическом эпосе, в виде намека оно высказано в ионийской философии, вполне развито в учении софистов о культуре, а позже сформулировано Эпикуром: историей называется технический прогресс, а также возрастающий порядок для будущего лучшего общества<sup>7</sup>. Оратор и публицист Исократ (436—338) видел образец подобного прогресса человечества в Афинском полисе<sup>8</sup>. Со-

<sup>1</sup> Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1977. Jg. 25. H. 10. S. 1148.

<sup>2</sup> Töpfer B. Volksbewegungen, Ideologie und gesellschaftlicher Fortschritt in der Epoche des entwickelten Feudalismus vom 11. bis zum 15. Jahrhundert // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1977. S. 1158 ff.

<sup>3</sup> Об этом см.: *Irmischer J.* Die Wandlungen der antiken Staatsidee in Folge der Zerschlagung der antiken Staatsmacht // Grazer Beiträge. 1975. Bd. 4. S. 143.

<sup>4</sup> *Thraede K.* Fortschritt // Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. von T. Klauser. Stuttgart, 1969. Bd. 8. Lfg. 57. S. 141 f.

<sup>5</sup> *Zorn W.* Geschichte des Wortes und Begriffes «Fortschritt» // Saeculum. 1953. Bd. 4. S. 340 f.; *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967. P. 146 sq.

<sup>6</sup> *Welskopf E. Ch.* Gedanken über den gesellschaftlichen Fortschritt im Altertum // XIII Международный конгресс исторических наук: Доклады конгресса. М., 1973. Т. 1, ч. 3. С. 152.

<sup>7</sup> *Lauffer S.* Der Antike Fortschrittsgedanke // Actes du XI-ème Congrès international de philosophie. Bruxelles, 20—26 août, 1953. Amsterdam; Louvain, 1953. Vol. 12. P. 38 sq.; См. также: *Müller R.* Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur // Das Altertum. 1968. Bd. 14, H. 2. S. 67 ff; *Burck E.* Die Idee des Fortschritts. München, 1963. S. 8 ff.

<sup>8</sup> *Thraede K.* Op. cit. S. 147—148.

зданная им модель была воспринята в других исторических условиях правителями эпохи эллинизма<sup>9</sup> и связана с идеей универсальной монархии, которую унаследовал от эллинизма Рим, а позже — Византия от Рима.

Эллипстическая идея прогресса была полностью развита Полибием (ок. 200—120 гг. до н. э.), греческим историком Римского государства, который не считаясь с появляющимися противоречиями, употреблял в своем историческом сочинении понятийный аппарат стоиков, в том числе и термин *προκοπή*<sup>10</sup>. Для него исторический прогресс означал подъем Римской державы<sup>11</sup>, и то, что Imperium Romanum превосходит все существовавшие ранее государства<sup>12</sup>, означает не только *προκοπή*, но в то же время, и *συντέλεια* — «завершение»<sup>13</sup>, а история, благодаря этому прогрессу, учит познавать закономерности и даже выдвигать прогнозы на будущее<sup>14</sup>.

Этот исторический оптимизм утвердился в качестве основы идеологии Римской империи и был расширен за счет некоторых дополнительных аспектов, например, представления о прогрессе *φιλανθρωπία*, понимаемой как результат божественного промысла — *πρόνοια*<sup>15</sup>.

Идея исторического прогресса *προκοπή* была чужда раннему христианству, жившему надеждой на скорое пришествие Христа<sup>16</sup>, и лишь отзвуки этой философской традиции содержатся в Посланиях апостола Павла<sup>17</sup>. Однако когда эсхатологические ожидания оказались напрасными и христианская мысль должна была выработать свою концепцию истории, то, с одной стороны, она восприняла хилиастические предания иудейских апокалиптических сочинений<sup>18</sup>, с другой — вобрала в себя римские представления, существующие со времени Полибия, и объединила их с идеей священной истории, изменив лишь некоторые формы и слив понятия прогресса и «последних времен»<sup>19</sup>.

Подобные построения встречаются у апологетов, которые стремились приобрести в языческом окружении сторонников распространяющейся новой религии<sup>20</sup>. Юстин, получивший философское образование, сочетает в своей «Апологии» иудейское предание с римской историей империи<sup>21</sup>, а епископ Мелитон из Сард писал в апологетическом сочинении, обращенном к императору Марку Аврелию<sup>22</sup>, что при Августе «христианская философия» начала переживать расцвет и что религия неразрывно связана со счастьем империи<sup>23</sup>.

Неизбежным следствием таких теорий было сочетание, казалось бы, разнородных элементов, осуществившееся в действительности позже, при

<sup>9</sup> *Lauffer S.* Op. cit. S. 41.

<sup>10</sup> *Thraede K.* Op. cit. S. 148.

<sup>11</sup> Например: *Polybius. Historiae* / Ed. Fr. Hultsch. B., 1867—1870. Bd. 1—3 (Далее: *Polyb.*). 1, 12, 7; 2, 37, 10; 3, 4, 2; 10, 47, 12.

<sup>12</sup> *Ibid.* 1, 2.

<sup>13</sup> *Ibid.* 2, 37, 10.

<sup>14</sup> См., например, рассуждения в начале третьей книги, а также *Polyb.* 6, 3. (См. немецкий перевод Г. Дрекслера из: *Polybios. Geschichte.* Zürich, 1961. Bd. 1. S. 526: «Für die Zukunft eine richtige Prognose stellen»). *Polyb.* 6, 57; 12, 25 b et e.

<sup>15</sup> См., например: *Thraede K.* Op. cit. S. 148.

<sup>16</sup> *Ibid.* 1970. Lig. 58. S. 161.

<sup>17</sup> Примеры см.: *Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 4. Aufl. [West] Berlin, 1952. 1288.

<sup>18</sup> *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. B., 1903. S. 230 ff.

<sup>19</sup> *Thraede K.* Op. cit. S. 162.

<sup>20</sup> *Krüger G.* Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 1: Das Altertum. / Bearb. von E. Preuschen, G. Krüger. 2. Aufl. Tübingen, 1923. S. 65 f.

<sup>21</sup> *Eques de Otto I. C. T.* Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. 3. Aufl. Jena, 1876. Bd. I. S. 96. См. интерпретацию: *Thraede K.* Op. cit. S. 173.

<sup>22</sup> *Krüger G.* Op. cit. S. 85.

<sup>23</sup> *Euseb.* Hist. eccl. 4, 26, 7 sq. // *Idem.* Kirchengeschichte / Hrsg. von E. Schwarz. 5. Aufl. B., 1952. S. 163 f. См. интерпретацию: *Peterson E.* Der Monotheismus als politisches Problem. Leipzig, 1935. S. 71.

Константине<sup>24</sup>. Приобретя в дальнейшем важное значение для византийского понимания мира и истории, оно было теоретически обосновано Евсевием Кесарийским, доверенным лицом и советником Константина I, которого он восхвалял в своих сочинениях<sup>25</sup>. В «Церковной истории» он излагает следующую концепцию исторического прогресса<sup>26</sup>. Изначально человек был неспособен понять христианское учение, которое существовало еще до сотворения мира, ведь из-за грехопадения он имеет тварную сущность и ведет жизнь, которая не стоит того, чтобы быть прожитой (*βίον ἀβίωτον*). Но вследствие божественной *φιλανθρωπία* постепенно проистекает благочестие (*θεοσεβεία*). Всецело охватывая людей, оно сделало еврейский народ способным принять Законы Моисея, которые «распространяют одинаковое благоухание на все человечество»<sup>27</sup>. Однако, только с возникновением Римской империи (*ἀρχομένης τῆς Ῥωμαίων βασιλείας*) были заложены предпосылки для дальнейшего продвижения вперед. Очевидно, что здесь при истолковании божественной *οἰκονομία* библейский рассказ сочетался с присущими античной культуре представлениями, в которых главная роль в истории предназначалась «Римскому миру» — *Pax Romana*. Сам бог представлен в качестве помощника прогресса<sup>28</sup>.

Евсевий идет и далее. В «*Demonstratio evangelica*» — апологетическом сочинении, в котором он рассматривает исполнение ветхозаветных пророчеств о Христе<sup>29</sup>, конец древнего обособленного государства, персонафицированного в образе Ирода, связывается Евсевием как с распространением всемирной Римской империи, воплощенной в лице Августа, так и с явлением Христа<sup>30</sup>.

Вместе с разложением древних государств-полисов исчезает и политизм, однако войны и внутренние противоречия предопределили конец и Римской империи (*Imperium Romanum*). В присутствии Евсевия понимании истории достигаемый таким образом двойственный прогресс не подлежал никакому сомнению<sup>31</sup>. В соответствии с этой концепцией, во времена Евсевия на новую, более высокую ступень поднялось то представление об автократии, начало которому положил еще Август, поскольку с единодержавного правления Константина упрочилась не только политическая, но и божественная монархия, дословно — «монархия, божественно возведенная для всех»<sup>32</sup>. Это определение из «*Vita Constantini*» вновь выделено в речи к 30-летию юбилею правления императора в 335 г.<sup>33</sup>: одному императору на земле соответствует царь небесный — бог, единые царские *Nomos* и *Logos*<sup>34</sup>. Таким образом объединены христианство, империя и *Pax Romana*, что составило теоретическую основу «цезарепализма» — единства государства и церкви под главенством государства.

Аналогичные идеи, во всяком случае в том, что касается представления о Римской империи как несущей мир и о соотношении *Civitas Ro-*

<sup>24</sup> *Friese J.* Die Denkform von Kreislauf und Fortschritt und die Weltgeschichte // *Studium generale*. 1958. Jg. 11. H. 4. S. 223.

<sup>25</sup> Об этом: *Winkelmann F.* Eusebios // *Lexicon der Antike* / Hrsg. von J. Irmscher. 2. Aufl. Leipzig, 1977. S. 166.

<sup>26</sup> *Euseb.* Hist. eccl. 1, 2, 17 sq.

<sup>27</sup> *Eusebius von Caesarea.* Kirchengeschichte / Übers. von Ph. Haeuser, durchgesehen von H. A. Gärtner. München, 1967. S. 89: «...welche gleich einem Wohlgeruch unter die ganze Menschheit».

<sup>28</sup> Подробнее см.: *Thraede K.* Op. cit. S. 170 f.

<sup>29</sup> *Altaner B.* Patrologie. 6. Aufl. / Ed. von A. Stuiber. Freiburg, 1960. S. 209.

<sup>30</sup> *Eusebius.* *Demonstratio evangelica*. 3, 2, 37 // *Idem.* Werke / Hrsg. von I. A. Heikel. Leipzig, 1913. Bd. 6. S. 102.

<sup>31</sup> Cp.: *Peterson E.* Op. cit. S. 75.

<sup>32</sup> *Eusebius.* De vita Constantini. 2, 19, 2 // *Idem.* Werke. Bd. I. T. 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin / Hrsg. von F. Winkelmann. B., 1975. S. 56.

<sup>33</sup> *Altaner B.* Op. cit. S. 207.

<sup>34</sup> *Eusebius.* Triakontaeterikos. 3 // *Idem.* Werke. Bd. I: Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung, Tricennatsrede an Constantin / Hrsg. von I. A. Heikel. Leipzig, 1902. S. 201. См. общую работу: *Palm J.* Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit. Lund, 1959. S. 116 ff.

mana и Civitas Christiana, развивались и на латинском Западе империи: у Августина (354—430)<sup>35</sup>, епископа Гиппонского (Нипро Регийс близ Карфагена), создателя христианской концепции истории «Града божьего»<sup>36</sup>; у его современника Пруденция из Испании (348—ок. 405)<sup>37</sup>, который как наиболее значительный латинский христианский поэт античности продолжал оказывать влияние вплоть до средневековья<sup>38</sup>; у Павла Орозия<sup>39</sup>, также родом из Испании, который в начале V в. в своей «Historiae adversus paganos» дал, хотя и мимоходом, краткий очерк всемирной истории<sup>40</sup>. Однако исторические возможности влияния этих теорий на последующее развитие мысли на Востоке и на Западе были различными. В то время как на Западе в 476 г. власть над германцами в Италии перешла к Одоакру, на Востоке римское государство продолжало существовать, причем с VI в. этот континуитет был оформлен в теории Translatio imperii: император Константин переместил в Константинополь, Νέα Ῥώμη, не только столицу, но одновременно и всю империю, которая, таким образом, более не пребывала в древнем Риме<sup>41</sup>. Концепция истории в политической теологии Евсевия повышала значение не только империи в целом, но и, в особенности, ее новой столицы.

Итак, византийская историческая мысль вырабатывала представление об элементах, составляющих прогресс, восходящие, с одной стороны, к римской имперской идеологии, с другой стороны, к христианскому ожиданию спасения. На месте божественной *πρόνοια* эллинистической и римской философии была теперь *οἰκονομία* Христа, ведущая к спасению человеческого рода<sup>42</sup>. Христианское государство насилия находило в этом свое оправдание.

В Византии переход от античного строя к феодальному происходил в течение длительного периода социальных преобразований без непосредственного разрушения государственного аппарата<sup>43</sup>, который, изменив свои функции, должен был «феодализироваться»<sup>44</sup>; и античное представление об историческом прогрессе, развитое в Византии, как и ранее, было воспринято и приспособлено к новым требованиям. Оно нашло отклик в хронографии, запечатлевшей историю дальнейшего изменения социального состава населения как в самой империи, так и вне ее и идею византийской империи как олицетворения всемирной монархии<sup>45</sup>, о которой говорится в Книге пророка Даниила в легенде об установлении вечного царства Сына человеческого на месте исчезнувших четырех всемирных царств (Дан. 7)<sup>46</sup>. Оно проявилось в возвеличивании императора как посредника между Христом и человечеством, и в основанной на этом гордости государственного чиновничества за свое особое призвание как «избранного народа нового союза». Этот устремленный в будущее исторический оптимизм нашел отражение в монументальном искусстве империи, в государственном церемониале, аренгах императорских документов<sup>47</sup>. Наконец, следует назвать сочинение «Laudes Constantinopoli-

<sup>35</sup> Winkelmann F. Augustinus // Lexicon der Antike. S. 73 f.

<sup>36</sup> Thyssen J. Geschichte der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1936. S. 15; Lauffer S. Op. cit. S. 44; Bernheim E. Mittelalterliche Zeitanschauungen in Ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen, 1918. Bd. 1. S. 10 ff.

<sup>37</sup> Irmscher J. Op. cit. S. 459.

<sup>38</sup> Straub J. Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches // Historia. 1950. Jg. I. H. 1. S. 62.

<sup>39</sup> Winkelmann F. Paulus Orosius // Lexicon der Antike. S. 399.

<sup>40</sup> Peterson E. Op. cit. S. 91.

<sup>41</sup> Dölger F. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953. S. 99 ff.

<sup>42</sup> См. пример: Du Cange C. Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. P., 1943 (Reprint). S. 1031 f.

<sup>43</sup> Weltgeschichte in Daten. 2. Aufl. B., 1973. S. 281.

<sup>44</sup> Werner E., Irmscher J. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Byzantinischen Reiches B., 1967. S. 10.

<sup>45</sup> Irmscher J. Der Hellenismus im Geschichtsverständnis der Byzantiner // Soziale Probleme im Hellenismus und im römischen Reich: Acten der Konferenz (Liblice, 1972. 10.—13. Oktober) / Hrsg. von P. Oliva und J. Burian. Pr., 1973. S. 54 f.

<sup>46</sup> Podskalsky G. Byzantinische Reicheschatologie. München, 1972. S. 57 ff.

<sup>47</sup> Dölger F. Op. cit. S. 10 ff.

ταναε», где эти идеи выражены в поэтической и риторической форме: Константинополь, «второй Рим» (Δευτέρα Ῥώμη), восхваляется в нем как царица городов (βασιλὶς πόλις)<sup>48</sup>, хранимая божественным провидением (θεοφύλακτος πόλις) во всех бурях времени<sup>49</sup>. Авторы «средневизантийского» периода называли Константинополь «глазом и сердцем» ойкумены (ὄφθαλμός καὶ καρδία τῆς γῆς)<sup>50</sup>, и даже после захвата города крестоносцами, когда столица была превращена в «рабыню» (δοῦλη), она все-таки оставалась βασιλεύουσα<sup>51</sup>, а после отвоевания в 1261 г. вновь стала «всемирным театром» (τὸ κοινὸν ἀνθρώπων θέατρον)<sup>52</sup> и опорой христианства (ἔρεισμα τῶν χριστιανῶν)<sup>53</sup>. Даже после падения империи и взятия столицы турками в 1453 г. отблеск этого исторического оптимизма еще сохранялся, проявившись в народном плаче (Threnos)<sup>54</sup> о взятии храма св. Софии, в котором в уста архангела вложены обращенные к богородице слова: Πάλι μὲ χρόνους, μὲ καιρούς, πάλι διχά σας εἶναι (Когда-нибудь придет время, и все вновь станет вашим)<sup>55</sup>.

---

<sup>48</sup> Fenster E. *Laudes Constantinopolitanae*. Diss. München, 1968. S. 20 ff.

<sup>49</sup> Ibid. S. 97 ff.

<sup>50</sup> Ibid. S. 132 ff.

<sup>51</sup> Ibid. S. 171.

<sup>52</sup> Ibid. S. 185 ff., 203.

<sup>53</sup> Ibid. S. 227 ff. О проблемах философии истории этого времени см.: Turner C. J. G. *Pages from late Byzantine Philosophy of History* // BZ. 1964. Bd. 57. H. 2. S. 346 ff.

<sup>54</sup> Fenster E. *Op. cit.* S. 289 ff.

<sup>55</sup> Πολίτης Ν. Γ. 'Εκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ. Ἀθήναι, 1966. Σ. 13.